

1.1.2. Articoli

Vangelo di Tommaso e Diatessaron, traiettorie parallele.
Il Diatessaron e i problemi della ricerca
di
Eliana Stori

«In the history of the versions, as well as in the early phase of textual developments of the New Testament as a whole, there is no greater and more important name than Tatian. This is not an overstatement»¹

Questo il giudizio del grande siriacista estone A. Vööbus nei riguardi del *Diatessaron* posto nell'*incipit* della sua opera dedicata alle antiche versioni neotestamentarie. Della medesima opinione è un'altra autorità in materia di *Diatessaron*, W. Petersen, il quale cita le stesse parole proprio all'inizio del suo fondamentale lavoro «Tatian's Diatessaron, its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship»². La più famosa opera di Taziano, il suo *Diatessaron*, era stato composto con l'intento di superare le differenze esistenti tra i quattro racconti evangelici. Una simile iniziativa d'altronde non doveva essere una novità per l'epoca, se è vero che Giustino, alla cui scuola romana probabilmente Taziano si era formato, aveva già precedentemente composto i cosiddetti ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων. Successivamente alla morte del maestro (avvenuta nel 165 dell'era volgare) Taziano si trovò a lasciare Roma³. Il *Diatessaron* dovrebbe risalire proprio a questo periodo, stando all'ipotesi secondo cui esso sarebbe stato composto tra il 172 e il 175 dell'era volgare.

Per gli studiosi il *Diatessaron* è un testo di non facile indagine: di esso infatti non possediamo alcun esemplare integrale. La nostra conoscenza di quest'opera deriva essenzialmente dai suoi testimoni, esso infatti ci viene conservato e trasmesso tramite una serie di armonie evangeliche di epoca successiva e grazie anche alle citazioni degli autori antichi da cui veniva utilizzato come testo evangelico.

¹ A. VÖÖBUS, *Early Versions Early Versions of the New Testament*, Stockholm 1954, 1.

² W.L. PETERSEN, *Tatian's Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship*, Leiden 1994, 1.

³ Queste notizie si possono desumere dal capitolo 18 dell'*Oratio ad Graecos* (*Tatiani Oratio ad Graecos*, a c. di M. MARCOVICH, Berlin-New York 1995, 38), unica opera pervenutaci di Taziano, e sono riprese da Ireneo il quale ci informa che Taziano rimase nella scuola di Giustino fino al martirio di quest'ultimo (Ireneo, *AH* I,28, PG 7, 690; cf. Eusebio, *HE* IV,29,3 (SC 31, 213). Sempre secondo questa notizia di Ireneo Taziano si sarebbe mantenuto fedele alla dottrina ortodossa sino alla morte per martirio del suo maestro (compresa tra il 163 e il 167), dando in seguito vita ad una propria dottrina di stampo eterodosso. Queste scarse notizie di Ireneo non ci rendono edotti circa il tempo trascorso tra la morte di Giustino e la formulazione di una propria dottrina da parte di Taziano, Epifanio invece, palesemente in disaccordo con Ireneo, antedata questo evento al 150, mentre Eusebio indica il 172 (Eusebio, *Chronicon*, 12; GCS 47, p. 206,13), data che, in effetti, trova maggior consenso tra gli studiosi. Sia Eusebio che Epifanio riferiscono che una volta partito da Roma Taziano avrebbe fatto ritorno al proprio paese di origine in Oriente, dove avrebbe fondato una scuola, ispirata alle sue proprie dottrine.

Possediamo solo un piccolo brano forse riconducibile a questo testo (o ad una versione molto antica di esso): si tratta di un frammento in lingua greca rinvenuto a Dura Europos⁴ (e dunque, al pari della chiesa cristiana affrescata ivi dissepolta, anteriore al 256 e.v.) mentre i testimoni successivi si ripartiscono per provenienza e lingua in un ramo orientale e in uno occidentale⁵. Padre di questa categorizzazione è Francis Crawford Burkitt, che la propone in un articolo intitolato: «Tatian Diatessaron and the Dutch Harmonies»⁶.

Tra i testimoni cosiddetti orientali si annoverano: gli scritti di Efrem, con particolare riferimento al suo *Commento al Diatessaron*, conservato in buona parte in siriano e integralmente in armeno⁷, le opere antiche di autori sirii o armeni che ne citano il testo (in ambito siriano si vedano ad esempio le *Dimostrazioni* di Afraate⁸ e il *Liber Graduum*⁹), armonie evangeliche (una in arabo¹⁰ e una in persiano¹¹) nonché alcuni testi liturgici orientali. Si debbono inoltre menzionare in questo novero di fonti alcune opere tradotte, già in antichità, in lingua siriana (ad esempio la *Storia ecclesiastica* di Eusebio¹² e il *Contra Manichaeos* di Tito di Bostra¹³).

Tra i testimoni occidentali si contano invece varie armonie evangeliche in diverse lingue europee. Ricordiamo tra queste le armonie in latino: l'armonia contenuta nel *Codex Fuldensis* (preparata sotto la direzione del vescovo di Capua Vittore nel 546)¹⁴ e quella del *Codex Sangallensis*¹⁵ (un manoscritto bilingue in latino e alto tedesco antico).

Oltre alle armonie latine esistono anche testimoni in alto tedesco medio, in medio fiammingo (ad esempio l'armonia olandese)¹⁶, traduzioni italiane¹⁷, francesi¹⁸ e inglesi¹⁹.

⁴ *A Greek Fragment of Tatian's Diatessaron from Dura*, a c. di C.H. KRAELING, London 1935. Per un esame delle ultime ipotesi, vd. J. JOOSTEN, *The Dura Parchment and the Diatessaron*, VigChr 57 (2003) 159-175.

⁵ Per un resoconto completo dei testimoni vedi PETERSEN, *cit.*, 448-489.

⁶ JThS 25 (1924), 113-130, qui vedi in particolare 125.

⁷ Da segnalare che il commentario è opera probabilmente non dello stesso Efrem, ma dei suoi discepoli i quali avrebbero raccolto e ampliato le parole del loro maestro. Vedi *Saint Éphrem, Commentaire de l'Évangile concordant, version arménienne*, a c. di L. LÉLOIR [CSCO 137], Louvain 1953; *Saint Éphrem, Commentaire de l'Évangile concordant. Texte syriaque (Manuscript Chester Beatty 709)*, a c. di L. LÉLOIR, Dublin 1963; *Saint Éphrem, Commentaire de l'Évangile concordant. Texte syriaque (Manuscript Chester Beatty 709). Folios Additionnels*, a c. di L. LÉLOIR, Louvain 1990.

⁸ *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, a c. di I. PARISOT (PS I/1-I/2), Parisiis 1894-1907.

⁹ *Liber Graduum*, a c. di M. KMOSKO (PS I/3), Parisiis 1927.

¹⁰ *Tatiani Evangeliorum Harmoniae Arabice*, a c. di A. CIASCA, Roma 1888; edizione standard: *Diatessaron de Tatien*, a c. di A.-S. MARMARDJI, Beirut 1935.

¹¹ *Diatessaron persiano*, a c. di G. MESSINA Roma 1951.

¹² *The Ecclesiastical History of Eusebius in Syriac*, a c. di W. WRIGHT – N. MCLEAN, Cambridge 1898.

¹³ *Titi Bostreni, Contra Manichaeos*, a c. di P. DE LAGARDE, Berolini 1859.

¹⁴ *Codex Fuldensis, Novum Testamentum Latine interprete Hieronymo ex manuscripto Victoris Capuani*, a c. di E. RANKE, Marburg 1868.

¹⁵ *Die lateinisch-althochdeutsche Tatianbilingue Stiftsbibliothek St. Gallen Cod. 56*, a c. di A. MASSER, Göttingen 1994.

¹⁶ *The Liège Diatessaron edited with a textual apparatus*, 8 voll., a c. di D. PLOIJ – C.A. PHILLIPS – A.J. BARNOW, Amsterdam 1929-38. Per una analisi di questo materiale, vd. C. PETERS, *Das Diatessaron Tatians*, Roma 1939, e PETERSEN, *cit.*, 463-489.

¹⁷ *Il Diatessaron in volgare italiano, testi inediti dei secoli XIII XIV*, a c. di V. TODESCO – A. VACCARI – M. VATTASSO, Città del Vaticano 1938.

¹⁸ *Bible Historiale*, Paris 1487.

Tali premesse rendono ben ragione della complessità intrinseca che lo studioso incontra nella ricostruzione del testo *Diatessaron*; oltre al moltiplicarsi dei testimoni infatti, non di rado, il loro testo è incorso in una sorta di ‘normalizzazione’ a causa della successiva contaminazione con il testo della *Peshitta* o della *Vulgata* perdendo quindi l’originalità diatessarica.

Dicevamo, come afferma il titolo stesso (δὲ τεσσάρων, ‘attraverso i quattro’) alla base dell’opera taziana stanno certamente i quattro vangeli canonici dei quali l’autore volle fare una narrazione unica introducendo però elementi differenti²⁰ che alcuni considerano provenienti da una unica quinta fonte²¹.

La discussione sulle fonti del *Diatessaron*, oltre naturalmente ai vangeli canonici, rimane un problema ancora irrisolto; la situazione viene ovviamente aggravata dalla mancanza di un originale dell’opera di Taziano. Le ipotesi a tale riguardo però non mancano, ma si è ancora lontani dal trovare una soluzione condivisa. Alcuni studiosi hanno infatti ritenuto di poter individuare la presunta quinta fonte del *Diatessaron* nel *Vangelo secondo gli Ebrei*²² (A. Baumstark²³, C. Peters²⁴ e G. Quispel²⁵), altri nel *Protovangelo di Giacomo* (G. Messina)²⁶. Altri (J. Joosten) sostengono che la quinta fonte di Taziano fosse un racconto evangelico considerato degno di autorità dalla Chiesa a cui era destinata la sua armonia, un vangelo in aramaico diffuso in Siria ancora prima del *Diatessaron* e da cui Taziano avrebbe potuto attingere per la composizione di tale testo²⁷. Secondo

¹⁹ *The Pepsian Gospel Harmony*, a c. di M. GOATES, London 1922; per una lista completa, vd. B. METZGER, *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission, and Limitations*, Oxford 1977, 12-25; H. KOESTER, *Ancient Christian Gospels*, London-Philadelphia 1990, 408-419 e PETERSEN, *cit.*, 463-489.

²⁰ H.S. PELSNER, *The Origin of the Syrian Asceticism or Monasticism*, in *De fructu oris sui. Essays in honour of Adrianus van Selms*, a c. di I.H. EYBERS – F.C. FENSHAM – C.J. LABUSCHAGNE, Leiden 1971, 116-129.

²¹ L’ipotesi deve la sua origina al *lapsus* di Vittore di Capua il quale chiama l’opera di Taziano ‘Diapente’. Il vescovo di Capua definisce così l’opera dopo aver però ricordato che Taziano ha coniugato i quattro (e non cinque) vangeli in uno solo: *Ex historia quoque eius conperi quod Tatianus vir eruditissimus et orator illius temporis clarus unum ex quattuor compaginaverit evangelium, cui titulum Diapente composuit.* (*Codex Fuldensis*, 1). Potrebbe trattarsi quindi di un semplice errore, ma anche di una notizia che Vittore qui ricorda senza rendersi conto che confligge con quanto appena sostenuto.

²² H. Grotius riteneva addirittura che il *Diatessaron* fosse il *Vangelo secondo gli Ebrei*, vd. H. GROTIUS, *Annotationes in Libros Evangeliorum*, Amstelodami 1641, 7.

²³ A. BAUMSTARK, *Die syrische Übersetzung des Titus von Bostra und das Diatessaron*, *Bib.* 16 (1935) 257-299.

²⁴ C. PETERS, *Nachhall ausserkanonischer Evangelienüberlieferung in Tatians. Diatessaron*, *AcOr* 16 (1936) 258-294; ID., *Diatessaron...*, *cit.*

²⁵ Quispel rimane ambiguo sulla identificazione di questa quinta fonte. A volte infatti la riconosce nel *Vangelo secondo gli Ebrei*: vd., ad esempio, G. QUISPEL, ‘*The Gospel of Thomas and the Gospel of the Hebrews*’, *NTS* 12 (1965-66) 371-82, ID., *The Gospel of Thomas and the New Testament*, *VigChr* 11 (1957) 189-207; altre volte nel *Vangelo degli Ebioniti*: ID., *L’Évangile selon Thomas et le Clémentines*, *VigChr* 12 (1958) 181-196. La confusione tra i due vangeli è d’altronde comprensibile anche a causa dell’incerta attribuzione dei vari frammenti. Una presa di posizione definitiva si ha tuttavia in ID., *The Gospel of Thomas Revisited*, in *Colloque international sur les textes de Nag-Hammadi*, a c. di B. BARC, Québec 1981, 218-266.

²⁶ G. MESSINA, *Lezioni apocrife nel Diatessaron persiano*, *Bib.* 30 (1949) 10-27.

²⁷ J. JOOSTEN, *West Aramaic Elements in the Old Syriac and Peshitta Gospels*, *JBL* 110 (1991) 271-289; ID., *La tradition syriaque des évangiles et la question du ‘substrat araméen’*, *RHPHR* 77 (1997) 257-272.

l'ipotesi di Petersen, invece, la fantomatica quinta fonte di Taziano sarebbe l'armonia di Giustino, i già citati ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων²⁸.

Perdura infine ancora l'incertezza sulla lingua in cui Taziano avrebbe composto la sua armonia: greco oppure siriano? Un dato rimane comunque certo: la sua rapida diffusione in area siriana, dove il *Diatessaron* a lungo rimase la più influente traduzione dei vangeli²⁹. Il *Diatessaron* riscosse infatti un grande successo per più di due secoli, all'inizio del quinto, tuttavia, le inclinazioni encratite ravvisate nella figura di Taziano e nella sua opera, ne fecero un bersaglio nella lotta alle tendenze eretiche, cosicché sia Rabbula vescovo di Edessa che Teodoreto vescovo di Cirro diedero ordine di eliminarne le copie esistenti e di rimpiazzarle con i cosiddetti vangeli separati. Questo il principale motivo per cui non possediamo più copie che ci riportino integralmente l'armonia di Taziano.

Utilizzare il Diatessaron

Di notevole rilevanza per gli scopi della presente ricerca risulta essere l'individuazione, con il minor margine di errore, del probabile testo del *Diatessaron*.

A tale riguardo ci si deve riferire alla fondamentale opera di William Petersen in cui si pongono alcuni punti fermi per la ricostruzione del testo. Lo studioso non solo fornisce le linee guida per l'individuazione delle lezioni del *Diatessaron*³⁰ ma vi pone a corredo svariati esempi al fine di chiarire al meglio il metodo proposto³¹.

Si deve innanzitutto necessariamente riconoscere che ampie porzioni dell'armonia di Taziano erano certamente in accordo con le lezioni evangeliche contenute nei principali manoscritti. Di qui si può perciò trarre la conclusione che la ricostruzione del testo può essere tentata solamente quando le sue lezioni divergono rispetto al testo canonico come riportato nella maggior parte dei manoscritti evangelici.

La provenienza delle singole varianti dell'armonia di Taziano rispetto al dato canonico è inoltre varia: troveremo lezioni genuinamente diatessariche (create ed introdotte dall'autore del *Diatessaron*), lezioni che l'autore ha ripreso da fonti esterne ai vangeli canonici ed infine lezioni sorte all'interno della trasmissione testuale dello stesso *Diatessaron* perché nate attraverso errori scribali, traduzioni, revisioni, vulgatizzazioni, etc. È compito arduo decidere a quale delle possibilità sopra elencate una variante possa ascrivere. Ognuna di esse deve comunque essere esaminata individualmente e il suo valore testuale determinato indipendentemente³².

Secondo i criteri formulati da W. Petersen una data lezione per avere un buon grado di possibilità di essere considerata diatessarica dovrebbe soddisfare un requisito minimo: trovarsi in entrambe le tradizioni testuali, l'orientale e l'occidentale.

Oltre a ciò lo studioso aggiunge tutta una serie di punti critici cui si deve porre la massima attenzione nell'operazione di ricostruzione del testo del *Diatessaron*. Il primo criterio si basa sulla circostanza che alcune lezioni del *Diatessaron* avranno sicuramente contemplato svariate omissioni rispetto al testo canonico, sfortunatamente tale argomento *e silentio* non facilmente può essere

²⁸ W.L. PETERSEN, *Textual Evidence of Tatian's Dependence upon Justin's ΑΠΟΜΝΗΜΟΝΕΥΜΑΤΑ*, NTS 36 (1990) 512-534.

²⁹ J. JOOSTEN, *La tradition syriaque...*, cit., 263-264.

³⁰ PETERSEN, *Tatian's Diatessaron...*, cit., 357-425. Prima di Petersen altri studiosi avevano dato delle coordinate che sono state riprese e ampliate da Petersen, vd. *ibid.* 357-359.

³¹ *Ibid.* 378-425.

³² *Ibid.* 369.

utilizzato come prova principale nella ricostruzione di una lezione del *Diatessaron* ma si costituisce piuttosto come prova accessoria di cui servirsi solamente in concomitanza con altre prove di prim'ordine³³.

Un secondo punto di criticità è quello delle corrispondenze di minor importanza quali, ad esempio, l'inserimento di una congiunzione all'inizio della frase o la sostituzione di nomi propri con pronomi: anche questo tipo di prove non può essere annoverato tra gli elementi principali per ricostruire una lezione del *Diatessaron*³⁴.

Ancora si deve porre particolare attenzione alle peculiarità grammaticali e sintattiche delle differenti lingue dei testimoni del *Diatessaron*: lo studioso ne dovrà tenere conto per non creare paralleli che invece potrebbero avere una differente spiegazione³⁵.

Il testo del *Diatessaron* ha inoltre una peculiarità importante: l'armonia di Taziano avrebbe infatti forti legami con un particolare tipo testuale neotestamentario, il cosiddetto 'testo occidentale'.

Il 'testo occidentale' del Nuovo Testamento è una versione ricostruita, una ipotesi di lavoro mai esistita in un singolo archetipo. Gli studiosi individuano questo tipo testuale in alcuni codici e manoscritti quali il *Codex Bezae*, i manoscritti della *Vetus Latina*, i manoscritti *Curetoniano* e *Sinaitico* che riportano le versioni della *Vetus Syra*, ed anche nel *Diatessaron*. Questi testi condividono infatti un numero di varianti, interpolazioni e non-interpolazioni che differiscono quasi completamente dal 'testo alessandrino'. Proprio per tale ragione il nostro interesse non deve essere rivolto ai soli testimoni del *Diatessaron*, ma si deve estendere oltre per comprendere nell'analisi anche quelle versioni evangeliche che mostrano tali caratteristiche al fine di una maggiore comprensione e di una ricostruzione più accurata del testo del *Diatessaron*.

In quest'ottica tuttavia si pone un ulteriore problema per una ricerca già di per sé complessa: se una stessa variante che diatessarica si trova anche nella *Vetus Latina*, o nella *Vetus Syra*, allora è anche possibile che proprio da qui i testimoni del *Diatessaron* la abbiano ricavata. Si può tuttavia fare una obiezione: se tale lezione del *Diatessaron* si trova sia nei testimoni orientali, che in quelli occidentali e così pure nella *Vetus Syra* o nella *Vetus Latina* (o in entrambe) ciò non si può escludere necessariamente la probabilità che la lezione sia genuinamente appartenente al *Diatessaron*.

Aggiungiamo infine una ulteriore obiezione che riguarda le cosiddette 'lezioni minori': se, ad esempio, troviamo una stessa congiunzione in più testimoni appartenenti ad ambedue le tradizioni testuali del *Diatessaron* cioè, lo stesso, non inficia necessariamente la possibilità che essa fosse stata una lezione contenuta nel *Diatessaron* di Taziano.

Diatessaron e Vangelo di Tommaso: storia della ricerca

Prima di addentrarci nell'analisi vera e propria dei paralleli tra il *Vangelo di Tommaso* e il *Diatessaron* si deve procedere facendo il punto sullo stato della ricerca: il controverso argomento è stato difatti notevolmente dibattuto a causa delle difficoltà intrinseche al testo del *Diatessaron*.

Molto presto infatti si sono sottolineati i legami tra questi due scritti: già a partire dalla scoperta del codice completo del *Vangelo di Tommaso* sono emerse le affinità tra le due opere. E non solo l'attenzione su questo punto si è dimostrata immediatamente viva ma essa continua a ridestare l'interesse degli studiosi.

³³ *Ibid.* 359-360.

³⁴ *Ibid.* 360-361.

³⁵ Tali criteri sono sembrati troppo restrittivi e perciò sono stati criticati, Petersen condivide le critiche, ma sostiene anche che appare meglio iniziare con criteri con criteri che sembrano troppo restrittivi, piuttosto che il contrario; vd. PETERSEN, *Tatian's Diatessaron...*, cit. 375-377.

Chi per primo ha dato prova di questi rapporti è stato G. Quispel a pochi anni di distanza dalla prima edizione critica del *Vangelo di Tommaso* cui anch'egli ha collaborato³⁶. La produzione di Quispel sull'argomento si è andata accrescendo di anno in anno e consiste soprattutto in una serie di articoli volti ad indagare i paralleli del vangelo apocrifo con i vari scritti della letteratura cristiana antica³⁷. Attraverso i suoi primi studi Quispel ha anche cercato di dare un contesto all'enigmatica raccolta di detti proveniente da Nag Hammadi per collocarla in un determinato ambiente religioso e culturale³⁸. Nel suo primo lavoro sull'argomento, pubblicato a due anni di distanza dalla comparsa dell'edizione del *Vangelo di Tommaso*, lo studioso ha analizzato e messo in parallelo le varianti (nel rispetto della tradizione canonica) di questo vangelo con alcune lezioni tratte dai vari testimoni del *Diatessaron*³⁹. Dall'esame di tali paralleli Quispel giunse alla conclusione che il *Vangelo di Tommaso* e il *Diatessaron* devono aver in qualche modo condiviso una medesima tradizione testuale⁴⁰. Questi paralleli inizialmente individuati sarebbero da ascrivere, secondo lo studioso, all'utilizzo di una medesima tradizione testuale piuttosto che ad una dipendenza diretta di un testo nei confronti di un altro. Nel *Vangelo di Tommaso* mancherebbe infatti la tendenza armonizzatrice tipica del *Diatessaron* e quest'ultimo (ovvero i suoi testimoni) d'altra parte sarebbe invece privo di tutti quei *logoi* extracanonici così tipici di *Ev.Th*. E tale tradizione testuale comune sarebbe da identificare, a parere dello studioso, in un vangelo giudeocristiano: Quispel a tale proposito e a più riprese indicò il *Vangelo secondo gli Ebrei*, opera che alcuni scrittori antichi identificano come un vangelo aramaico⁴¹. Che i due vangeli avessero avuto in un qualche momento della loro storia una fonte comune fu sempre opinione dello studioso olandese; egli continuò a sostenerlo anche in ulteriori

³⁶ *The Gospel According to Thomas*, a c. di A. GUILLAUMONT – H.C. PUECH – G. QUISPEL – W. TILL – Y. ABD AL MASIH, San Francisco 1959.

³⁷ G. QUISPEL, *The Gospel of Thomas...*, cit.; ID., *L'Évangile selon Thomas...*, cit.; ID., *Some Remarks on the Gospel of Thomas*, NTS 5 (1958-59) 276-90; ID., *L'Évangile selon Thomas et le Diatessaron*, VigChr 13 (1959) 87-117; ID., *L'Évangile selon Thomas et les origines de l'ascèse chrétienne*, in *Aspects du judéo-christianisme*, Paris 1964, 31-53; ID., *The Syrian Thomas and the Syrian Macarius*, VigChr 18 (1964) 226-35; ID., *The 'Gospel of Thomas' and the 'Gospel of the Hebrews'*, cit.; ID., *The Diatessaron and the Historical Jesus*, SMSR 38 (1967) 463-472; ID., *The Gospel of Thomas Revisited*, cit.; ID., *Gnosis and the New Sayings of Jesus*, in *Gnostic Studies II*, Leiden 1975, 180-209.

³⁸ Quispel infatti non è mai stato nel novero di quegli studiosi che hanno per lungo tempo visto nel *Vangelo di Tommaso* un testo prettamente gnostico, ma ha anzi cercato di dare un contesto diverso alla raccolta.

³⁹ G. QUISPEL, *The Gospel of Thomas...*, cit.

⁴⁰ Egli porta prove a favore della sua tesi tenendo in considerazione anche altri testi (oltre ai testimoni del *Diatessaron*) che avrebbero tutti alcune tradizioni comuni con il *Vangelo di Tommaso* (tra gli altri il corpus *Pseudo-clementino*, il *Vangelo degli Ebrei*, il *Vangelo dei Nazareni*, le *Dimostrazioni* di Afraate).

⁴¹ Quispel individua in un primo momento questa fonte comune nel *Vangelo degli Ebrei*, in seguito però esita su questa sua antica ipotesi (*The Gospel of Thomas Revisited*, cit., 227) ammettendo di non poter essere così specifico ma di poter comunque affermare che una delle fonti del *Vangelo di Tommaso* sarebbe un vangelo apocrifo del secondo secolo e non, come vorrebbe Koester, un proto-Q datato al primo secolo, del quale sostiene di non trovare alcuna traccia.

studi successivi⁴² identificando questa comune tradizione in un racconto evangelico indipendente ovvero una fonte orale viva ad Edessa ma proveniente dai Giudeo-Cristiani di Palestina⁴³.

Quispel perdurò nella suo convincimento che la quinta fonte di Taziano fosse un vangelo giudeo cristiano scritto probabilmente in aramaico che avrebbe preservato in forma «più vicina all'originale» le parole di Gesù rispetto alla tradizione canonica; egli ne rimase ugualmente convinto nonostante le numerose critiche che gli vennero indirizzate. Gli scritti di Quispel furono difatti criticati su vari fronti: se ne discuteva principalmente l'idea che la fonte comune al *Diatessaron* e al *Vangelo di Tommaso* fosse stato un vangelo giudaico extracanonico, ipotizzando che le lezioni devianti dal testo canonico potessero essere più semplicemente giustificate dalla dipendenza di una delle due opere nei confronti dell'altra. Alcuni studiosi inoltre fecero problema riguardo la lingua ipotizzata da Quispel per questo documento comune (l'aramaico), così come riguardo la pretesa di maggiore antichità della tradizione in essa contenuta.

A.F.J. Klijn, ad esempio, in seguito ad attenta revisione del lavoro di Quispel giunse alla conclusione che le lezioni extracanoniche comuni ai due scritti si sarebbero potute ritrovare in quell'epoca nello stesso testo dei medesimi vangeli canonici (da cui in seguito sarebbero state espunte⁴⁴) e che i vangeli contenenti queste lezioni extracanoniche provenissero dall'area siriana⁴⁵.

Altri studiosi hanno invece ipotizzato, a spiegarne il legame, una dipendenza diretta tra i due testi: del *Diatessaron* dal *Vangelo di Tommaso* nell'opinione di alcuni; il contrario secondo il parere di altri. Sostenitore della prima delle due posizioni è stato J.É. Ménard⁴⁶ autore di un commento a *Ev.Th.*, della seconda invece i maggiori difensori sono stati T. Baarda⁴⁷ e H. Drijvers⁴⁸.

Secondo Ménard infatti meno complicato sarebbe ammettere l'ipotesi di un vangelo apocrifo, da identificare in *Ev.Th.*, alla base del *Diatessaron*, tanto più che il *Vangelo di Tommaso* mostra alcuni legami con l'ambiente semitico in generale e siriano in particolare⁴⁹. A tale ipotesi di Ménard si potrebbe tuttavia obiettare che il *Diatessaron* contiene materiale extracanonico che non compare in Tommaso (bisognerebbe ipotizzare quindi altre tradizioni per spiegarlo) e che viceversa non sono presenti nell'armonia di Taziano i *logoi* extracanonici tipici del *Vangelo di Tommaso*.

L'opinione contraria è stata invece sostenuta da Baarda il quale ne ha voluto dare prova fornendo una lista di paralleli puntuali tra Tommaso, testimoni evangelici greci, latini, siriani e *Diatessaron*⁵⁰. E proprio grazie a questa lista sono emersi numerosi paralleli consistenti in lezioni comuni che accomunano *Ev.Th.* e la tradizione testuale siriana. Baarda procede pertanto situando tale vangelo

⁴² Quali, ad esempio ID., *L'Évangile selon Thomas et le Diatessaron*, cit.; ID., *L'Évangile selon Thomas*, cit.; ID., *L'Évangile selon Thomas et le 'Texte Occidentale' du Nouveau Testament*, Vig. Chr. 14 (1960) 204-215; ID., *The Gospel of Thomas and the Western Text: A Reappraisal*, in *Gnostic Studies II*, cit., 56-69; ID., *Der Heliand und das Tomasevangelium*, VigChr 16 (1962) 121-153, riedito in *Gnostic Studies II*, cit., 70-97.

⁴³ ID., *The Diatessaron...*, cit.; 463-472; ID., *L'Évangile selon Thomas et le 'Texte Occidentale'...*, cit.; ID., *The Gospel of Thomas and the Western Text...*, cit.; ID., *Der Heliand...*, cit..

⁴⁴ A.F.J. KLIJN, *A Survey of the Research into the Western Text of Gospel and Acts*, vol. II, Leiden 1969, 8-16.

⁴⁵ *Ibid.* 15.

⁴⁶ J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Thomas*, Leiden 1975.

⁴⁷ T. BAARDA, *Early Transmission of Words of Jesus. Thomas, Tatian and the Text of the New Testament*, Amsterdam 1983, 49.

⁴⁸ H.J.W. DRIJVERS, *Facts and Problems in Early Syriac-Speaking Christianity*, SecCen 2 (1982) 157-175, qui vd. 173.

⁴⁹ *L'Évangile selon Thomas...*, cit., 22-23.

⁵⁰ BAARDA, *cit.*, 37-49.

extra-canonico in un rapporto di relazione con un «certo tipo di testo occidentale diffuso in Siria»⁵¹. E in tal modo si pongono i presupposti per affermare una contiguità tra *Diatessaron* e *Vangelo di Tommaso*, confermata tra l'altro dalla quinta colonna del suo schema in cui vengono incasellate le lezioni appartenenti alla tradizione diatessarica. Ciò che lo studioso sottolinea è che in più di 130 casi in cui il *Vangelo di Tommaso* mostra una variante, questa medesima variante si ritrova anche in uno o più testimoni del *Diatessaron*. Se, continua Baarda, il *Vangelo di Tommaso* (di cui non conosciamo con certezza la datazione) dipende da un testo evangelico siriano e se Taziano ha scritto la sua armonia proprio in questo dialetto dell'aramaico, allora la conclusione è che potrebbe proprio essere l'armonia evangelica di Taziano a stare alla base del testo (siriano) del *Vangelo di Tommaso*⁵². A porre un notevole ostacolo a tale minuziosa ricostruzione filologica stanno tuttavia i frammenti papiracei greci che ci riportano alcuni brani del *Vangelo di Tommaso*: P. Oxy 1, per ragioni paleografiche, è difatti databile già all'inizio del III secolo; il *Diatessaron* sarebbe invece stato composto tra il 170 e il 175. Stando a questa ipotesi, quindi, il *Vangelo di Tommaso* in un breve lasso di tempo quantificabile in pochi anni sarebbe stato dapprima composto in siriano, poi tradotto in greco e quindi rapidamente diffuso e proprio tale rapidità sembra essere uno dei punti deboli di questa ricostruzione. Altro punto debole sarebbe inoltre la mancanza in *Ev. Th.* di quei tratti che giustificerebbero una influenza diretta del *Diatessaron* quali, ad esempio, la marcata tendenza all'armonizzazione delle pericopi evangeliche.

Il dibattito sulla questione si è mantenuto vivace, in anni recenti, soprattutto grazie a due studiosi nordamericani i quali sostengono tesi in buona misura fra loro opposte. N. Perrin per primo ha proposto le sue idee in un libro chiamato per l'appunto *Thomas and Tatian: The Relationship between the Gospel of Thomas and the Diatessaron*⁵³ e in una serie di successivi articoli⁵⁴. Qui Perrin costruisce la sua ipotesi operando una ricostruzione in lingua siriana di un ipotetico testo del *Vangelo di Tommaso*⁵⁵. Lo studioso intende dimostrare, a partire dalla sua ricostruzione, come i 114 detti del *Vangelo di Tommaso* sarebbero collegati l'un l'altro tramite una serie di 'parole-cerniera'. E proprio in queste *catchwords*, portate alla luce solo attraverso la retroversione in siriano del testo copto, lo studioso troverebbe il tanto agognato criterio ordinatore della raccolta tommasina. La conclusione che ne trae è che la composizione di *Ev. Th.* non sarebbe avvenuta in greco né in copto, ma bensì in lingua siriana. Nei *logoi* di questa sua versione di *Ev. Th.* ricostruita in lingua siriana Nicholas Perrin riesce inoltre a scorgere numerosi paralleli con il testo dell'armonia di Taziano giungendo di qui a concludere una datazione tarda per *Ev. Th.* (ultimo quarto del secondo secolo) e un suo rapporto di dipendenza rispetto all'armonia di Taziano⁵⁶.

Di altro e opposto avviso è invece April DeConick, autrice di due importanti monografie che hanno l'ambizioso intento di ricostruire l'originale di *Ev. Th.* Le due opere sono strettamente legate l'una all'altra e fanno parte del medesimo progetto, articolatosi in due volumi. Nella prima di esse la studiosa pone le basi concettuali della sua ricostruzione facendo importanti ipotesi sui vari stadi di

⁵¹ *Ibid.* 48.

⁵² *Ibid.* 49.

⁵³ N. PERRIN, *Thomas and Tatian: The Relationship between the Gospel of Thomas and the Diatessaron*, Leiden 2002.

⁵⁴ N. PERRIN, *NHC II,2 and the Oxyrhynchus Fragments (P.Oxy 1, 654, 655): Overlooked Evidence for a Syriac Gospel of Thomas*, *Vig. Chr.* 58 (2004) 138-51; ID., *Thomas: The Fifth Gospel?*, *JETS* 49 (2006) 67-80.

⁵⁵ PERRIN, *Thomas and Tatian...*, cit., 57-155.

⁵⁶ *Ibid.* 191-196.

sviluppo del testo. Il secondo volume invece è soprattutto uno strumento di lavoro in cui nel commento di ogni *logos* si cercano di portare prove delle teorie formulate nel primo volume⁵⁷. A partire da una prima sezione dedicata alla costruzione e definizione del suo metodo, DeConick ricava un nuovo approccio al testo di Tommaso: secondo la studiosa il vangelo, nella forma in cui lo conosciamo, si sarebbe formato grazie a diversi strati di materiale aggregatisi nel corso del tempo attorno ad un nucleo evangelico più antico secondo il modello di un 'rolling corpus', una inclusione continua di nuovi strati testuali. Il nuovo materiale sarebbe stato introdotto e fuso con il vecchio nel corso delle esecuzioni orali del vangelo per fornire una reinterpretazione del nucleo evangelico originario⁵⁸.

Secondo l'autrice i detti di questo *kernel gospel* non sarebbero stati disposti alla rinfusa, ma piuttosto sarebbero stati ordinati in cinque discorsi secondo un principio tematico ed una precisa strategia retorica.

Le diverse parti di *Ev.Th.* tradirebbero così provenienze geografiche differenti; se per il nucleo si indica Gerusalemme, il discorso teologico individuabile nelle aggiunte farebbe invece propendere piuttosto per Alessandria d'Egitto e la Siria⁵⁹. Anche in Siria infatti il *Vangelo di Tommaso* sarebbe stato reinterpretato e riutilizzato in modo tale da aggiornare il contenuto in vista di una riattualizzazione⁶⁰, subendo di conseguenza l'influenza della teologia ascetica così tipica del primo cristianesimo siriano.

Le tesi espresse dalla studiosa nordamericana sono tanto innovative quanto controverse e sono state subito seguite dalle risposte dei critici, in particolare di Perrin che vi si pone in netto contrasto⁶¹.

Un testo così enigmatico ha dato quindi esito alle conclusioni più diverse sia riguardo la sua origine sia rispetto ai suoi rapporti con gli altri testi del cristianesimo nascente.

Poiché, come visto sopra, le conclusioni a cui sono giunti gli studiosi riguardo ai rapporti tra *Ev.Th.* e *Diatessaron* sono, a volte, sensibilmente distanti tra di loro, porremo, quale giudice, l'analisi testuale esaminando cioè i paralleli tra i due testi, messi a confronto con la tradizione canonica, per cercare di far luce sulla complessa struttura dei rapporti reciproci.

La relazione tra Vangelo di Tommaso e Diatessaron

Una piccola nota appare qui doverosa accingendoci a spiegare i modi della nostra ricerca: date tutte le premesse fatte sopra sarebbe un errore metodologico parlare di ricezione del *Vangelo di Tommaso* da parte del *Diatessaron*, o anche viceversa. La loro relazione reciproca non è, difatti, chiarita a sufficienza e l'utilizzo di tale termine implicherebbe di qui una ben determinata presa di posizione che non è intenzione nostra assumere. Preferibile quindi parlare di un 'rapporto' tra i due testi, di una 'relazione', ma non di dipendenza di uno nei rispetti dell'altro.

Infine un ultimo appunto: gli esempi di analisi che seguiranno saranno basati sulle corrispondenze individuate da Quispel e Baarda e riportati nelle loro liste⁶². Tali corrispondenze verranno poste al

⁵⁷ A.D. DECONICK, *Recovering the Original Gospel of Thomas: A History of the Gospel and its Growth*, London 2005; EAD., *The Original Gospel of Thomas in Translation, with a Commentary and New English Translation of the Complete Gospel*, London 2006.

⁵⁸ DECONICK, *Recovering...*, cit., 1-97.

⁵⁹ *Ibid.* 113- 237.

⁶⁰ *Ibid.* 85-97; 159-174.

⁶¹ Cf. N. PERRIN, *Thomas: the Other Gospel*, Louisville 2007 [trad. it: *Tommaso, l'altro vangelo*, a c. di F. DALLA VECCHIA, Brescia 2008].

⁶² QUISPEL, *Tatian and the Gospel of Thomas...*, cit.; BAARDA, *Early Transmission ...*, cit., 37-49.

vaglio critico seguendo il metodo elaborato da Petersen, sopra esposto nelle sue fondamentali linee guida.

Ev.Th. 8,1-3

(1) αγω πεχαχ χε επρωμε τῆτων αγλωζε ῥῥμῆζητ παει ῆταζνγχε ῆτεχαβω
εθαλασσα αχσωκ ῆμῆε εζραι ζῆ θαλασσα εσμεζ ῆτβτ ῆκῆγει (2) ῆζραι ῆζητῆγ αχζε
αγνῆε ῆτβτ ενανῆγ ῆσι πῆγωζε ῥῥμῆζητ (3) αγνῆγχε ῆνκῆγει τηρῆγ ῆτβτ εβῆ
ε(πε)χτ εθαλασσα αχσωτπ ῆπῆε ῆτβτ χωριζιζε

1. Ed egli disse: l'uomo è simile ad un pescatore saggio che gettò la sua rete nel mare, e la ritirò dal mare piena di pesci piccoli; 2 tra questi il pescatore saggio trovò un pesce grosso e bello, 3 egli rigettò tutti i pesci piccoli in mare e scelse quello grosso senza esitazione.

Mt 13,47-50

47. Πάλιν ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν σαγήνη βληθείση εἰς τὴν θάλασσαν καὶ ἐκ παντὸς γένους συναγαγούση 48. ἦν ὅτε ἐπληρώθη ἀναβιβάσαντες ἐπὶ τὸν αἰγιαλὸν καὶ καθίσαντες συνέλεξαν τὰ κατὰ εἰς ἄγγη, τὰ δὲ σαπρὰ ἔξω ἔβαλον.

49. οὕτως ἔσται ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος· ἐξελεύσονται οἱ ἄγγελοι καὶ ἀφοριοῦσιν τοὺς πονηροὺς ἐκ μέσου τῶν δικαίων 50. καὶ βαλοῦσιν αὐτοὺς εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρός· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.

47. Ancora, il regno dei cieli è simile a una rete gettata nel mare, e che raccoglie da ogni genere (di pesci).

48. Quando questa è piena, la tirano su fino a riva, si mettono a sedere, raggruppano quelli buoni nei canestri e gettano via i cattivi. 49. Così sarà alla fine del mondo. Verranno gli angeli e separeranno i cattivi dai buoni 50. e li getteranno nella fornace ardente, lì sarà pianto e stridore di denti.

<i>Ev.Th. 8</i>	<i>Mt 13,47-50</i>	<i>Diatessaron</i>	Varianti di <i>Mt 13,47-50</i>
αγῆγωζε ῥῥμῆζητ ad un pescatore saggio	σαγήνη βληθείση senna gettata	<i>that man an sêo innan segina uuirpit</i> (l'attività di qualcuno che nel mare getta la sua senna ⁶³ ; <i>Heliand</i> ⁶⁴) <i>quia misit eam</i> (Efrem, <i>Commento al Diatessaron</i> , arm ⁶⁵)	<p>ܐܓܘܓܘܙܐ ܪܪܡܗܝܙܗܬ ܐܘܪܝܢܐ ܕܥܘܪܝܢܐ (i pesci deboli il pescatore li getta fuori; Afraate, <i>Demonstrations</i> XIV,47⁶⁶)</p> <p>ܡܫܐ ܡܢ ܐܘܪܝܢܐ ܐܘܪܝܢܐ ܐܘܪܝܢܐ (il pescatore che getta la sua rete nel mare del mondo; Filosseno, <i>Omelie</i> I,9⁶⁷) ἀνθρώπων σαγήνην...βεβληκότι (un uomo che getta la senna; Clemente, <i>Stromati</i> VI,II,95,3⁶⁸)</p>

⁶³ Ampia rete da parata simile al tramaglio, particolarmente adatta per la cattura dei pesci che si muovono in banco. Si è scelto qui di utilizzare questo termine per mantenersi il più possibile vicini all'originale *segina*, e nel contempo differenziarlo dal più generico *fisknet*, 'rete da pesca', che compare di seguito.

⁶⁴ *Heliand*, a c. di E. SEEVERS, Halle 1878, 181.

⁶⁵ *Commentaire de l'Évangile concordant, version arménienne*, cit., III-112.

<p>παει ν̄ταζν̄ϳχε ν̄τεϳαβω che gettò la sua rete</p>	<p>σαγήνη βληθείση senna gettata</p>	<p>quia misit eam (Efreem, <i>Commento al Diatessaron</i>, arm) <i>segina uuirpit</i> (gettò la senna; <i>Heliand</i>)</p>	<p>ἀνθρώπῳ σαγήνην...βεβληκότι (a un uomo che getta la senna; Clemente, <i>Stromati</i> VI,11,95,3)</p>
<p>αϳαωκ̄ ν̄μ̄ϳ εϳρᾱι egli la ritirò</p>	<p>συναγαγούση che raccoglie</p>	<p>educunt (Efreem, <i>Commento al Diatessaron</i>, arm) tirano (<i>Diatessaron persiano</i>⁶⁹) <i>trassero</i> (<i>Diatessaron toscano</i>⁷⁰) ils le monterent (<i>Diatessaron arabo</i>⁷¹) <i>trekkense ut</i> (trassero fuori; <i>Diatessaron olandese</i>⁷²) <i>tiuhid</i> (trassero; <i>Heliand</i>)</p>	<p>ἄνασσον δδλν̄ ϳτ̄ ϳαο κ̄ν̄ ;ϳαω δ (e quando fu piena, la tirarono sulla riva del mare; <i>Syr</i>^{CP}) ἄνατ̄ρ̄ ϳτ̄ ἄναδλν̄ ϳ κ̄ν̄ ;ϳαωδ (quando la riempirono, la trassero sulla riva del mare; <i>Syr</i>^S)</p>
<p>εϳμεϳ ν̄τ̄βτ̄ ν̄κ̄ϳϳει (piena di pesci piccoli)</p>	<p>καὶ ἐκ παντὸς γένους (da ogni genere)</p>	<p>piena di pesci (<i>Diatessaron persiano</i>) <i>vol</i> (piena; <i>Diatessaron olandese</i>) <i>plena</i> (<i>Diatessaron veneto</i>⁷³)</p>	
<p>εϳμεϳ ν̄τ̄βτ̄ ν̄κ̄ϳϳει (piena di <u>pesci piccoli</u>)</p>	<p>καὶ ἐκ παντὸς γένους (da ogni genere)</p>	<p><i>van alrehan de maniren van veschen</i> (ogni sorta di pesci; <i>Diatessaron olandese</i>) <i>de oni generation de pesce</i> (<i>Diatessaron veneto</i>) <i>figo</i> (pesci; <i>Alto tedesco antico</i>⁷⁴) <i>animali del mare</i> (<i>Diatessaron persiano</i>) <i>pesci</i> (<i>Diatessaron toscano</i>) <i>piscium</i> (<i>Codex Sangallensis</i>⁷⁵)</p>	

⁶⁶ PS I/1, 717,18-19.

⁶⁷ *The Discourses of Philoxenus, Bishop of Mabbôgh*, I-II, a c. di E.A. WALLIS BUDGE, London 1893-94, vol. I, 9.

⁶⁸ Testo greco in Clément d'Alexandrie, *Les stromates*, a c. di P. DESCOURTIEUX (SC 446), Paris 1999, 250.

⁶⁹ *Diatessaron persiano*, cit., 221.223.

⁷⁰ *Diatessaron in volgare*, cit., 253.

⁷¹ *Diatessaron de Tatién*, cit., 153.

⁷² *The Liège Diatessaron...*, cit., 180-181.

⁷³ *Diatessaron in volgare*, cit., 67.

⁷⁴ *Tatian. Lateinisch und altdeutsch mit ausführlichem Glossar*, a c. di E. SIEVERS, Paderborn 1872, XXV,2,101.

⁷⁵ *Ibidem*.

ⲁⲮⲨⲔ ⲛⲧⲃⲧ ⲉⲛⲁⲛⲓⲮⲉ (un pesce grande e buono)	τὰ καλὰ (i buoni)	<i>li grandi e li buoni (Diatessaron veneto)</i>	
ⲉⲓⲛⲉⲥⲏⲧ ⲉⲑⲁⲗⲗⲁⲥⲥⲁ (dentro nel mare)		<i>an uuīdan uuāg (nelle selvagge onde; Heliand)</i>	εἰς τὸν βυθὸν (nel mare; Pseudo- Macario, <i>Omēlie</i> IV 29,15 ⁷⁶)
ⲁⲥⲈⲨⲓⲛⲓ (scelse)	συνέλεξαν (raggruppano)	<i>kisen ut (scelgono; Diatessaron olandese)</i> <i>scelsero (Diatessaron toscano)</i> <i>arlāsun (scelsero; Alto tedesco antico)</i> <i>elegerunt (Diatessaron latino)</i> <i>sceglievano (Diatessaron persiano)</i> <i>pour choisir (Diatessaron arabo)</i> <i>ad eligendum (Efrem, Commento al Diatessaron, arm)</i>	ⲉⲗⲉⲓⲣⲟⲛⲧ (scelsero; Syr ^{SCP}) <i>elegerunt (Vetus latina; Vulgata)</i> τὴν ἐκλογὴν τῶν ἀμεινόνων ποιουμένων (compie una cernita dei migliori; Clemente, <i>Stromati</i> VI 11,95,3) ⲉⲗⲉⲓⲣⲟⲛⲧ ⲉⲑⲁⲗⲗⲁⲥⲥⲁ (sceglie i pesci buoni Filosseno, <i>Omēlie</i> I 9)

La similitudine che si trova in *Ev. Th.* 8 descrive un momento di pesca, scena quotidiana per gli uomini del tempo di Gesù. Un racconto simile, in forma di parabola, si trova in Matteo 13,47-48, dove si intende descrivere il «regno dei cieli» (ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν) tramite il paragone della pesca. I riferimenti della parabola mattea sono di chiaro stampo escatologico, ciò ci viene adeguatamente illustrato dalle pericopi successive poste a completamento e commento di essa. Il passo di Matteo viene quindi esemplificando ciò che accadrà nell'ora del giudizio finale: così come i pescatori dividono il pescato tenendo i pesci buoni e gettando via i cattivi, anche gli angeli nell'ora del giudizio finale avranno il compito di dividere gli uomini tra coloro che si sono mostrati degni e coloro che invece non hanno raggiunto tale stato. Ma a differenza di quanto narrato nel vangelo canonico, nel *logos* tommasino il passo non è affatto centrato sul regno, bensì sull'uomo (ⲡⲠⲠⲟⲙⲉ): egli viene paragonato ad un 'pescatore saggio' (ⲁⲮⲓⲮⲟⲩⲉ ⲡⲠⲙⲛⲉⲥⲏⲧ) il quale 'ha gettato la sua rete nel mare' (ⲛⲧⲁⲛⲓⲮⲉ ⲛⲧⲉⲩⲁⲃⲱ ⲉⲑⲁⲗⲗⲁⲥⲥⲁ). Diverse le soluzioni avanzate per risolvere questo punto: si è infatti proposto di sostituire il termine 'uomo' con 'regno'⁷⁷, cambio che, secondo alcuni, conferirebbe maggior senso al passo tommasino oppure di interpretare il sostantivo 'uomo' intendendolo come un riferimento gesuano⁷⁸.

A rendere distinte ulteriormente le due versioni sta anche l'atto della scelta dei pesci: in *Ev. Th.* ad essere tenuto è solo «un pesce grande e buono» (ⲁⲮⲨⲔ ⲛⲧⲃⲧ ⲉⲛⲁⲛⲓⲮⲉ), trovato in mezzo ai molti «piccoli» (ⲛⲕⲓⲮⲉⲓ) i quali invece sono restituiti al mare; in *Ev. Mt.* si parla invece al plurale di «quelli buoni» (τὰ καλὰ) che vengono posti «nei canestri» (εἰς ἄγγη) mentre «i cattivi» (τὰ δὲ σαπρὰ) vengono «gettati via» (ἔξω ἔβαλον).

⁷⁶ GCS 55/1, 69.

⁷⁷ S. DAVIES, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*, Seabury, New York 1983, 9; cf. anche T. BAARDA, *Essays on the Diatessaron*, Kampen 1994, 241-262; 243-244.

⁷⁸ G. QUIPEL, *Der Heliand...*, cit., 95-96.

Alcuni commentatori, a ragione di queste dissomiglianze, credono addirittura si tratti di parabole diverse, ritenendo le somiglianze da ascrivere meramente ad una comunanza di immagini e metafore⁷⁹.

Che un simile racconto circolasse in antichità ci è per di più testimoniato dall'esistenza di una favola di Esopo dalle molte affinità con il passo evangelico:

Ἀλιεὺς σαγήνην ἦν νεωστὶ βεβλήκει
ἀνείλετ' ὄψου δ' ἔτυχε ποικίλου πλήρης.
τῶν δ' ἰχθύων ὁ λεπτός εἰς βυθὸν φεύγων
ὑπέξεδυνε δικτύου πολυτρήτου,
ὁ μέγας δ' ἀγρευθεὶς εἰς τὸ πλοῖον ἠπλώθη.
Σωτήριόν πῶς ἐστι καὶ κακῶν ἕξω
τὸ μικρὸν εἶναι· τὸν μέγαν δὲ τῆ δόξῃ
σπανίως ἴδοις ἂν ἐκφυγόντα κινδύνους⁸⁰.

Un pescatore tirò su una rete che aveva appena gettato.

Accadde che essa fosse piena di una varietà di pesci

Il piccolo fuggì in profondità

Sfuggendo dalla rete porosa

Il grande invece fu catturato e finì steso sulla nave.

Il modo per salvarsi e stare fuori dai mali

È essere piccolo, il grande nella reputazione

Raramente vedrai scampare dai pericoli

Il confronto tra questo μύθος esopico e il passo extracanonico risulta in effetti produttivo dal punto di vista dei paralleli testuali, la comparazione tra questi due testi, sotto alcuni aspetti, mette in rilievo un grado di affinità maggiore rispetto al confronto tra i due vangeli. Nella favola di Esopo infatti si menziona esplicitamente il pescatore che trae la rete dal mare e le due qualità di pesci, piccoli e grande e non, alla maniera di Matteo, buoni i cattivi (ma quest'ultima può essere una interpretazione teologica del testo matteaiano).

Ma ritornando alla ben più ampia questione dell'indipendenza del *Vangelo di Tommaso* dai canonici l'ottavo *logos* gioca, secondo Quispel, un ruolo sostanziale. Allo scopo di dimostrare lo *status* precanonico ed extracanonico della versione tommasina lo studioso olandese si trova a ricorrere proprio al *Diatessaron* in cui, come abbiamo già visto, egli scorge l'influenza di fonti giudeo-cristiane⁸¹.

Per ricostruire il testo dell'armonia di Taziano Gilles Quispel si avvale delle versioni della parabola contenute nelle opere di Filosseno, Afraate ed Efrem per il ramo orientale, nel poema epico *Heliand* e nel *Diatessaron veneto* per il ramo occidentale. Le ipotesi di ricostruzione del testo avanzate da

⁷⁹ Vedi, da ultimo, l'attento esame della questione che si trova in un articolo a cura di S.J. Patterson secondo il cui giudizio si tratterebbe della stessa parabola, originariamente incentrata sul Regno d Dio, che poi sarebbe stata interpretata in maniera differente dai nostri due testimoni; vedi S.J. PATTERSON, *The Parable of the Catch of Fish: A Brief History (On Matthew 13:47-50 and Gospel of Thom 8)*, in *L'Évangile selon Thomas et les textes de Nag Hammadi. Traditions et convergences. Actes du colloque tenu à Québec du 29 au 31 mai 2003*, a c. di L. PAINCHAUD - P.-H. POIRIER Laval/Louvain - Paris 2007, 363-76.

⁸⁰ *Aesopica*, a c. di B.E. PERRY, Baltimore, 1952, I, 282.431.

⁸¹ Per una disamina della questione, vd. QUISPEL, *Der Heliand...*, cit., 95; ID., *Het Evangelie van Thomas en de Nederlanden*, Amsterdam - Brussels 1971, 121, con alcune differenze in ID., *Tatian and the Gospel of Thomas...*, cit., 98.105; le differenze sono poste tra parentesi.

Quispel si scontrano tuttavia con le forti critiche avanzate da Tjitze Baarda che ha analizzato ad uno ad uno i testimoni del *Diatessaron*⁸².

Ma veniamo ora allo scopo precipuo dell'analisi ossia la ricerca di possibili echi del *Vangelo di Tommaso* nel *Diatessaron*. Nonostante la prima rilevante differenza tra i due passi stia già nel primo termine di paragone: 'l'uomo' in *Ev.Th.* e 'il regno dei cieli' in Matteo, nessun altro testo, se escludiamo la favola di Esopo, reca traccia della lezione tommasina.

Il primo parallelo tra *Ev.Th.* e la tradizione diatessarica riguarda invece il secondo termine di paragone che in Tommaso è il 'pescatore' e in Matteo è la 'rete'. Al pari di Tommaso il poema epico *Heliand* riporta la lezione *that man*⁸³, e anche nel commento di Efrem con l'espressione 'quia misit eam' ci si riferisce chiaramente ad un soggetto animato, piuttosto che alla rete matteana. Anche nelle *Dimostrazioni* di Afraate si possono ritrovare echi della medesima lezione, posta però in una frase dove la formulazione è nettamente differente:

ܐܦܪܐܬܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ

I pesci indeboliti il pescatore li getta fuori.

Qui infatti il saggio persiano non riporta l'intero passo, mancando del tutto il paragone, ma riproduce la sola immagine del pescatore che ributta in acqua i pesci deboli. Dal contesto si evince inoltre una ulteriore differenza di prospettiva: Afraate infatti di seguito ricorda una versione abbreviata della parabola della zizzania (Mt 13,24-30) intendendo così il passo in senso prettamente apocalittico⁸⁴:

ܐܢܝܢ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ

Le zizzanie infatti a loro tempo saranno sradicate.

Le antiche esegesi del passo matteano individuano infatti Gesù quale pescatore, o come colui che compie l'azione di gettare la rete (*Acta Johannis* 109⁸⁵, Origene, *Commentarii in Matthaeum*⁸⁶, Sahdona, *Libro della Perfezione*)⁸⁷.

Ancora nelle *Dimostrazioni* di Afraate (VII 25)⁸⁸ si trova una seconda allusione alla parabola:

⁸² Vedi BAARDA, *Essays...*, cit., 248-253. Baarda in diversi articoli ha preso in esame questo detto e i suoi paralleli con la tradizione siriana. In uno di questi ha analizzato diffusamente un testimone spesso citato: Filosseno vescovo di Mabbug, portando come esempio un brano dei suoi discorsi (riportato in: *The Discourses of Philoxenus...*, cit., 1,9). Dopo un'attenta analisi filologica di comparazione delle varie versioni del *Diatessaron* Baarda tuttavia giunge alla conclusione che la testimonianza di Filosseno non si può annoverare tra queste: BAARDA, *Essays...*, cit., 219-240.

⁸³ Tuttavia Baarda mette in dubbio anche questa ricostruzione ritenendo invece possibile che l'autore avesse fatto una parafrasi di «Iterum simile est regnum caelorum *sagenae missae* in mare». Vedi BAARDA, *Essays...*, cit., 279.

⁸⁴ Questo passo, secondo Baarda, non proverebbe che Afraate stesse citando un luogo del *Diatessaron* contenente la stessa lezione che si ritrova in Tommaso. Secondo il suo giudizio, invece, esso sarebbe piuttosto da interpretare nel senso di Cristo «the Lord of the net, who acted himself»; vedi T. BAARDA, *Essays...*, cit., 228.

⁸⁵ *Acta Apostolorum Apocrypha*, II/1, ed. R.A. LIPSIIUS – M. BONNET, Leipzig 1898, 207,13-208,1.

⁸⁶ GCS 40, II,16, ma vedi soprattutto 14,26s.

⁸⁷ *Martyrius (Sahdona): Oeuvres spirituelles*, III, *Le Livre de la Perfection*, a c. di A. DE HALLEUX (CSCO 252) Louvain 1965, 147,21s.

⁸⁸ PS I/1, 356,26-27.

ⲉⲗ ⲁⲗⲱⲕⲟⲧⲱⲛ ⲓⲭⲑⲧⲱⲛ ⲧⲏⲛ ⲉⲕⲗⲟⲓⲛ ⲧⲏⲛ ⲁⲙⲉⲓⲛⲟⲛⲱⲛ ⲡⲟⲓⲟⲩⲙⲉⲛⲱⲛ
 ⲛⲉⲧ ⲉⲓⲥⲧⲓⲛ ⲉⲃⲁⲗⲱⲕⲟⲧⲱⲛ ⲉⲓⲥⲧⲓⲛ ⲉⲃⲁⲗⲱⲕⲟⲧⲱⲛ

E la rete fu dispiegata nel mare e i pesci non vennero scelti finché essa non fu fatta salire.

Ma questo passo, mancando di ogni menzione del pescatore, sembra dipendere dalla versione canonica⁸⁹.

Degna di nota è poi la testimonianza di Clemente Alessandrino, che nei suoi *Stromati* ci riferisce:

ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ σαγήνην εἰς θάλασσαν βεβηκότι κὰκ τοῦ πλήθους τῶν ἐαλωκότων ἰχθύων τὴν ἐκλογὴν τῶν ἀμεινόνων ποιουμένῳ

Il regno dei cieli è simile ad un uomo che ha gettato la sua rete nel mare e che tra la moltitudine dei pesci che ha preso fa la scelta dei migliori.

Ritroviamo qui, come primo termine di paragone, il regno dei cieli, al pari della versione matteana, e non invece l'uomo, come si ha nel *Vangelo di Tommaso* copto⁹⁰. Ma la citazione poi prosegue dicendo: «...è simile ad un uomo che ha gettato la sua rete...». Nonostante si parli qui, più genericamente, di un 'uomo' e non piuttosto di un 'pescatore saggio' troviamo in questa seconda parte una corrispondenza alla versione tommasina; la struttura della frase risulta essere affine e si trova l'uomo soggetto dell'azione. Baarda tuttavia smorza ogni entusiasmo insistendo, a ragione, sul fatto che non si possa con sicurezza precisare se Clemente abbia tratto la citazione da una tradizione precanonica, da cui avrebbe attinto anche Tommaso, oppure se abbia semplicemente parafrasato il testo canonico di Matteo⁹¹. Proseguendo nella nostra analisi notiamo poi altre corrispondenze tra i testimoni del *Diatessaron* e il passo tommasino: l'azione del gettare la rete, in Tommaso all'attivo (che gettò la sua rete: $\pi\alpha\epsilon\iota \ \bar{\nu}\tau\alpha\zeta\eta\ \bar{\nu}\chi\epsilon \ \bar{\nu}\tau\epsilon\upsilon\alpha\beta\omega$), e non al passivo (come in Matteo: $\sigma\alpha\gamma\eta\eta \ \beta\lambda\eta\theta\epsilon\iota\sigma\eta$), si trova in altri due testimoni oltre al già citato passo di Clemente. Il *Commento al Diatessaron* di Efrem in 11,22 (che ha gettato la sua rete nel mare) si segnala infatti nell'attestare questa lezione, essa si trova inoltre nel poema *Heliand* che dice «segina uuirpit» (gettò la senna). In questa occorrenza troviamo quindi rappresentate entrambe le tradizioni testuali del *Diatessaron*: orientale e occidentale, sebbene di entrambe abbiamo un solo esempio.

Ancora nel proseguimento del detto *Ev.Th.* si riferisce alla rete dicendo: $\lambda\upsilon\sigma\omega\kappa \ \bar{\mu}\bar{\mu}\bar{\tau} \ \epsilon\zeta\tau\alpha\iota$ («egli la ritirò»); Matteo qui utilizza un verbo differente: $\sigma\upsilon\nu\alpha\gamma\alpha\gamma\acute{o}\sigma\eta$, «che raccoglie».

Una lezione simile a quella citata in *Ev.Th.* si deve segnalare in alcuni testimoni del *Diatessaron*, precisamente il *Diatessaron persiano* legge «tirano», l'*Armonia toscana* «trassero», il *Diatessaron* arabo «ils le montèrent», l'*Armonia olandese* «trekkense» ('trassero fuori') e di nuovo il *Heliand* «tühid» ('trassero'). Analogie, a questo riguardo, si possono trovare anche nella più ampia tradizione evangelica siriana: le antiche versioni sire dei vangeli infatti leggono:

ⲛⲉⲧ ⲉⲓⲥⲧⲓⲛ ⲉⲃⲁⲗⲱⲕⲟⲧⲱⲛ ⲉⲓⲥⲧⲓⲛ ⲉⲃⲁⲗⲱⲕⲟⲧⲱⲛ

E quando fu piena, la tirarono sulla riva del mare. (*Syr^{CP}*)

ⲛⲉⲧ ⲉⲓⲥⲧⲓⲛ ⲉⲃⲁⲗⲱⲕⲟⲧⲱⲛ ⲉⲓⲥⲧⲓⲛ ⲉⲃⲁⲗⲱⲕⲟⲧⲱⲛ

E quando fu piena, la tirarono sulla riva del mare. (*Syr^D*)

⁸⁹ Si deve tuttavia notare che oltre al *Diatessaron* in Siria circolava pure una altra versione evangelica, i cosiddetti vangeli separati o *Vetus Syra*; Afraate li può avere conosciuti ed utilizzati entrambi.

⁹⁰ Per questo passo, è bene ricordarlo, manca la versione greca che potrebbe aiutare a comprendere meglio se veramente qui si intenda come primo termine di paragone l'uomo oppure il regno.

⁹¹ T. BAARDA, *Essays...*, cit., 283-298, qui vd. 293.

Qui le due versioni paiono mescolarsi: da una parte la sezione iniziale sembra seguire il dettato canonico, dall'altra però il passo continua secondo il modello del *Vangelo di Tommaso* seppur riportando verbi differenti ⲙⲁⲃⲱⲣⲉ («tirarono su») per il codice *Curetoniano* e la *Peshitta* e ⲙⲁⲧⲁⲛⲁ («trassero») per il *Sinaitico*. Il significato di entrambi può, in ogni caso, essere ricondotto all'esempio tommasino.

Il *Vangelo di Tommaso* nel proseguo della parabola ricorda come la rete, una volta sollevata, venga trovata essere «piena di pesci piccoli» (ⲉⲄⲙⲉⲗ ⲛⲧⲃⲧ ⲛⲕⲓⲛⲉⲓ), mentre nel passo matteano i pesci sono ἐκ παντὸς γένους (di ogni genere; perciò non solamente quelli piccoli). Proprio la qualificazione dell'essere «piena» (ⲉⲄⲙⲉⲗ), di cui Matteo non reca accenno, si trova nel *Diatessaron persiano* che legge «piena di pesci», nell'*Armonia olandese: vol* e nel *Diatessaron veneto: plena*. Inoltre i pesci che si trovano nella rete 'tommasina' sono in un primo momento i soli «pesci piccoli» (ⲛⲧⲃⲧ ⲛⲕⲓⲛⲉⲓ), mentre in Matteo essi sono «di ogni genere»; il vangelo canonico manca qui di inserire il sostantivo 'pesci' che rimane invece sottinteso. Seguono l'esempio di Tommaso nel rendere esplicito il termine 'pesci' l'*Armonia olandese*, il *Diatessaron veneto*, l'*Armonia in Alto Tedesco antico*, il *Diatessaron persiano*, quello toscano e il *Codex Sangallensis*. La lezione qui analizzata, tuttavia, anche a fronte dell'elevato numero di testimoni, potrebbe essere semplicemente dovuta alla scelta stilistica degli autori che hanno preferito esplicitare il sostantivo, tanto più che tutti questi testi sembrano seguire *in toto* la lezione canonica con questa unica differenza dell'aggiunta di ciò che è invece lasciato implicito in Matteo.

Proseguendo l'analisi comparativa dei due passi notiamo che il pescatore nella versione di *Ev.Th.* sceglie un «un pesce grande e buono» ($\text{ⲁⲮⲛⲓⲃ ⲛⲧⲃⲧ ⲉⲛⲁⲛⲓⲛⲉⲓ}$), mentre in Matteo vengono scelti «quelli buoni» (τὰ καλά) al plurale e senza la qualificazione della grandezza. Anche il *Diatessaron veneto* aggiunge lo stesso aggettivo di Tommaso dicendo: «li grandi e li buoni». Siamo qui di fronte ad una occorrenza sicuramente più significativa rispetto alla precedente, sfortunatamente essa ci viene citata da un unico testimone. Date le premesse e le condizioni illustrate da Petersen nel suo saggio non possiamo purtroppo in questo caso avere la certezza che essa fosse inserita nel *Diatessaron*. Il riscontro congiunto con il *Vangelo di Tommaso* ci potrebbe forse dare un maggior grado di probabilità, ma dobbiamo comunque rimanere nel fumoso campo delle ipotesi.

Procedendo oltre notiamo come in *Ev.Th.* i pesci che non vengono scelti sono rigettati 'dentro nel mare' (ⲉⲓⲛⲉⲓⲧ ⲉⲃⲁⲗⲁⲄⲄⲁ), così anche nel *Heliand* poeticamente si dice che essi vengono lasciati andare al fondo: 'nelle onde selvagge' (*an uuidan uuâg*). Ciò che è stato detto nel caso precedente è purtroppo valido anche in questo: non possiamo avere certezza che la pur suggestiva espressione renda una lezione genuinamente diatessarica.

Si deve infine notare una ultima differenza che risulta degna di nota per la nostra indagine: nella conclusione della parabola il pescatore tommasino «scelse» (ⲁⲛⲉⲱⲧⲧⲓ) il pesce grande e buono e gettò tutti i rimanenti dentro nel fondo del mare; i pescatori matteani invece «raggruppano» (ⲱⲛⲉⲗⲉⲗⲁⲛ) i pesci buoni nei canestri e gettano via i cattivi. La nozione di una scelta si trova in un buon numero di testimoni del *Diatessaron*: nel *Diatessaron olandese (kisen ut, scelgono)*, nel *Diatessaron toscano (scelsero)*, nell'*Armonia in alto tedesco antico (arlâsun)*, nel *Diatessaron latino (elegerunt)*, nel *Diatessaron persiano (sceglievano)*, nel *Diatessaron arabo (pour choisir)* ed infine nel *Commento di Efrem (ad eligendum)*. La stessa lezione si trova ancora in ulteriori testimoni non direttamente coinvolti nella tradizione testuale diatessarica: essi sono Clemente e Filosseno, la *Vetus Latina*, la *Vulgata (elegerunt)* così come l'antica tradizione evangelica siriana (ⲉⲗⲉⲓⲣⲉ)⁹².

⁹² Va però notato che nella lingua siriana tale termine può avere tuttavia entrambi i significati di 'raccolgere' e 'scegliere'.

Questa volta le testimonianze abbondano: ciò conferma il dato che la lezione in antichità era molto diffusa; ma proprio questo gran numero di attestazioni pone dubbi sulla circostanza che essa possa comprovare, con un certo grado di sicurezza, il legame ‘esclusivo’ tra *Diatessaron* e *Vangelo di Tommaso*. Nulla vieta tuttavia di immaginare la sua presenza in una fonte comune ad entrambi i testi.

Gli autori antichi, non solo cristiani, ci hanno lasciato versioni differenti del racconto del pescatore che getta la sua rete: ciò dà prova dell’ampia circolazione dei testi e delle tradizioni nel mondo antico. Abbiamo cercato di mettere in luce come la parabola riportata nei testimoni del *Diatessaron* mostri spiccate somiglianze con il *logos* tommasino. Nell’analisi di ogni singolo testimone, per la quasi totalità dei casi esaminati, le corrispondenze si dimostrano di particolare rilevanza. Degno di nota è inoltre il fatto che ulteriori testimoni estranei alla tradizione diatessarica, come la favola di Esopo e il passo dementino, ci riportino lezioni molto simili, segno evidente, come detto sopra, della circolazione ampia del racconto, e del possibile rimaneggiamento matteano. La versione della parabola che Clemente riferisce in *Stromati* VI,II,95,3 sembra essere infatti per taluni aspetti particolarmente affine alla versione tommasina e diatessarica discostandosi invece dal testo canonico di Matteo.

Rimane purtroppo difficile stabilire la complessa rete di relazioni che soggiace a questo passo: sarebbe infatti troppo sbrigativo affermare, ad esempio, la dipendenza di Clemente dal *logos* tommasino. Tutti gli indizi che abbiamo raccolto puntano però decisamente nel senso di una qualche relazione tra tutti questi testi. Resta, in ogni caso, meno complesso ipotizzare che questi testi possano avere usufruito di una medesima fonte che riportava la parabola con alcune significative differenze rispetto alla versione canonica, piuttosto che pensare alla dipendenza di uno nei confronti dell’altro.

Ev.Th. 9

(1) ΠΕΧΕ ΙC ΧΕ ΕΙCΖΗΗΤΕ ΑΧΕΙ ΕΒΛΑ ΝΒΙ ΠΕΤCΙΤΕ ΑΧΜΕΖ Τ□□Τ□ ΑΧΝ□ΥΧΕ (2) ΑΖ□ΕΙΝΕ ΜΕΝ ΖΕ ΕΧΝ ΤΕΖΙΗ ΑΥΕΙ ΝΒΙ ΝΖΑΛΑΤΕ ΑΥΚΑΤ□Υ (3) ΖΝΚ□ΥΕ ΑΥΖΕ ΕΧΝ ΤΠΕΤΡΑ ΑΥΩ ΜΠ□ΥΧΕ Ν□ΥΝΕ ΕΠΕCΗΤ ΕΠΚΑΖ ΑΥΩ ΜΠ□ΥΤΕΥΕ ΖΜC ΕΖΡΑΙ ΕΤΠΕ (4) ΑΥΩ ΖΝΚ□ΥΕ ΑΥΖΕ ΕΧΝ ΝΩ□ΝΤΕ ΑΥΩCΤ ΜΠΕCΡ□C ΑΥΩ ΑΠ□ΝΤ □Υ□Μ□Υ (5) ΑΥΩ ΑΖΝΚ□ΥΕ ΖΕ ΕΧΝ ΠΚΑΖ ΕΤΝΑΝ□Υ□ ΑΥΩ Α□Τ ΚΑΡΠ□C ΕΖΡΑΙ ΕΤΠΕ ΕΝΑΝ□Υ□ ΑΧΕΙ ΝCΕ ΕC□ΤΕ ΑΥΩ ΨΕΧ□ΥΩΤ ΕC□ΤΕ

1. Disse Gesù: ecco, è uscito colui che semina, ha riempito la sua mano e ha sparso (i semi). 2. Alcuni sono caduti sulla strada, sono giunti gli uccelli e li hanno raccolti, 3. alcuni altri sono caduti sulla roccia e non hanno mandato radici sotto nella terra, e non hanno prodotto spighe. 4. E altri sono caduti tra le spine che hanno soffocato il seme, e il verme li ha divorati. 5. Altri ancora sono caduti sulla terra che era buona ed essa ha dato ottimo frutto: ha reso sessanta per misura e centoventi per misura.

Mc 4,3-8

3. Ἀκούετε. ἰδοὺ ἐξῆλθεν ὁ σπείρων σπείρει. 4. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ σπείρειν ὁ μὲν ἔπεσεν παρὰ τὴν ὁδόν, καὶ ἦλθεν τὰ πετεινὰ καὶ κατέφαγεν αὐτό. 5. καὶ ἄλλο ἔπεσεν ἐπὶ τὸ πετρῶδες ὅπου οὐκ εἶχεν γῆν πολλήν, καὶ εὐθὺς ἐξανέτειλεν διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς· 6. καὶ ὅτε ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος ἐκαυματίσθη, καὶ διὰ τὸ μὴ ἔχειν ῥίζαν ἐξηράνθη. 7. καὶ ἄλλο ἔπεσεν εἰς τὰς ἀκάνθας, καὶ ἀνέβησαν αἱ ἀκάνθαι καὶ συνέπνιξαν αὐτό, καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν. 8. καὶ ἄλλα ἔπεσεν εἰς τὴν γῆν τὴν καλήν, καὶ ἐδίδου καρπὸν ἀναβαίοντα καὶ αὐξανόμενα, καὶ ἔφερεν ἕν τριάκοντα καὶ ἕν ἑξήκοντα καὶ ἕν ἑκατόν.

3. Ascoltate. Ecco, il seminatore uscì a seminare. 4. E avvenne che nel seminare, una parte cadde lungo la strada; vennero gli uccelli e la mangiarono. 5. Un’altra cadde sul (terreno) sassoso, dove non c’era molta

terra; e subito germogliò perché il terreno non era profondo, 6. ma quando spuntò il sole, fu bruciata e, non avendo radici, seccò. 7. Un'altra cadde tra i rovi, e i rovi crebbero e la soffocarono e non diede frutto. 8. Altre caddero sul terreno buono e diedero frutto spuntando e crescendo e resero il trenta, il sessanta, il cento per uno.

Mt 13,3-8

3. καὶ ἐλάλησεν αὐτοῖς πολλὰ ἐν παραβολαῖς λέγων, Ἴδου ἐξῆλθεν ὁ σπείρων τοῦ σπείρειν. 4. καὶ ἐν τῷ σπείρειν αὐτὸν ἃ μὲν ἔπεσεν παρὰ τὴν ὁδόν, καὶ ἐλθόντα τὰ πετεινὰ κατέφαγεν αὐτά. 5. ἄλλα δὲ ἔπεσεν ἐπὶ τὰ πετρῶδη ὅπου οὐκ εἶχεν γῆν πολλήν, καὶ εὐθέως ἐξανέτειλεν διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς. 6. ἡλίου δὲ ἀνατείλαντος ἐκαυματίσθη καὶ διὰ τὸ μὴ ἔχειν ῥίζαν ἐξηράνθη. 7. ἄλλα δὲ ἔπεσεν ἐπὶ τὰς ἀκάνθας, καὶ ἀνέβησαν αἱ ἀκανθαὶ καὶ ἔπιξαν αὐτά. 8. ἄλλα δὲ ἔπεσεν ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλήν καὶ ἐδίδου καρπὸν, ὃ μὲν ἑκατόν, ὃ δὲ ἐξήκοντα, ὃ δὲ τριάκοντα.

3. Egli parlò loro di molte cose con parabole dicendo: Ecco, il semiatore uscì a seminare. 4. E nel seminare, una parte cadde lungo la strada; vennero gli uccelli e la mangiarono. 5. Un'altra parte cadde sul (terreno) sassoso, dove non c'era molta terra; germogliò subito, perché il terreno non era profondo, 6. ma quando spuntò il sole, fu bruciata e, non avendo radice, seccò. 7. Un'altra parte cadde sui rovi, e i rovi crebbero e la soffocarono. 8. Un'altra parte cadde sul terreno buono e diede frutto: il cento, il sessanta, il trenta per uno.

Lc 8,5-8

3. Ἀκούετε. ἴδου ἐξῆλθεν ὁ σπείρων σπείρειν. 4. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ σπείρειν ὃ μὲν ἔπεσεν παρὰ τὴν ὁδόν, καὶ ἦλθεν τὰ πετεινὰ καὶ κατέφαγεν αὐτό. 5. καὶ ἄλλο ἔπεσεν ἐπὶ τὸ πετρῶδες ὅπου οὐκ εἶχεν γῆν πολλήν, καὶ εὐθὺς ἐξανέτειλεν διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς. 6. καὶ ὅτε ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος ἐκαυματίσθη, καὶ διὰ τὸ μὴ ἔχειν ῥίζαν ἐξηράνθη. 7. καὶ ἄλλο ἔπεσεν εἰς τὰς ἀκάνθας, καὶ ἀνέβησαν αἱ ἀκανθαὶ καὶ συνέπιξαν αὐτό, καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν. 8. καὶ ἄλλα ἔπεσεν εἰς τὴν γῆν τὴν καλήν, καὶ ἐδίδου καρπὸν ἀναβαίοντα καὶ αὐξανόμενα, καὶ ἔφερεν ἕν τριάκοντα καὶ ἕν ἐξήκοντα καὶ ἕν ἑκατόν.

5. Il semiatore uscì a seminare il suo seme. E nel seminare, una parte cadde lungo la strada e fu calpestata, e gli uccelli del cielo la mangiarono. 6. Un'altra parte cadde sulla pietra e, appena germogliata, seccò per mancanza di umidità. 7. Un'altra parte cadde in mezzo ai rovi e i rovi, cresciuti insieme con essa, la soffocarono. 8. Un'altra parte cadde sul terreno buono, germogliò e fruttò cento volte tanto. Detto questo, esclamò: Chi ha orecchi per ascoltare, ascolti!

Ev. Th. 9	Mt 4,3-8 // Mt 13,3-8 // Lc 8,5-8	Diatessaron	Varianti di Mt 4,3-8 // Mt 13,3-8 // Lc 8,5-8
omesso ἐν τῷ σπείρειν (nel seminare)	ἐν τῷ σπείρειν	Omesso ἐν τῷ σπείρειν in <i>Armonia di Peps⁹³</i> ; <i>Heliand⁹⁴</i>	Omesso ἐν τῷ σπείρειν in <i>Afraate, Demonstrationes XIV 46⁹⁵</i>
ⲁϣⲙⲉⲛⲧ ⲧⲓⲧⲧⲁ ⲁϣⲎⲓϣⲥ (ha riempito la sua mano e			ἐξῆλθεν ὁ σπείρων καὶ ἔβαλεν εἰς τὴν γῆν ἕκαστον τῶν σπερμάτων (uscì il semiatore e gettò sulla terra ogni seme; <i>Prima Lettera di Clemente ai Corinzi 24,5⁹⁶</i>)

⁹³ *The Pepsian Gospel Harmony*, a c. di M. GOATES, London 1922, 43.

⁹⁴ *Heliand*, cit., 166.

⁹⁵ PS I/1, 716,4-19.

⁹⁶ *The Apostolic Fathers*, a c. di B.D. EHRMAN, Cambridge-London 2003, I, 80.

ha sparso)			ܠܘܥܐ ܡܬܘܪ ܠܥܘܪܐ ܠܥܘܪܐ ܡܬܘܪܐ (e riempi il seminatore la sua mano e sparse sulla terra; Afraate, <i>Demonstrationes</i> XIV 46)
εξῆν τεζιη (sulla strada)	παρὰ τὴν ὁδόν (lungo la strada)	<i>allato alla via (Diatessaron toscano⁹⁷)</i> <i>an éna starca stratun (su di una dura strada; Heliand)</i> sur le haut du chemin (<i>Diatessaron arabo⁹⁸</i>)	ܡܬܘܪܐ ܠܘܥܐ (e sparse sulla terra; Afraate, <i>Demonstrationes</i> XIV 46)
ἀγκάτῃ (li hanno raccolti)	κατέφαγεν (mangiarono)	ܠܘܥܐ ܕܥܘܪܐ ܡܠܐ (e lo afferrarono gli uccelli; Efrem, <i>Commento al Diatessaron⁹⁹</i>) <i>endi fuglos alásun (e gli uccelli li raccolsero; Heliand)</i>	ܠܘܥܐ ܕܥܘܪܐ (gli uccelli li raccolsero; Afraate, <i>Demonstrationes</i> XIV 46) ܡܕܘܠܐ ܠܥܘܪܐ ܕܥܘܪܐ (e vennero gli uccelli a raccogliarli <i>Syr^s</i> in <i>Mt</i>)
ἄνθρωποι οὐκ ἔχουσιν ῥίζαν (non hanno mandato radici)	μὴ ἔχειν ῥίζαν (non avendo radici)	<i>daert sine wortele nit gelante en coste (dove non poteva piantare radici; Diatessaron olandese¹⁰⁰)</i>	ܠܘܥܐ ܡܬܘܪܐ ܠܘܥܐ (non hanno gettato radici; <i>Syr^s</i> in <i>Mt</i>): ܠܘܥܐ ܡܬܘܪܐ ܠܘܥܐ (non hanno gettato radici; <i>Syr^c</i> in <i>Mt</i>)
ἐπικαλ (nella terra)			ܠܘܥܐ (nella terra; <i>Syr^c</i>)

La parabola del seminatore, che, a differenza della precedente, ritroviamo in tutti e tre i sinottici, ci viene proposta anche tra i *logoi* tommasini, e precisamente in *Ev. Th.* 9. Se il confronto tra le varie versioni canoniche mette in luce, tra di loro, alcune lievi differenze, in *Ev. Th.* le varianti, rispetto ad essi, si fanno di gran lunga più significative.

Le versioni matteana e lucana paiono d'altronde essere basate su quella di Marco, seppur con alcune rilevanti modificazioni rispetto al vangelo più antico¹⁰¹. La parabola di Tommaso sembra invece avere origine da una fonte diversa, tanto significative appaiono le differenze¹⁰². Gli indizi che

⁹⁷ *Il Diatessaron in volgare*, cit., 250.

⁹⁸ *Diatessaron de Tatién*, cit., 155.

⁹⁹ *Commentaire de l'Évangile concordant. Texte syriaque (Manuscript Chester Beatty 709)*, cit., 62.

¹⁰⁰ *The Liège Diatessaron...*, cit., 166.

¹⁰¹ A.J. HULTGREN, *The Parables of Jesus*, Grand Rapids-Cambridge 2002, 183-184.

¹⁰² J.D. CROSSAN, *The Seed Parables of Jesus*, JBL 92 (1973) 244-266; MÉNARD, *L'Évangile*, cit., 91; J. HORMAN, *The source of the version of the parable of the sower in the Gospel of Thomas*, NT 21 (1979) 326-343; *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*, a. c. di R.W. FUNK – R.W. HOOVER, Sonoma - New York 1993, 54; 478; H. KOESTER, *Three Thomas Parables*, in *The New Testament and Gnosis*, a. c. di A. LOGAN – A. WEDDERBURN, Edinburgh 1983, 195-203, qui vd. 195-197; S.J. PATTERSON, *The Gospel of Thomas and Jesus*,

puntano all'indipendenza della versione tommasina sono molti, qui, per di più, la parabola manca di una chiosa interpretativa.

Il passo che esaminiamo pone un parallelo tra il genere umano e il supporto su cui cadono i semi: essi potranno dare frutti solo nel caso in cui questa base e le condizioni risultino essere adatte; in caso contrario rimarranno improduttivi¹⁰³.

Evidenti, anche in questo caso, i paralleli tommasini con la tradizione diatessarica. Un primo esempio di essi è la mancanza in Tommaso, rispetto ai sinottici, della locuzione ἐν τῷ σπείρειν (nel seminare). L'espressione si trova a mancare pure nella versione della stessa parabola riportata da Afraate, nell'*Armonia di Pepi*, e nel poema *Heliand*. Un secondo parallelo poi sta nella locuzione tommasina ἀφμεζ τῶν ἁνδρῶν (ha riempito la sua mano e ha sparso), assente nei sinottici. L'atto di riempire la mano e spargere i semi si legge anche nella versione della parabola di Afraate che dice: ܡܕܝܪܘܢ ܕܥܡܪܘܢ ܡܡܪܘܢ ܕܥܡܪܘܢ (e riempi il seminatore la sua mano e gettò sulla terra). Questa espressione del 'riempirsi le mani' sembra comunque essere una formulazione utilizzata abbastanza di frequente nelle lingue appartenenti al ramo semitico¹⁰⁴, la si trova infatti in alcuni testi biblici (Lv 9,17; Sal 129,7).

Un ulteriore parallelo con il passo tommasino si può instaurare con la *Prima Lettera* di Clemente, che dice: ἐξῆλθεν ὁ σπείρων καὶ ἔβαλεν εἰς τὴν γῆν ἕκαστον τῶν σπερμάτων (uscì il seminatore e gettò sulla terra ogni seme); sebbene qui manchi l'espressione 'riempirsi le mani', compare però l'azione del 'gettare i semi'.

Ancora Tommaso riporta la lezione: εὐθὺς τεροῖ (sulla strada), mentre nei sinottici si legge: παρὰ τὴν ὁδόν (lungo la strada). Tra i testimoni del *Diatessaron* concordano con la versione tommasina il *Diatessaron toscano* il quale riporta il passo dicendo: *allato alla via* (non 'lungo la via') e lo *Heliand* in cui si legge 'an éna starca stratun' (sopra la dura strada). Per quanto riguarda la tradizione siriana inoltre Afraate utilizza la particella ܐ dal significato di 'in, sopra', a differenza di quanto legge la *Peshitta* che riporta la locuzione ܦܘܕܐ, 'presso'. E ancora, sempre all'interno della tradizione orientale del *Diatessaron*, anche il *Diatessaron arabo* dice «sur le haut du chemin». Secondo le linee guida elaborate da Petersen quest'ultimo caso preso in considerazione dovrebbe essere classificato come un parallelo di importanza secondaria poiché a cambiare sarebbe solamente una preposizione. Tale variante potrebbe effettivamente essere il mero frutto delle differenti esigenze grammaticali delle differenti lingue in cui si esprimono i testimoni del *Diatessaron*, ma si potrebbe nondimeno trattare di una lezione originale dell'armonia di Taziano (ce lo proverebbero il numero di testimonianze) che esso ha in comune con *Ev. Th.*

Continuando nell'analisi notiamo che *Ev. Th.* continua a parlare dei semi e dice riguardo ad essi che gli uccelli 'li hanno raccolti' (ܕܥܘܕܝܢ ܕܥܡܪܘܢ), mentre i sinottici concordano nel dire che essi κατέφαγον (mangiarono). La stessa lezione di Tommaso si ritrova in Afraate che dice: ܕܥܘܕܝܢ ܕܥܡܪܘܢ 'gli uccelli raccolsero' e così pure dice il *Commento al Diatessaron* di Efrem (lo afferrarono)

Sonoma 1993, 22-23; J. LIEBEMBERG, *The Language of the Kingdom and Jesus, Parable, Aphorism, and Metaphors, in the Sayings Material Common to the Synoptic Tradition and the Gospel of Thomas*, Berlin 2001, 414.

¹⁰³ Secondo la DeConick, questo brano farebbe parte del nucleo evangelico e sarebbe compreso in un discorso sull'urgenza escatologica: vedi DECONICK, *The Original Gospel...*, cit., 73. Al contrario, a giudizio di R. Cameron, la parabola sarebbe avulsa da qualsiasi intento escatologico avendo invece paralleli nella letteratura ellenistica. Vedi R. CAMERON, *Parable and Interpretation in the Gospel of Thomas*, Sonoma 1986, 20-24.

¹⁰⁴ Cf. DECONICK, *The Original Gospel...*, cit., 73-75.

e l'*Heliland* (*endi fuglos alâsun*). Così anche legge *Syr^s* (Mt): ܕܥܣ ܕܕܥܐ ܩܕܕܝܫܐ ܠܥܘܕܐ (e vennero gli uccelli a raccogliarli).

Il passo poi prosegue con Matteo e Marco che dicono che i germogli spuntati sul terreno sassoso al primo sole subito seccarono διὰ τὸ μὴ ἔχειν ῥίζαν «non avendo radice»; Tommaso invece ricorre ad una diversa espressione dicendo «non hanno mandato radici» $\bar{\mu}\pi\bar{\kappa}\gamma\chi\epsilon \ \bar{\nu}\bar{\kappa}\gamma\eta\epsilon$; allo stesso modo anche nei codici *Siro-Sinaitico* e *Siro-Curetoniano* in Mt 13,6 si trova la lezione ‘gettare radici’. Il *Diatessaron olandese* inoltre sembra rendere una versione ancora più simile al *Vangelo di Tommaso* con l’espressione: *daert sine wortele nit geplanten en coste* (dove non poteva piantare radici).

Da ultimo infine il manoscritto *Siro-Curetoniano* in Mt 13,6 specifica, al pari di Tommaso, che queste radici sono ܠܥܘܕܐ (sulla terra), particolare non menzionato nei sinottici ma che si ritrova invece in Tommaso.

Le testimonianze che ricollegano la versione tommasina di questa parabola a quelle dei testimoni del *Diatessaron* sono numerose; la maggior parte di esse per di più si possono riscontrare in entrambe le tradizioni testuali diatessariche, orientale e occidentale.

Le varianti che essi mostrano rispetto al testo canonico avevano molto probabilmente una buona diffusione proprio in area siriana; spesso esse trovano infatti corrispondenza anche nel testo della *Vetus Syra*, versione che, lo ricordiamo, proprio per la sua natura, deve avere avuto delle relazioni con il *Diatessaron*. Ne possiamo concludere che, anche per questo detto, ci siano stati in antichità contatti tra le due opere, contatti che si possono facilmente spiegare e trovare ragione nell’uso da parte di entrambi di una stessa fonte che riportava queste varianti estranee alla tradizione canonica diffuse probabilmente in ambito siriano.

Ev. Th. 25

$\pi\epsilon\chi\epsilon \ \bar{\iota}\bar{\varsigma} \ \chi\epsilon \ \mu\epsilon\rho\epsilon \ \pi\epsilon\kappa\epsilon\bar{\kappa}\bar{\nu} \ \bar{\nu}\bar{\theta}\epsilon \ \bar{\nu}\bar{\tau}\epsilon\kappa\psi\gamma\chi\eta$

Disse Gesù: ama il tuo fratello come la tua anima.

Mt 12,31 // Mt 19,19 // Mt 22,39 // Rom 13,9 // Gal 5,14

Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν

Amerai il prossimo tuo come te stesso.

Lc 10, 27

Ἀγαπήσεις...καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν

Amerai...anche il prossimo tuo come te stesso.

Lv 19,18

לרעהך כמוך ואהבת

E ama il prossimo (amico, compagno) tuo come te stesso.

ܐܡܐ ܕܘܘܪܐܝܬܐ ܡܘܘܪܐܝܬܐ

Ama tuo fratello come te stesso.

<i>Ev.Th.</i> 25	<i>Mc</i> 12,31 e <i>parr.</i>	<i>Diatessaron</i>	Varianti di <i>Mc</i> 12,31 e <i>parr.</i>
ΜΕΡΕ (ama)	ἀγαπήσεις (amerai)	aime (<i>Diatessaron arabo</i> ¹⁰⁵) ama e onora (<i>Diatessaron persiano</i> ¹⁰⁶) <i>minnon</i> (ama; <i>Codex Sangallensis</i> ¹⁰⁷)	אָמַר אָמַר אָמַר אָמַר אָמַר (e ama il tuo vicino come te stesso; <i>Syr^C</i> in <i>Mt</i> 19,19; <i>Liber Graduum</i> XXX 26 ¹⁰⁸)
ΠΕΚΚΛΗ (il tuo fratello)	τὸν πλησίον σου (il prossimo tuo)	<i>vrient</i> (amico; <i>Diatessaron olandese</i> ¹⁰⁹) <i>amico</i> (<i>Diatessaron arabo</i>) compagno (<i>Diatessaron persiano</i>) <i>friunda</i> (amico; <i>Heliand</i> ¹¹⁰)	
ΝΘΕ ΝΤΕΚΨΥΧΗ (come la tua anima)	ὡς σεαυτόν (come te stesso)	come l'anima tua (<i>Diatessaron persiano</i>)	אָנִי אָנִי (come la tua anima; <i>Syr^{SCP}</i> ; <i>Afraate, Demonstrationes</i> II 1 ¹¹¹ ; <i>Liber Graduum</i> XXX 26)

La cosiddetta 'regola aurea' ha le sue origini nella Bibbia ebraica (cf. Lv 19,18) e ci viene di qui trasmessa da molti altri testimoni. La riportano infatti le lettere di Paolo: Rm 3,9 e Gal 5,14, i vangeli sinottici (Matteo per ben due volte), la *Didachè*, l'*Epistola di Giacomo* e la ritroviamo pure nel *Vangelo di Tommaso*. Nella quasi totalità dei luoghi in cui essa viene citata la formulazione segue il medesimo modello: ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν («amerai il prossimo tuo come te stesso») tratto con ogni probabilità dal dettato biblico in Lv 19,18: תָּרַעַךְ כַּמֶּךָ וְאֶהְבֶּתָּ («e amerai il prossimo tuo come te stesso»).

Tra i molteplici testimoni il *Vangelo di Tommaso* ci trasmette una versione che risulta diversa in alcuni ma significativi particolari. *Ev.Th.* 25 infatti dice: ΠΕΧΕ ΙϞ ΧΕ ΜΕΡΕ ΠΕΚΚΛΗ ΝΘΕ ΝΤΕΚΨΥΧΗ (disse Gesù: ama il tuo fratello come la tua anima).

Nella versione tommasina una prima notevole differenza è che qui il verbo 'amare' è all'imperativo presente, mentre nelle altre attestazioni del precetto esso si trova al futuro. Tale variante, se si eccettua la *logos* 25 di *Ev.Th.*, si riscontra anche in un gruppo di testi che fanno capo alla tradizione del *Diatessaron*: nel *Codex Sangallensis* (*minnon*, ama), nel *Diatessaron persiano* (ama) e in quello *arabo* (ama e onora). Anche nel manoscritto *Siro-Curetoniano* in Mt 19,19 troviamo il verbo al

¹⁰⁵ *Diatessaron de Tatien*, cit., 273.

¹⁰⁶ *Diatessaron persiano*, cit., 225.

¹⁰⁷ *Tatian, Lateinisch...*, cit., 183.

¹⁰⁸ PS I/3, 924,4-5.

¹⁰⁹ *The Liège Diatessaron...*, cit., 73.

¹¹⁰ *Heliand*, cit., 103.

¹¹¹ PS I/1, 48,10.

perfetto (ܘܕܢ) invece della forma futura che è presente in tutti gli altri passi della *Vetus Syra* (ܘܕܢܝܘܬܐ); la stessa forma al perfetto ci viene inoltre testimoniata anche dal *Liber Graduum*.

Nel proseguimento della frase si deve poi mettere in luce una seconda differenza: il *Vangelo di Tommaso* riporta nella sua lezione $\pi\epsilon\kappa\epsilon\tau\epsilon\lambda\lambda\omicron\upsilon$ (il tuo fratello) invece del canonico $\tau\acute{o}\nu$ $\pi\lambda\eta\sigma\acute{i}\omicron\upsilon$ σου (il prossimo tuo): in *Ev. Th.* così diventa un familiare l'oggetto della comparazione. Ma si deve sottolineare che tale nozione di 'prossimo' ($\pi\lambda\eta\sigma\acute{i}\omicron\upsilon$ in greco, עֵר in ebraico) equivale nella Bibbia ebraica ad 'amico, familiare, fratello' designando però i soli membri del patto, i connazionali e non gli stranieri. Nel greco neotestamentario il termine è utilizzato quasi esclusivamente nel significato di 'prossimo': lo stretto rapporto di pensiero con la Bibbia ebraica nell'uso di questo termine appare già dal fatto che $\pi\lambda\eta\sigma\acute{i}\omicron\upsilon$ appare 12 volte in riferimento a Lv 19,18¹¹². In questo caso quindi le due versioni possono coincidere se basate soprattutto su di una lettura della Bibbia ebraica, o Antico Testamento, piuttosto che sul Nuovo. Così pure nell'uso siriano la parola ܐܘܒܝܐ ('amico') può assumere il significato di fratello¹¹³, ma la *Peshitta* in questo caso utilizza piuttosto ܐܘܒܝܐ , termine che, al pari di $\pi\lambda\eta\sigma\acute{i}\omicron\upsilon$, designa il concetto di vicinanza. E proprio in questo senso si possono spiegare le lezioni di alcuni testimoni del *Diatessaron* che, a differenza del dettato canonico, leggono 'amico, compagno'. Il *Diatessaron olandese* infatti riporta *vrient* (amico), nel *Diatessaron arabo* si trova 'amico', nel *Diatessaron persiano*: 'compagno' e nel poema *Heliand friunda* (amico). Notiamo chiaramente come in tutti questi casi non si parli più del 'prossimo' nel senso più ampio, ma ci si riferisca piuttosto ad un individuo che fa parte della cerchia più intima degli affetti e mantiene legami molto stretti con il soggetto: un amico, oppure un familiare. Che tale lezione facesse parte del *Diatessaron* originale è quindi molto probabile, essa si trova infatti in un buon numero di testimoni appartenenti ad entrambe le tradizioni del testo.

L'ipotesi che a questo punto dell'analisi si prospetta è che il testo del *Diatessaron* divergesse dal precetto canonico neotestamentario e fosse invece più simile alla versione biblica del *Levitico*: esso infatti riporterebbe una lezione dal significato più simile a quello biblico. La corrispondenza dei testimoni del *Diatessaron* con il *Vangelo di Tommaso* si potrebbe quindi, forse, spiegare a partire da un originale semitico che darebbe conto della somiglianza delle versioni tommasine e diatessariche riconducendole ad un unico termine che avrebbe poi assunto differenti significati. Quispel sostiene infatti che il detto 25 abbia uno stile 'very semitic' e questo lo induce a pensare che il *logos* avesse trovato via di trasmissione in un ambiente giudeo-cristiano, forse tra i discendenti dell'antica comunità di Gerusalemme. Altri *logoi* tommasini, sottolinea d'altronde lo studioso, proprio per il loro contenuto potrebbero tradire una stessa provenienza: a titolo d'esempio si possono citare il detto 27 che riguarda il sabato, oppure il 12 dove si trova l'affermazione della supremazia di Giacomo il Giusto. Secondo Quispel questo detto tommasino non può in alcun modo dipendere dai canonici, date le numerose differenze e l'attestazione in altri scritti come la *Didaché* e il *Testamento dei Dodici Patriarchi*. Quispel ritrova inoltre questa lezione in un passo di Agostino nel *Contra Faustum* dove Fausto stesso direbbe: '*Dictum est: amabis amicum tuum...*' (19,3)¹¹⁴. Qui Fausto nell'uso di 'amico' al posto di 'prossimo' dipenderebbe da una traduzione latina molto letterale di Mani e della sua fonte che sarebbe appunto il *Diatessaron*. Da qui Quispel conclude indicando proprio un testo manicheo come base per tutti i testimoni occidentali del *Diatessaron*¹¹⁵.

¹¹² GLNT X, 711-728.

¹¹³ QUISPEL, *Tatian and the Gospel of Thomas...*, cit., 79.

¹¹⁴ PL XLII, 349.

¹¹⁵ QUISPEL, *Tatian and the Gospel of Thomas...*, cit., 80-81.

C'è infine una ultima lezione del *Vangelo di Tommaso* che si discosta dal precetto canonico e trova invece paralleli nei testimoni del *Diatessaron*. Il termine di comparazione infatti nei sinottici risulta essere ὡς σεαυτόν («come te stesso»), mentre in Tommaso è significativamente: **ΝΘΕ ΝΤΕΚΥΧΗ** (come la tua anima). La testimonianza del *Vangelo di Tommaso* risulta qui degna di considerazione anche perché ci svela indizi sulla formazione di questo detto. Questa espressione corrisponde in tutto e per tutto alla maniera siriana per esprimere il riflessivo: in questa lingua il termine **ܢܦܨܘܬܐ** oltre che significare 'anima' traduce il pronome riflessivo 'se stesso'. In Siria difatti le testimonianze della pericope riportano tutte questa lezione che è d'altronde l'unica possibile. La ritroviamo nelle versioni evangeliche della *Peshitta* e dei vangeli separati, in Afraate e nel *Liber Graduum* e la si traduce con il riflessivo; la troviamo inoltre anche nel *Diatessaron persiano*. Non abbiamo difficoltà a ritenere che la versione del *Diatessaron* in siriano, sia essa l'originale di questo scritto oppure una traduzione dal greco operata comunque in un periodo molto precoce, riportasse questa espressione, normale in ambiente siriano.

Il fatto che essa compaia in Tommaso è d'altronde molto significativo. A. Guillaumont lo aveva già notato nei suoi studi sui semitismi di questo testo¹¹⁶: lo studioso ipotizzava che l'espressione avesse avuto la sua fonte principale nel testo siriano del Nuovo Testamento. Ma l'uso riflessivo di **ܢܦܨܘܬܐ**, presente anche in Gen 27,19.31 e Is 43,4, potrebbe risalire ancora più indietro ed essere un aramismo (anche l'aramaico **ܢܦܨܘܬܐ** può esprimere il riflessivo) o un biblicismo¹¹⁷.

Ciò che non è stato ancora considerato con la giusta importanza è che questo detto di Tommaso è simile non tanto ai vari passi riportati nel Nuovo Testamento siriano, ma alla versione peshittiana del *Levitico* che in 19,18 dice: **ܘܢܦܨܘܬܐ ܕܘܫܘܒܐ ܕܘܫܘܒܐ** («ama il tuo fratello come te stesso»). Si nota qui la stessa formulazione che abbiamo in Tommaso: presenza del verbo amare al presente/perfetto (a differenza delle altre testimonianze neotestamentarie, ma similmente a quelle veterotestamentarie); l'oggetto cui è destinata l'azione è il 'tuo fratello' come in Tommaso, a differenza di ogni altra versione, ed infine il tratto sirianizzante 'come la tua anima' che Tommaso deve avere mutuato da una versione semitica e riportato prendendo alla lettera il significato. Data l'origine in ambiente probabilmente ebraico della *Peshitta* dell'Antico Testamento ed il suo successivo utilizzo nelle comunità cristiane, possiamo ipotizzare che questa lettura di Tommaso sia derivata direttamente da ambienti molto probabilmente siriani in epoca precedente anche alla prima versione del Nuovo Testamento in questa lingua, sia dei vangeli che delle lettere paoline (purtroppo non conservate). Sembra però che il *Diatessaron*, secondo quanto risulta dalla indagine compiuta da R.F. Shedinger¹¹⁸, riporti una versione leggermente differente rispetto a quella della *Peshitta* dell'Antico Testamento: esso infatti probabilmente aveva il verbo **ܢܦܨܘܬܐ** (come il *Siro-Curetoniano* e il *Diatessaron arabo*) e non **ܢܦܨܘܬܐ**. Da ciò lo studioso conclude che il *Diatessaron* e la *Peshitta* dell'Antico Testamento siano traduzioni indipendenti di una fonte comune oramai perduta.

¹¹⁶ Tre sono gli articoli di Guillaumont sui semitismi presenti nel *Vangelo di Tommaso*: A. GUILLAUMONT, *Les sémitismes dans les logia de Jésus retrouvés à Nag-Hamâdi*, *Journal Asiatique* 246 (1958) 113-123, ID., *Nesteuein ton kosmon P. Oxy. I.5-6*, *BIFAO* 61 (1962) 15-23; ID., *Les sémitismes dans l'Évangile selon Thomas*, in *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, a c. di R. VAN DEN BROEK – M.J. VERMASEREN, Leiden 1981, 190-204, qui vd. 197.

¹¹⁷ K.H. KUHN, *Some Observations on the Coptic Gospel According to Thomas*, *Le Muséon* 73 (1960) 317-323; qui vd. 322-323.

¹¹⁸ R.F. SHEDINGER, *Tatian and the Jewish Scripture: a Textual and Philological Analysis of the Old Testament Citations in Tatian's Diatessaron*, Louvain 2001, 96-97.

Dal quadro fornito sopra emerge una netta modificazione del passo sull'amore del prossimo in contesto prettamente siriano nei rispetti di alcuni, ma significativi, particolari. Le stesse differenze, sempre rispetto al testo canonico, si possono riscontrare anche nel *Vangelo di Tommaso* che per di più mostra un chiaro influsso semitizzante, se non addirittura sirianizzante. Questa analisi mette ancora una volta in rilievo la contiguità tra le due versioni qui in questione, quella tommasina e la diatessarica, mostrando chiaramente per la prima i segni di un sostrato differente rispetto al greco o al copto, un retroterra decisamente semitico. Ancora una volta però dalla nostra analisi non emerge il verso di questa relazione, e la conclusione che se ne può trarre è quella che tra i due testi sia certamente esistito un qualche legame, che deve essere stato molto esclusivo, ma che esso deve essere stato mediato, probabilmente da una fonte semitica comune ad entrambi i testi.

Conclusioni

Data la natura del presente saggio, in questa sede, abbiamo potuto dare solo una breve prova dei legami tra *Diatessaron* e *Vangelo di Tommaso*; le conclusioni che da questa analisi si possono trarre sono, perciò, ovviamente parziali.

Nonostante tali limiti i tre casi proposti ci offrono esempi altamente significativi che riflettono efficacemente la situazione dei rapporti tra questi due scritti. La relazione che lega i due testi non può essere sicuramente definita di tipo diretto, essa risulta piuttosto il frutto di relazioni mediate attraverso altri scritti che, seppur indirette, sono comunque evidenti e dimostrano, spesso, un rapporto molto stretto.

I tre casi sopra riportati rappresentano solo un breve saggio dei risultati ottenuti nel corso della tesi di dottorato. Le conclusioni generali raggiunte in quella sede, che qui verranno anticipate, sono il frutto dell'accurata analisi di ogni singolo parallelo tra *Vangelo di Tommaso* e tradizione diatessarica che i due studiosi Quispel e Baarda hanno inserito nelle rispettive liste.

Già a partire dagli elenchi dei due studiosi, ma soprattutto grazie all'analisi puntuale condotta su ogni passo, si può ricavare un primo importante esito: i paralleli tra la versione tommasina e le versioni diatessariche si danno essenzialmente nei rispetti del testo canonico. Detto in altri termini, i paralleli fra *Diatessaron* e *Vangelo di Tommaso* si palesano nei punti in cui entrambe divergono in modo simile dal testo evangelico dei maggiori manoscritti, nei riguardi soprattutto del tipo testuale alessandrino. Tale dato risulta della massima importanza per cercare di comprendere la natura dei rapporti tra i due scritti soprattutto se si ritiene fondata l'ipotesi di una fonte comune che soggiace ad entrambi, e non è neppure di scarsa rilevanza anche per individuare le caratteristiche di tale fonte. Le quattro principali fonti della narrazione taziana ci sono infatti ben note: i quattro vangeli che poi sono entrati nel canone; abbiamo tuttavia sottolineato a più riprese come Taziano, per comporre il suo *Diatessaron*, abbia utilizzato alcune tradizioni estranee al canone. Non sappiamo tuttavia con certezza su quali versioni dei vangeli egli si basasse, se su quelle poi divenute canoniche o piuttosto su versioni leggermente differenti.

Un dato comunque emerge con una certa evidenza, anche a dispetto dell'incipiente normalizzazione delle armonie evangeliche derivate dal *Diatessaron*: del molto materiale 'apocrifo' contenuto nel *Vangelo di Tommaso* e così tipico di esso probabilmente il *Diatessaron* di Taziano non riportava nulla nel suo testo; non troviamo nelle varie armonie evangeliche alcuno dei detti così particolari e caratteristici di *Ev. Th.*, troviamo solo varianti comuni al testo evangelico. Ciò potrebbe essere forse spiegato facilmente a partire dalla natura intrinseca dell'opera di Taziano: scopo precipuo di un'armonia evangelica sarebbe quello di armonizzare le divergenze tra i vari racconti evangelici e non piuttosto di inserire nuovo materiale. Tale

affermazione ci viene però smentita da alcuni elementi già ricordati sopra: probabilmente Taziano utilizzò una quinta fonte ed inserì nel suo *Diatessaron* almeno un particolare non contenuto nei vangeli. Nel racconto del battesimo di Gesù ad opera di Giovanni Battista infatti si menziona una luce o fuoco che apparirebbe sul Giordano. Troviamo attestata la stessa variante in altri testimoni, quali, solo a titolo di esempio: il *Vangelo degli Ebrei* (secondo Epifanio, *Panarion* 30,13,7)¹¹⁹ e Giustino (*Dialogo con Trifone* 88,3)¹²⁰. Ciò non deve stupire, ci è infatti ben noto, come ancora nella prima metà del secondo secolo la tradizione evangelica fosse in continua evoluzione; in questo periodo circolavano un gran numero di 'vangeli', sia scritti che orali. E nonostante la sempre maggiore diffusione di documenti che recavano il nome dei vangeli che poi sono divenuti canonici, la loro forma testuale molto probabilmente non era ancora quella dei grandi manoscritti onciali del quarto secolo (B e) e nemmeno dei più antichi papiri (come ad esempio P⁷⁵). Fu proprio durante questo primo periodo di fluttuazione testuale che emerse quel particolare genere evangelico rappresentato dalle armonie¹²¹.

In ogni caso dall'esame dei trentatré *logoi* tommasini messi a confronto in prima istanza con i passi canonici corrispondenti ed in secondo luogo con i passi dei testimoni del *Diatessaron* emerge una forte affinità tra le due versioni tommasina e diatessarica. Analizzando tutti i casi che Quispel e Baarda pongono nelle loro liste, è emerso che nella maggior parte di essi (per la precisione in ventidue occorrenze) la probabile versione del *Diatessaron* (come riportata dai suoi testimoni e ricostruita grazie ad essi secondo il metodo indicato da Petersen) risulta avere forti affinità con quella riportata dal *Vangelo di Tommaso*. Oltre a questi ventidue casi di forte affinità per altri otto le versioni mostrano lo stesso una stretta coincidenza, ma la ricostruzione del testo del *Diatessaron* rimane, purtroppo, incerta a causa della scarsità dei testimoni e gioca così a nostro sfavore nell'analisi a provare senza ombra di dubbio la contiguità con il dettato tommasino. A nostro favore però in queste occorrenze dubbie sta l'obiezione di Baarda fatta al restrittivo metodo di ricostruzione diatessarica proposto da Petersen: i criteri troppo riduttivi indicati dallo studioso portano spesso a giudicare come non originali espressioni che potrebbero essere effettivamente appartenute al *Diatessaron* di Taziano¹²². Un altro dato inoltre deve essere sempre tenuto in considerazione dagli studiosi: la normalizzazione dei testimoni del *Diatessaron* le cui versioni nel corso dei secoli si sono fatte sempre più vicine al testo canonico perché da esso influenzate. Nonostante tale grado di incertezza il dato che emerge è positivo: dei trentatré passi presi in esame più del doppio ci ha fornito buoni riscontri.

Confrontiamo ora questi dati con le risultanze più generali dei paralleli tra *Vangelo di Tommaso* e *Diatessaron* secondo le stime fatte da Koester. Secondo lo studioso si possono contare settantanove passi paralleli tra *Vangelo di Tommaso* e vangeli sinottici (le relazioni con Giovanni invece sembrano essere più complesse)¹²³. Incrociando questi risultati il dato che emerge è che in un caso su quattro (e il calcolo è condotto per difetto) in cui i *logoi* tommasini hanno paralleli con i vangeli canonici si ritrovano, nel dettato di *Ev. Th.*, lezioni che si distaccano dal testo canonico per avvicinarsi invece a quelle che probabilmente erano contenute nel *Diatessaron* di Taziano. In altre parole: in molte occasioni in cui i detti di

¹¹⁹ GCS 25, 350,17-351,1.

¹²⁰ PG 6, 685 B.

¹²¹ PETERSEN, *Tatian's Diatessaron...*, cit., 25.

¹²² *Ibid.* 375-377.

¹²³ KOESTER, *Ancient Christian Gospels...*, cit., 87-124.

Tommaso hanno paralleli evangelici questi paralleli riportano varianti che si discostano dal testo canonico, ma coincidono con il testo taziano. Ad accomunare queste due opere quindi stanno solamente varianti comuni al dettato evangelico canonico, quasi mai troviamo in comune materiale extracanonico. Una prima ragione di ciò può essere stata la sempre presente normalizzazione dei testimoni dell'armonia di Taziano: il materiale extracanonico tommasino magari contenuto anche nel *Diatessaron* può essersi perso scomparendo nel corso dei secoli e della trasmissione testuale. Una seconda ragione, d'altra parte, può essere una rielaborazione altamente originale delle fonti da parte del *Vangelo di Tommaso*, così da formare detti non contenuti in altri testi.

Ma qui a meglio spiegare i dati raccolti sta l'ipotesi che non sia esistito alcun rapporto di dipendenza diretta tra i due testi, ma essi abbiano tratto queste lezioni coincidenti da una medesima fonte utilizzata, una di quelle molteplici tradizioni evangeliche che circolavano nei primi due secoli dell'era cristiana, sia essa scritta oppure orale, in lingua semitica, oppure in greco. Tale sostrato comune renderebbe ragione sia delle lezioni comuni, sia delle differenze tra i due testi, che si sarebbero sviluppati in piena autonomia l'uno rispetto all'altro comprendendo quindi al loro interno anche materiale differente, ma avrebbero basato i loro racconti su di una medesima tradizione. Possiamo anche affermare con un certo grado di sicurezza che la fonte comune, come anche Quispel aveva a suo tempo sottolineato, consistesse in una tradizione che riportava gli stessi passi contenuti nei vangeli in seguito divenuti canonici. Si possono inoltre notare anche i suoi collegamenti con la tradizione testuale cosiddetta 'occidentale', di cui probabilmente faceva parte. Essa, ancora, secondo l'ipotesi di Klijn potrebbe pure essere una tradizione evangelica di area orientale che incorporava lezioni differenti rispetto alla tradizione alessandrina ma che, all'epoca della formazione delle due opere prese in esame, sarebbe stata comunemente utilizzata e ampiamente diffusa.

Eliana Stori

Abstract

The goal of this paper is to study the kind of relationship which links the *Gospel of Thomas* and the *Diatessaron*. This subject has been debated for a long time, since the discovery of the 'apocryphal' *Gospel of Thomas*, and has been very controversial. Scholars in fact disagree about this issue: some point to a direct relationship, a dependence of the *Gospel of Thomas* upon the *Diatessaron* or *vice-versa*; others instead deny a direct relationship and rather think to an indirect one. This kind of analysis is not easy because of the lack of an original of the harmony of Tatian. We can, in fact, reconstruct the text of the *Diatessaron* only through his many witnesses but this reconstruction is nevertheless very complex. This paper tries to show some examples of such a complex relationship: three cases in which we can clearly glimpse the connection which exists between the two texts. The analysis showed us that the relationship which does subsist between the *Gospel of Thomas* and the *Diatessaron* is not of a direct kind but rather they shared one common source, a gospel tradition with variant readings which probably was available in the canonical text of that time.