



ISTITUTO AVVENTISTA DI CULTURA BIBLICA VILLA AURORA
FACOLTÀ DI TEOLOGIA
Anno accademico 2015-2016

TOMMASO: DALL'INCREDELITÀ ALLA FEDE

Analisi esegetica e teologica di Gv 20: 24-29

Studente:

Jonathan Alberto Madrid Osorio

Professore:

Filippo Alma

RINGRAZIAMENTI

Ringrazio umilmente tutte le persone che mi hanno sempre incoraggiato ed aiutato durante il mio percorso di studi.

Mia mamma Elizabeth, che con il suo amore materno mi ha sostenuto e appoggiato nella mia scelta di diventare Pastore. Il mio caro papà Alberto, che con il suo esempio è stato il mezzo che mi ha fatto conoscere l'infinito amore di Cristo. I miei fratelli: Ibama, Sabrina, Sandra Patricia, Maria Isabel, Sandra Tatiana, Andrés, Jorge, Sebastian e Angie Catalina, che insieme ai miei genitori, sono stati un vero combustibile nella mia vita.

Ringrazio anche il mio carissimo fratello "anonimo", che ha creduto in me e nei talenti che il Signore mi ha donato, e che ha contribuito economicamente affinché il mio sogno di diventare Pastore si realizzasse. Ringrazio il Pastore e professore Vittorio Fantoni, che col suo aiuto e disponibilità è stato uno strumento di grande valore nelle mani del Signore, offrendosi volontariamente per aiutarmi a migliorare il mio italiano scritto.

Ringrazio il mio mentore e professore Filippo Alma, a cui devo la passione per le Scritture, per la sua guida e i consigli che mi hanno permesso di realizzare questo lavoro di tesi.

Infine, ringrazio soprattutto Dio, il mio maestro e passione più grande, a cui devo la vita, l'allegria della speranza, e in cui il mio cuore "crede" vivamente.

*Benché voi non l'abbiate visto, voi lo amate;
credendo in Lui, benché ora non lo vediate,
voi esultate di gioia ineffabile e gloriosa,
ottenendo il fine della fede: La Salvezza delle anime.*

(I Pietro 1:8)

SOMMARIO

INTRODUZIONE.....	6
1. TOMMASO NEI VANGELI SINOTTICI E NEGLI ATTI DEGLI APOSTOLI.....	8
1.1. Tommaso, uno “dei dodici” nel Vangelo secondo Marco (Mc 3:13-19).....	10
1.2. La figura di Tommaso nel Vangelo secondo Matteo.....	12
1.3. La figura di Tommaso nell’opera lucana.....	14
1.3.1. La figura di Tommaso nel Vangelo secondo Luca.....	14
1.3.2. Il volto di Tommaso negli Atti degli Apostoli.....	16
2. IL VOLTO DI TOMMASO NEL VANGELO SECONDO GIOVANNI.....	19
2.1. Il coraggio di Tommaso.....	22
2.1.1. Contesto della narrazione.....	22
2.1.2. Morire con Gesù.....	23
2.2. Tommaso e la via di Gesù verso il Padre.....	26
2.2.1. Curiosità o incomprendimento di Tommaso?.....	27
2.3. Tommaso, un dubbio emblematico (Gv 20:24-29).....	30
2.3.1. Contesto della narrazione (Gv 20:3-10, 11-18).....	30
2.3.2. L’assenza di Tommaso.....	32
2.3.3. Tommaso, dall’incredulità alla fede.....	38
2.4. Tommaso, il pescatore di uomini.....	52
2.5. Tommaso in relazione ad altri personaggi giovannei.....	55
2.5.1. Natanaele e Tommaso.....	55
2.5.2. Il discepolo amato e Tommaso.....	56
2.5.3. Maria Maddalena e Tommaso.....	57
2.5.4. Pietro e Tommaso.....	58
3. TOMMASO NEGLI SCRITTI APOCRIFI.....	59
3.1. Gli apocrifi del Nuovo Testamento.....	59
3.1.1. Lo Gnosticismo.....	62
3.2. Tommaso negli scritti apocrifi.....	64
3.2.1. Il Vangelo copto di Tommaso (140 sec. d.C.).....	64
3.2.2. Il Vangelo di Tommaso (160 - 180 d.C.).....	66
3.2.3. Gli Atti di Tommaso (200-225 d.C.).....	68

3.2.4. Le Apocalissi di Tommaso (V sec. e IX sec.).....	71
CONCLUSIONE.....	73
BIBLIOGRAFIA.....	77
Articoli	81
WEB.....	82

INTRODUZIONE

Dal nostro arrivo in Italia abbiamo nutrito un profondo interesse per il Vangelo di Giovanni: il suo linguaggio, il suo stile narrativo, i suoi personaggi ed il messaggio teologico sono veramente sorprendenti. In mezzo ai tanti racconti giovannei, spunta una figura che in particolare si rivela molto sconcertante e autentica, quella dell'apostolo Tommaso detto Didimo.

Chi è Tommaso? Il Quarto Vangelo ci offre degli spunti interessanti, ciononostante, egli rimane sempre un personaggio misterioso che oscilla tra la fede e l'incertezza, che ogni tanto rischia – anche se in modo involontario – di rubare il centro della scena (Gv 20:24-29).

L'obiettivo di questa ricerca è quello di offrire uno sguardo un po' più profondo del ruolo che svolge Tommaso all'interno della narrazione biblica, specialmente nel Vangelo di Giovanni. Per questo motivo abbiamo scelto di disporre in tre capitoli la nostra investigazione.

Nel primo capitolo verrà brevemente analizzata la figura di Tommaso nei Vangeli Sinottici e nel libro degli Atti. Si getterà uno sguardo all'appello missionario rivolto a Tommaso e sarà analizzato il contesto letterario di ciascuno dei racconti in cui viene nominato, verificheremo il motivo per cui, divenne uno dei testimoni oculari più influenti della missione di Gesù.

Il secondo capitolo è il capitolo centrale della nostra tesi. Attraverso un'analisi esegetica proveremo ad individuare il ruolo principale che ebbe Tommaso all'interno di ciascuna delle narrazioni giovannee in cui appare (Gv 11:16; 14:5; 20:24-29; 21:2). L'evangelista prova a spiegare attraverso Tommaso alcuni principi importanti che devono far parte integrante della vita dei credenti. Questo è anche il capitolo più corposo poiché nel Quarto Vangelo possiamo intravedere sia le qualità di questo discepolo, sia quelle di singolo credente; dalle sue labbra nasce una delle più note dichiarazioni sulla divinità di Cristo presenti nella Scrittura: «Signor mio e Dio mio» (Gv 20:28). Ci introdurremo, fra l'altro, alla questione del «binomio verbale» *vedere e credere*, che incontriamo sia all'interno del Quarto Vangelo che in altre parti della Scrittura, per coglierne il suo insegnamento teologico. Conosceremo più in profondità i diversi comportamenti e le sfaccettature di questo

discepolo, individueremo, in tal modo, una fotografia, seppure parziale, della sua vita di fede.

Infine, analizzeremo le interazioni che ci sono tra Tommaso ed altri personaggi giovannei: Natanaele, il discepolo amato, Pietro e Maria Maddalena. Un'analisi di questi personaggi, alla luce di quanto avremo scoperto su Tommaso, ci offre ulteriori spunti di approfondimento teologico.

Nel terzo ed ultimo capitolo, ci limiteremo a dare uno sguardo all'interno di alcuni scritti pseudoepigrafici che vengono attribuiti a Tommaso. Conosceremo la data in cui furono scritti e cosa insegnano i possibili collegamenti con il Tommaso giovanneo.

La figura di Tommaso ci permette di «vedere» le ferite di Gesù da una prospettiva più profonda, prospettiva che ci porta a riflettere sulla nostra vita di fede. Il nostro augurio è che tutti coloro che leggeranno queste pagine possano incontrare informazioni utili, che a loro volta portino ad una comprensione più profonda di questo discepolo tanto discusso e criticato.

1. TOMMASO NEI VANGELI SINOTTICI¹

E NEGLI ATTI DEGLI APOSTOLI

Secondo quanto possiamo trovare, sia nei Vangeli che negli Atti, Tommaso non solo è stato un testimone oculare degli insegnamenti di Gesù e degli eventi principali del suo ministero, ma avrebbe fatto parte integrante della cerchia più importante dei seguaci² di Cristo (Mc 6:13-19; Mt 10:1-4; Lc 6:12-16; At 1:13).

Anche se all'interno dei Vangeli sinottici possiamo intravedere certi tratti di personalità e di carattere di alcuni discepoli³, non si può dire lo stesso per Tommaso. Tuttavia, consideriamo importante ricordare, come verrà spiegato più avanti, che il vero obiettivo della redazione evangelica non è principalmente psicologico, ma teologico⁴.

¹ Per «Vangeli sinottici» si intendono i Vangeli di Marco, Matteo e Luca, questo grazie al fatto che esiste una grande somiglianza tra essi nella disposizione generale dell'opera. Da questo nasce il cosiddetto «problema sinottico» o «fatto sinottico» dato che tutti i Vangeli si servono di uno stesso scheletro: 1. Preparazione di Gesù al ministero 2. Ministero in Galilea 3. Trasferimento in Gerusalemme e 4. Passione e risurrezione. Questa stessa impostazione non è adottata nel Vangelo di Giovanni.

Sinossi (gr. *syn* = insieme, *opsis* = vista) è una parola greca che significa «vedere insieme» o «condividere uno stesso punto di vista», vale a dire, l'insieme delle idee che spiegano sia le somiglianze che le differenze. Grazie a queste somiglianze, alcuni studiosi hanno ipotizzato che ci sia una possibile dipendenza letteraria chiamata la *Teoria delle due fonti*. Questa teoria ipotizza il Vangelo di Marco come il più antico, che successivamente è stato impiegato da Matteo e Luca come base per la loro opera. In seguito c'è anche un'altra fonte chiamata Q (*Quelle*), da cui provengono le coincidenze che esistono in Matteo e Luca quando questi divergono da Marco. Per maggiori approfondimenti, leggere B. Corsani, *Introduzione al Nuovo Testamento, I Vangeli e Atti*, Torino, Claudiana, 1972, pp. 133-178. Cfr. R.A. Monasterio, A.R. Carmona, *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli* (Introduzione allo studio della bibbia, 6), Brescia, Paideia, 1995, pp. 17-87.

² Ovvero «μαθητής». È un termine che appare 261 volte nel Nuovo Testamento, quasi esclusivamente nei Vangeli e negli Atti. Veniva descritto soprattutto in rapporto ad uno scolaro col suo insegnante. La maggior parte delle volte, questo vocabolo è riservato ad un gruppo intorno a Gesù. Questo «μαθητής» poteva stare su una barca (Mt 14:22; Gv 6:16) e radunarsi in una casa (Mc 7:17), oppure preparare la cena pasquale (Mt 26:20). Nel caso della loro vocazione, benché ci siano esempi di uomini che vennero da Gesù per diventare discepoli (Mt 8:19), possiamo comunque presumere che fu Gesù a prendere l'iniziativa nel chiamare le persone a seguirlo (Mt 4; Gv 6:70) così come il Dio dell'Antico Testamento scelse e chiamò i profeti. Un discepolo di Gesù non può mai uscire dalla sua condizione di discepolo, come se avesse finito d'imparare, e fondare una scuola propria. Cfr. P. Nepper-Christensen, «μαθητής» in *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento* (Introduzione allo studio della Bibbia, supplementi 15), a cura di H. Balz, G. Schneider, Brescia, Paideia, 2004, pp. 239-245.

³ Questo si può notare con Pietro, che viene presentato come un uomo di natura impulsivo (Mt 14:28) e a volte anche un po' presuntuoso (Mt 26: 33, 16:22).

⁴ G. Ferraro, *Aspetti dell'esistenza cristiana, la chiamata ad essere discepoli di Gesù*, Roma, Edizioni Adp, 1999, p. 18.

J. P. Meier, nella sua opera *Un ebreo marginale*⁵, ci offre una panoramica sinottica della chiamata; nel seguente riquadro lui classifica gli apostoli in tre gruppi di due coppie ciascuno.

Possiamo arrivare a diverse conclusioni analizzando questo schema, ciononostante, per evitare di uscire dal tema principale di questa ricerca, i personaggi che vorremo evidenziare vengono descritti nel secondo gruppo⁶:

	Marco 3:6 –19	Matteo 10:2-4	Luca 6:14-16	Atti 1:13
Primo gruppo	Simon Pietro, Giacomo, Giovanni e Andrea	Simon Pietro, Andrea, Giacomo e Giovanni	Simon Pietro Andrea, Giacomo e Giovanni	Pietro e Giovanni, Giacomo e Andrea
Secondo gruppo	Filippo e Bartolomeo, Matteo e <i>Tommaso</i>	Filippo e Bartolomeo, <i>Tommaso</i> e Matteo	Filippo e Bartolomeo, Matteo e <i>Tommaso</i>	Filippo e <i>Tommaso</i> , Bartolomeo e Matteo
Terzo gruppo	Giacomo d'Alfeo e Taddeo, Simone e Giuda	Giacomo d'Alfeo e Taddeo, Simone e Giuda	Giacomo di Alfeo e Simone, Giuda di Giacomo e Giuda Iscariota.	Giacomo d'Alfeo e Simone, e Giuda di Giacomo

Nei Vangeli sinottici, il secondo quadro dei nomi inizia con Filippo e continua sempre con Bartolomeo, Matteo e Tommaso. Si può notare che i discepoli non sono presentati individualmente, ma sempre con un compagno, questo potrebbe essere un parallelo al mandato di Gesù ai suoi discepoli, di andare in missione a «due a due» (Mc 6:7)⁷.

Studiando l'ordine in cui gli apostoli vengono elencati, notiamo che nei Vangeli sinottici Tommaso viene affiancato a Matteo il pubblicano, negli Atti invece appare affiancato a Filippo, perfino prima di Bartolomeo (At 1:13).

⁵ J.P. Meier, *Un ebreo marginale, ripensare il Gesù storico. 3: Compagni e antagonisti*, (Biblioteca di Teologia contemporanea, 125), 4 voll., Brescia, Queriniana, 2003, pp. 138, 139.

⁶ In tutti i Vangeli vengono elencati per primo i nomi di Pietro, Giacomo e Giovanni; discepoli che presumibilmente avevano una relazione più stretta con Gesù (Mc 14:32-42; Mt 26: 36-46; Lc 22: 40-46), per ultimo appare Giuda l'Iscriota insieme all'azione del suo tradimento. Cfr. J. Gnllka, *Marco* (Commenti e studi biblici), Assisi, Cittadella editrice, 1987, p. 181.

⁷ J.P. Meier, *Un ebreo marginale*, cit., pp. 139, 141.

Il nome di Tommaso compare sia nella lista dei sinottici, sia nella lista di Atti 1:13 con l'appellativo “Θωμᾶς” che proviene dall'aramaico «*Ta'am*» che tradotto vuol dire «Gemello, essere doppio»⁸, su questo e altre possibili ipotesi che girano intorno al suo nome ritorneremo nel prossimo capitolo, per il momento ci limiteremo a fare un viaggio all'interno dei sinottici, con l'obbiettivo di incontrare altre possibili informazioni sull'apostolo Tommaso.

1.1. Tommaso, uno “dei dodici” nel Vangelo secondo Marco (Mc 3:13-19)

Come descritto sopra, molti studiosi ritengono in modo quasi uniforme che il più antico dei Vangeli sinottici sia quello di Marco⁹; riteniamo quindi importante, per motivi di ordine di elaborazione, iniziare da quest'opera.

Partendo dal presupposto che, per poter fare un'analisi del ruolo che svolge Tommaso all'interno della narrazione, è fondamentale tener conto dell'ambiente e del contesto in cui è stato inserito. Possiamo notare, attraverso una lettura lenta e accurata, che ci incontriamo all'interno del viaggio, del ministero e della predicazione di Gesù Cristo in Galilea (Mc 1:1-8:26)¹⁰.

Il contesto ci insegna che Gesù si ritira (Mc 3:7) a causa dei farisei e degli erodiani che volevano ucciderlo (v.6). Una grande folla proveniente da molti luoghi, dalla Galilea, Giudea, Gerusalemme, Idumea, oltre il Giordano, Tiro e Sidone, lo seguiva, lo toccava, tutti erano alla ricerca di miracoli (3:7-11), il ministero di Gesù si sviluppa in maniera sempre più progressiva¹¹.

In questo panorama, che ricorda il grande afflusso di gente proveniente da tante città, Gesù sente la necessità di delineare un gruppo di persone che possano portare avanti la sua missione. Il Messia decide quindi di istituire¹², preparare e, infine, inviare in missione uomini scelti da lui (6:7-12) chiamati anche «i dodici»¹³ (Mc 3:13-19) di cui Tommaso fa parte.

⁸ «Θωμᾶς» in *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early Christian Literature*, a cura di F.L. Cross, Chicago (IL), University of Chicago, 2000³, p. 463.

⁹ R. A. Monasterio, *op. cit.*, p. 64.

¹⁰ R.E. Brown, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia, Queriniana, 2001, pp. 197, 198.

¹¹ S. Grasso, *Vangelo di Marco* (I libri biblici, Nuovo Testamento, 2), Torino, Paoline, 2003, p. 109.

¹² Letteralmente, «fece dodici». Il verbo che si utilizza è ἐποίησεν (v. 14) deriva da ποιέω (creare, fare). Secondo J. Ernst, questa espressione designa autorità, i dodici apostoli sono la creazione di Gesù. Cfr. J. Ernst, *Il Vangelo secondo Marco* (Il Nuovo Testamento commentato), 2 vol., Brescia, Morcelliana, 1991, vol. I, p. 177. Santi Grasso, nel suo commento a questa pericope, collega il verbo ποιέω alla prima pagina della LXX per fare riferimento all'azione creatrice e salvifica di Dio. Cfr. S. Grasso, *op. cit.*, p. 121.

¹³ Questa è una frase che ha una certa particolarità in Marco. Ogni Vangelo adotta un nominativo diverso in riferimento ai dodici apostoli, soprattutto Marco e Luca (Mc 3:16; Mt 10:2; Lc 6:13). Il gruppo dei seguaci di Gesù nel Vangelo di Marco è soprannominato «i dodici», mentre Luca lo chiama «apostoli» (Lc 6:13), titolo di cui si valse Matteo, questo verrà sottolineato più avanti.

È da sottolineare che la cornice di questa pericope non trova un collegamento immediato con la scena precedente (3:9-12), Gesù non si trova più «oppresso» dalla folla, bensì in solitudine con i suoi discepoli sul monte¹⁴ (v. 13). Santi Grasso, nel suo commento al Vangelo di Marco, scrive:

«[...] Questa sottolineatura conosciuta solo da Marco nella tradizione sinottica conferma come lo statuto del discepolo [...] consiste nell'essere destinatario di una chiamata gratuita, anche se alla convocazione deve corrispondere il consenso esplicito dei chiamati che è reso noto con un'azione di adesione: "Ed essi andarono da lui"»¹⁵.

Come abbiamo segnalato sopra, in questa pericope (Mc 3:13-19), si mette in rilievo un'iniziativa personale di Gesù, ovvero, un invito ad accompagnarlo, ad avere una comunione con Lui e anche l'incarico di una missione¹⁶: questi uomini sono stati chiamati a continuare l'opera di Gesù¹⁷.

In questo sommario, Tommaso sbuca all'ottavo posto tra quelli che hanno risposto individualmente alla chiamata di Gesù (1:16-20, 2:14).

Nessuno dei discepoli che appartiene al secondo blocco – cfr. tabella precedente - fa un intervento in prima persona, né pronuncia una sola parola¹⁸. Quindi, Tommaso, come gli altri apostoli, ha risposto a un appello¹⁹, lui viene "inviato"²⁰.

Tornando a Marco, probabilmente ha fatto uso di questa espressione consapevole del valore simbolico che essa nasconde, sia per la storia d'Israele, che per la sua speranza. Il numero dodici non era a caso, potrebbe rappresentare Israele nella sua totalità (le dodici tribù, Mt 19:28), che ha avuto origine dai dodici figli di Giacobbe. Cfr. J. Mateus, F. Camacho, *Il Vangelo di Marco: Analisi linguistica e commento esegetico* (commenti e studi biblici) 3 vol., Assisi, Cittadella editrice, 2010², vol. 1, p. 307. Cfr. W.L. Lane, *The Gospel of Mark* (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids (MI), William B. Eerdmans, 1988², p. 137.

¹⁴ J. Schmid, *L'evangelo secondo Marco*, (Il Nuovo Testamento commentato), Brescia, Morcelliana, 1961, p. 104.

¹⁵ S. Grasso, *Vangelo di Marco*, cit., p. 121.

¹⁶ Rita Pellegrini divide in tre sezioni l'istituzione dei dodici apostoli. La prima (Mc 1:16-3-6) presenta la chiamata di quattro discepoli che diventano dei pescatori di uomini (1:16-20); la seconda sezione (3:7- 6:6) trasmette la chiamata-istituzione dei dodici che Gesù vuole vicino a sé in vista della funzione che sarà loro affidata (3:13-19); la terza sezione (6:7-8:26), invece, rappresenta le memorie di questa esperienza missionaria (6:7-13). Cfr. R. Pellegrini (a cura di), *Il Vangelo di Marco*, (Parole di vita), Padova, Edizioni messaggero, 2008, p. 63.

¹⁷ J. Gnilka, *op. cit.*, p. 189.

¹⁸ R. Bauckham sottolinea questa peculiarità quando nota che non più di sette tra gli apostoli non siano più menzionati oppure compaiano come singoli individui nel Vangelo di Marco e Luca, mentre lo stesso principio è applicato a sei di loro nel Vangelo di Matteo. R. Bauckham, *Gesù e i testimoni oculari*, (Realia), Roma, GBU, 2010, pp. 131, 132.

¹⁹ J. Mateos, F. Camacho, *op. cit.*, p. 314.

²⁰ Il termine ἀπόστολος (ebr. *šāliah*) ha il significato di «inviato». È un termine che compare 80 volte nel Nuovo Testamento. Nel Vangelo di Marco viene utilizzato quando si sottolinea l'aspetto della missione. Cfr. D.A. Hagner, *Matthew 1-13* (Word Biblical Commentary, 33a) B.M. Metzger *et. al.* (eds.), Dallas (TX), Word books, publisher, 1993, p. 265.

I verbi chiave di questo segmento sono «chiamò» e «costituì», quest'ultimo appare ben due volte (Mc 3:14, 16), mentre il primo ci rimanda alla chiamata dei primi quattro discepoli (1:16-20)²¹.

Alcuni autori come Grundmann, sottolineano l'aspetto escatologico nell'istituzione dei dodici²².

È utile segnalare che la loro istituzione viene concatenata con la loro missione (6:7-13): l'invio non ha solo l'obiettivo della predicazione, ma anche quello della liberazione dal male²³.

In sintesi, Tommaso è menzionato come uno dei dodici, per il momento non possiamo contare su ulteriori informazioni, l'apostolo in questione è una figura itinerante, un uomo che è stato eletto per imparare da Gesù, per predicare e infine per avere il potere, conferito dal suo maestro, di scacciare i demoni (3:14).

1.2. La figura di Tommaso nel Vangelo secondo Matteo

Nel caso del Vangelo secondo Matteo, Tommaso viene inserito in un contesto molto simile a quello di Marco. Siamo nel viaggio e ministero di Gesù in Galilea (8:1 - 10:42) dove egli fece molti miracoli (Mt 8:28-34; 9:1-8; 9:18-26, 27- 31). In questo contesto, la Bibbia sottolinea la qualità del discepolato²⁴: Cristo andava per «tutte le città e villaggi, guarendo ogni malattia e infermità» (Mt 9:35) tra il popolo. Successivamente Matteo ci introduce in un lungo discorso missionario di Gesù (Mt 10:1-42) che ha inizio con la menzione della cerchia più stretta dei seguaci di Gesù (10:1-4).

Prima di aprire il suo discorso missionario, Gesù fa un riferimento alla grazia e alla compassione che aveva per il popolo di Dio²⁵. Quindi, il compito di Tommaso e degli altri discepoli sarà quello di sanare le miserie del popolo; per questo motivo Gesù utilizza non solo l'immagine delle pecore, ma anche quella della messe²⁶ (vv. 37,38), con l'obbiettivo

²¹ R. Pellegrini, *op. cit.*, p. 65.

²² J. Gnilka collega queste dichiarazioni partendo da Is 11:11. Secondo Gnilka, occorre associare la tribù d'Israele ad una letteratura "profetica e apocalittica" in cui si dichiara che il popolo sarebbe stato ristabilito come popolo di dodici tribù. Afferma che il gruppo dei dodici simboleggia la promessa della salvezza escatologica per il popolo d'Israele. Per un maggiore approfondimento. Cfr. J. Gnilka, *op. cit.*, pp. 183, 184. La designazione dei dodici apostoli, rappresentava, come alcuni sostengono, un segnale profetico di ciò che Dio faceva attraverso il ministero di Gesù. Cfr., R. Bauckham, *op. cit.*, p. 130.

²³ S. Grasso, *op. cit.*, p. 110.

²⁴ R.E. Brown, *op. cit.*, p. 253.

²⁵ U. Luz, *Vangelo di Matteo*, (Commentario Paideia, Nuovo Testamento), 4 voll., Brescia, Paideia, 2010, vol. II, p. 111.

²⁶ R. Fabris, *Matteo*, (Commenti biblici), Roma, Borla, 1982, pp. 230, 231.

d'inserire sin dall'inizio nella mente dei discepoli una coscienza missionaria, che inevitabilmente si sarebbe riaffermata nella Chiesa delle origini²⁷. Tommaso sarebbe quindi uno degli incaricati di curare questa messe (9:36,37)²⁸, un lavoratore spirituale, un uomo di missione inviato alle «pecore perdute della casa d'Israele» (10:6)²⁹.

Leggendo ancora attentamente tale pericope (Mt 1:1-6) possiamo identificare un'urgente necessità di operai: le folle si trovavano come «pecore che non hanno pastore» (Mt 9:36, cfr. 2:6). È in questo contesto che compare la figura dei discepoli, essi avranno la responsabilità di continuare a “fare e dire” ciò che Gesù prima aveva “fatto e detto”³⁰: è quindi un compito importante (Mt 9:36-38) e anche gli incaricati sono tali (Mt 10:1-8).

Tommaso viene menzionato una singola volta, anche in questo caso all'interno dell'elenco dei dodici apostoli³¹ (10:2-4). Questo sommario è formulato in modo tale da unire ogni volta, due apostoli tra di loro. È da notare che, a differenza del racconto di Marco, Tommaso qui compare non più all'ottavo ma al settimo posto, di nuovo a fianco di Matteo³².

Questo ci ha portato a cercare alcune possibili motivazioni che hanno spinto Matteo, autore del Vangelo, a farsi precedere da Tommaso quando scrisse l'elenco dei dodici discepoli. Per il teologo tedesco J. Gnllka, è poco probabile che Matteo voglia evidenziare una possibile superiorità di Tommaso³³. Per Giovanni Crisostomo e Girolamo invece, potrebbe essere un segno d'umiltà da parte dell'evangelista.

Giovanni Crisostomo nel suo commento al Vangelo di Matteo scrisse:

«[...] L'evangelista Matteo, invece, adotta un altro ordine e nomina Tommaso prima di se stesso, sebbene Tommaso fosse molto inferiore a lui»³⁴.

Girolamo sviluppa un pensiero non del tutto diverso:

«Gli altri apostoli, nel nominare quest'ultima coppia di apostoli, citano prima Matteo e poi Tommaso, e non riportano l'appellativo di pubblicano, per evitare di apporre una qualifica infamante all'evangelista, ricordando la sua passata attività. Il nostro

²⁷ U. Luz, *op. cit.*, p. 111.

²⁸ *Idem*, p. 112.

²⁹ R. Fabris, *op. cit.*, p. 235.

³⁰ S. Fausti, *Una comunità legge il Vangelo di Matteo*, Bologna, Edb, 1998, p. 179.

³¹ Il termine «apostolo» appare soltanto una volta nel Vangelo di Matteo (Mt 10:2). Laddove Marco fa riferimento ai “dodici” (Mc 3:14), Matteo preferisce utilizzare l'espressione “apostoli”, probabilmente per sottolineare il riferimento alla cerchia più stretta dei seguaci di Gesù. Questo si potrebbe dedurre dall'espressione μαθητής che compare 72 volte in confronto alla singola volta in cui compare ἀποστόλων in tutto il Vangelo. Cfr. A. Mello, *Evangelo secondo Matteo*, Magnano, Qiqajon, 1995, p. 181.

³² U. Luz, *op. cit.*, p. 114.

³³ L'importanza del personaggio di Tommaso per la chiesa siriana è databile posteriormente intorno al II sec. Cfr. J. Gnllka, *Vangelo di Matteo* (Commentario teologico del Nuovo Testamento), 2 vol., Paideia, Brescia, 1990, vol. I, p. 521.

³⁴ M. Simonetti (a cura di), *Matteo 1-13*, (La Bibbia commentata dai Padri, Nuovo Testamento 1/1), Roma, Città nuova, 2004, p. 325.

evangelista invece, mette il suo nome dopo quello di Tommaso e si confessa pubblicano, affinché *dove sovrabbondò l'ingiustizia, sovrabbondi la grazia*»³⁵.

Leggendo questi ed altri commenti, riscontriamo tante ipotesi diverse. Bisogna dunque adottare un atteggiamento umile che possa facilitare un'attenta lettura e, quindi, cogliere le caratteristiche essenziali nella narrazione.

Il fatto che il nome di Tommaso compaia all'interno della cerchia dei dodici apostoli, garantisce storicità e ulteriore veracità al racconto³⁶, nonché la possibilità di far fronte ad eventuali malintesi. Teodoro di Eraclea ha scritto:

«Di proposito sono indicati i nomi degli apostoli, affinché non ci lasciassimo convincere da nessun altro che non fosse stato nominato. Infatti sapeva che alcuni *falsi apostoli* avrebbero attribuito a se stessi un siffatto onore»³⁷.

1.3. La figura di Tommaso nell'opera lucana³⁸

Lo stile di Luca è quello di un autore molto erudito (Lc 1: 1-4) e di grandi capacità redazionali. Nella sua opera, Luca non introduce molte informazioni sul personaggio di Tommaso, il suo nome si può rintracciare una volta sia nel Vangelo di Luca (Lc 6: 14) che negli Atti degli Apostoli (At 1: 13).

1.3.1. La figura di Tommaso nel Vangelo secondo Luca

Come negli altri Vangeli sinottici, anche il racconto di Luca ci introduce nel ministero di Gesù in Galilea (Lc 4:14 - 9:50)³⁹, ciononostante, l'ordine con cui gli apostoli sono presentati (6:12-16) non combacia totalmente con quello di Marco e Matteo⁴⁰.

R.E. Brown soprannomina questa sezione: *Le reazioni di Gesù*⁴¹ (5:17-6:49), essa è caratterizzata essenzialmente da alcune controversie (5:20-22, 33, 6:2, 7); in ciascuna di

³⁵ *Ibidem*

³⁶ J. Gnilka, *Vangelo di Matteo*, cit., p. 522.

³⁷ Citazione di Teodoro di Eraclea, in "frammento 62". Cfr. M. Simonetti, *op. cit.*, p. 325. [Nostro il corsivo].

³⁸ Vale a dire il Vangelo secondo Luca insieme agli Atti degli Apostoli. Infatti, in origine probabilmente era un'opera in due volumi (Cfr: Lc 1:1-4/At 1:1-2) che per lunghezza costituisce oltre un Quarto del Nuovo Testamento. Quest'ipotesi è sostenuta da gran parte degli studiosi grazie all'uniformità di stile, pensiero e piano tra le due opere. Cfr. R.E. Brown, *op. cit.*, p. 321.

³⁹ J.A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, New York (NY), Doubleday & Company, 1981, pp. 521 ss.

⁴⁰ È da notare che questa sezione ha sofferto una leggera trasposizione da parte di Luca. Due delle scene che compaiono in Marco (Mc 3:7-12 e 13-19) sono state invertite in Luca (Lc 6:17-19 e 6:12-16). Probabilmente Luca ha deciso di seguire l'ordine di un'altra risorsa primitiva, la Q, per la trasposizione che trova un parallelismo con Mt 4:24-25 e precede il sermone sul monte (Mt 5-7). Cfr. *Idem*, p. 615.

⁴¹ R.E. Brown, *op. cit.*, p. 338.

esse, i farisei hanno il ruolo di criticare e accusare i comportamenti di Gesù e dei suoi discepoli. Queste “controversie” portano i suoi rivali a complottare contro di lui (6:11) per farlo morire (Mc 3:6).

Proprio «in quei giorni egli andò sul monte a pregare, e passò la notte in preghiera a Dio. Quando fu giorno, chiamò a sé i suoi discepoli e ne scelse dodici, ai quali diede il nome di apostoli» (Lc 6:12,13) di cui Tommaso fa parte.

È da sottolineare il modo con cui Luca introduce questa pericope. L’autore vuole ricordare ai lettori che il ministero di Cristo si svolge in stretto rapporto con la preghiera⁴² (5:16, 6:12).

Su tale base, sebbene l’evangelista Luca scelga di adottare come modello lo stesso elenco fatto da Marco (Mc 3:13-19), egli decise, probabilmente seguendo la fonte “Q”, di aggiungere un elemento importante attribuendo loro il titolo di «apostoli» (Lc 6:13)⁴³. Per il teologo tedesco H. Shürmann, i lettori greci avrebbero visto come «insolita» questa nuova definizione che avrebbe avuto l’obiettivo di evidenziare una funzione di particolare importanza, quella del collegio degli apostoli⁴⁴, come dichiara anche Gerhardsson⁴⁵.

Quindi, come già osservato, Tommaso viene indicato come membro del secondo gruppo dei discepoli (Filippo e Bartolomeo, Matteo e Tommaso), tornando di nuovo all’ottavo posto dopo Matteo il pubblicano. Eusebio di Cesarea, nella sua opera intitolata *La dimostrazione evangelica*, valorizza questa ubicazione:

«Ascolta dunque Luca, come, ricordando Matteo, non lo chiama pubblicano, non lo pospone a Tommaso, sapendo che era più grande: lo ha posto per primo e Tommaso per secondo, cosa che anche Marco ha fatto [...]»⁴⁶.

Luca, quando scrisse il sommario dei dodici apostoli, adotta solo l’appellativo aramaico di Tommaso (v. 15). Da notare che lui è stato «scelto» (v. 13), questo termine denota un’elezione concreta per un servizio o un compito, il solo fatto che Tommaso sia

⁴² F.B. Craddock, *Luca* (Istrumenti 10, commentari), Torino, Claudiana, 2002, p. 113. Una delle più incredibili caratteristiche di Gesù-uomo è la sua intima comunione con il suo Padre in preghiera costantemente; soprattutto nel Vangelo di Luca, possiamo notare che Lui stette in un luogo silenzioso per pregare. Cfr. N. Geldenhuys, *The Gospel of Luke* (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids (MI), Eerdmans Publishing Company, 1951, p. 205.

⁴³ Per Luca, gli apostoli non si identificano con i dodici «discepoli» di cui parla Matteo. Questa cerchia dei dodici «apostoli» di Gesù potrebbe identificarsi con quella dei «dodici» fatta da Marco e Matteo. H. Schürmann, *Il Vangelo di Luca* (Commentario teologico del Nuovo Testamento), 3 vol., Brescia, Paideia, 1983, vol. I, p. 523.

⁴⁴ *Idem*, pp. 522, 523.

⁴⁵ R. Bauckham, *op. cit.*, p. 128.

⁴⁶ A.A. Just (a cura di), *Luca* (La Bibbia commentata dai padri, Nuovo Testamento 3), Roma, Città nuova, 2006, p. 155.

stato menzionato in questo collegio esprime una sua grande responsabilità: quello di rappresentare un «ministero duraturo»⁴⁷.

1.3.2. Il volto di Tommaso negli Atti degli Apostoli.

Il secondo volume dell'opera Lucana (At 1:1-2), narra la storia del mandato missionario verso tutte le genti (1:8).

Siamo all'avvio della proclamazione del kerigma, nella sequenza introduttiva del libro di Atti che si collega automaticamente alla fine del Vangelo di Luca (Lc 24:44-53)⁴⁸. Il contesto ci introduce in una comunità cristiana primitiva, nascente (At 1:1-26)⁴⁹. Dopo il racconto delle prime apparizioni di Gesù Cristo risorto, durante quaranta giorni, e il discorso ai suoi discepoli in forma di mandato (1:1-8), Gesù viene elevato in cielo alla vista di tutti quelli che erano riuniti (1:6), con la speranza di un ritorno non molto lontano (At 1:9-11).

C'è un clima d'attesa (1:11, 14), Gesù Cristo in persona non è più in mezzo a loro, ma c'è la promessa di ricevere «potenza quando lo Spirito Santo verrà» su di loro «fra non molti giorni» (At 1:5). Lo Spirito Santo sarà quindi la forza motrice che li aiuterà nella loro testimonianza⁵⁰.

Dopo questi avvenimenti, «essi tornarono a Gerusalemme dal monte chiamato dell'Uliveto, che è vicino a Gerusalemme» (v.12).

A questo punto, incontriamo l'inizio della scena che è l'oggetto della nostra analisi. Gli undici apostoli - insieme ad alcune donne, a Maria, madre di Gesù e ai suoi fratelli - erano radunati assieme. La vita di preghiera costante⁵¹ è indispensabile⁵²; adesso, privi del Gesù che avevano conosciuto, rimangono uniti tra di loro. Questa comunione costante con

⁴⁷ Spiegazione del significato di «ἐκλέγομαι» in Luca. Cfr. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca, commento esegetico e teologico*, Roma, Città nuova, 1992, p. 206.

⁴⁸ D. Marguerat, *Gli Atti degli apostoli I (1-12)*, Bologna, Edb, 2011, pp. 37, 50.

⁴⁹ J.A. Fitzmyer, *Gli atti degli apostoli, introduzione e commento* (Commentari biblici), Brescia, Queriniana, 2003, pp. 170-212.

⁵⁰ *Idem*, p. 184.

⁵¹ Il verbo προσκαρτερέω può avere anche il significato di «insistere, perseverare in, rimanere in». G. Schneider, *Gli Atti degli Apostoli* (Commentario teologico del Nuovo Testamento) 4vol., Brescia, Paideia, 1985, vol. I, p. 284.

⁵² *Idem*, pp. 284, 285.

Dio è sottolineata al versetto 14 con l'avverbio «di comune accordo, unanimemente»⁵³ che rappresenta il primo sommario minore degli Atti⁵⁴.

Questa pericope ha anche un altro obiettivo, quello di ricomporre il numero dodici che definiva il collegio principale degli apostoli (At 1:15-26). Con un discepolo in meno bisogna trovare un sostituto; anche in questo caso la preghiera diventa determinante, lo Spirito Santo agì nella la scelta del nuovo apostolo – Mattia (1:21-26) – e tramite la predicazione del Vangelo nel giorno della Pentecoste (At 2).

Proprio in questo contesto, si posiziona la lista degli apostoli di cui Tommaso fa parte (1:13). In questo elenco il suo nominativo non appare più accanto a quello di Matteo, come nel caso dei Vangeli sinottici (Mt 10, Mc 3, Lc 6), ma al fianco di Filippo⁵⁵.

A questo punto si pone un quesito, quello di quale sarebbe la possibile motivazione per cui Luca sceglie di non seguire più lo schema fatto nel suo Vangelo (e quindi seguendo Marco), ma opta per inserire Tommaso al sesto posto, modificando l'ordine nell'elenco degli apostoli.

La risposta non è semplice; secondo J.P. Meier, l'evangelista avrebbe seguito la sua specifica tradizione (L). Questo perché, sia nella lista di Mc 3:18, che in Lc 6:14-15, Tommaso appare all'ottavo posto⁵⁶. Stranamente, sembra che negli Atti la disposizione dell'elenco dei dodici appaia modificata in base agli interessi di elaborazione dell'autore. Questa differenza nella collocazione dei nomi, potrebbe essere una buona argomentazione per ipotizzare l'esistenza di una tradizione indipendente in Atti 1:13⁵⁷.

Un'altra possibile ipotesi è proposta da R. Bauckham, il quale dichiara che questa variazione nell'ordine dei nomi – che compare anche nel terzo gruppo di discepoli – potrebbe dipendere dalla tradizione orale⁵⁸.

⁵³ J.A. Fitzmyer, *Gli atti degli apostoli*, cit., p. 193. L'avverbio «ὁμοθυμαδὸν» è molto frequente negli Atti (appare 10 volte), nel resto del Nuovo Testamento compare in Rom 15:6. In ogni caso, rappresenta l'unità sia nella preghiera, sia nello stare insieme in armonia. Cfr., “ὁμοθυμαδὸν” in *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, cit., p. 595.

⁵⁴ Il sommario è un quadro in miniatura che rappresenta degli elementi immutabili di una comunità di credenti. Cfr. D. Marguerat, *op. cit.*, p. 57.

⁵⁵ Nei sinottici e in Atti, Filippo si presenta con una sorte molto simile a quella di Tommaso; dal momento che il suo nome non appare fuori dalla lista degli apostoli ma sempre in compagnia di Andrea, è possibile che egli sia stato il compagno anonimo di cui parla Gv 1:35-40, e quindi anche un ex discepolo di Giovanni il battista. Cfr. J.P. Meier, *Un ebreo marginale*, cit., pp. 204, 205.

⁵⁶ *Idem*, p. 144.

⁵⁷ Commenta J.P. Meier: «si può anche ipotizzare che l'elenco nel Vangelo di Luca sia stato parzialmente assimilato a Marco e che Atti rappresenti la forma più originale dell'elenco nella tradizione L.». cfr. *Idem*, pp. 143,144.

⁵⁸ Rifacendosi alla tabella di pagina 2, che divide gli apostoli in tre gruppi di quattro, notiamo che i primi tre nomi possono essere ricordati con più facilità se legati all'ultimo, definito come «colui che poi lo tradi». Cfr. R. Bauckham, *op. cit.*, p. 133.

In ogni caso, all'interno di questa pericope, Tommaso non agisce da solo, ma insieme agli altri discepoli: lui fa parte di questa cerchia che prega costantemente e attende l'arrivo dello Spirito Santo il giorno della Pentecoste.

Non è dunque facile trarre un'immagine chiara e precisa dell'apostolo Tommaso partendo solo ed esclusivamente dalla letteratura sinottica. Il fine di questi scritti non è quello di offrire una biografia esaustiva di Tommaso o degli altri discepoli – anche se ci mostrano una partecipazione attiva da parte di alcuni apostoli (Pietro, Andrea, Giovanni), che non avviene con Tommaso – ma è quello di raccontare la buona notizia della vita, morte e risurrezione di Gesù Cristo, il figlio di Dio (Mc 15:39), il Messia tanto atteso (Mt 1:1; 11:1-6).

2. IL VOLTO DI TOMMASO NEL VANGELO SECONDO GIOVANNI

Prima d'intraprendere un viaggio esegetico e arrivare ad una conclusione, è importante analizzare alcuni aspetti introduttivi che ci porteranno verso l'obiettivo di questo capitolo⁵⁹, quello di comprendere il ruolo ed il significato che può avere l'apostolo Tommaso all'interno del Quarto Vangelo.

Il Vangelo secondo Giovanni, è uno scritto in cui stile e teologia operano molto bene insieme⁶⁰ con caratteristiche che, sin dall'inizio, richiamano l'attenzione del lettore.

Pertanto è fondamentale tenere conto, prima di tutto, di certe informazioni essenziali come il piano generale del Vangelo di Giovanni, o le diverse sottosezioni in cui si dividono i racconti⁶¹, senza dimenticare chi sia stato il suo autore/i e i suoi possibili destinatari.

Come primo approccio introduttivo è importante partire dall'autore, su cui esistono diverse ipotesi che partono dall'apostolo Giovanni fino all'esistenza di una «comunità/scuola giovannea»⁶² che, alla fine del I secolo, avrebbe redatto questo Vangelo a Efeso, negli anni 90 – 100 d.C.⁶³ Questo grazie ad alcune testimonianze incontrate nei papiri che risalgono all'inizio del II sec⁶⁴.

⁵⁹ Da ora in poi «cap.».

⁶⁰ R.E. Brown, *op.cit.*, p. 460.

⁶¹ R. Vignolo, *Personaggi del Quarto Vangelo, figure della fede in San Giovanni*, (Biblica 2), Milano, Glossa, 2003², p. 21. Cfr. B. Corsani, *op. cit.*, p. 296.

⁶² Si tratterebbe di un gruppo di persone che ha ricevuto e accolto gli insegnamenti di Giovanni l'apostolo, a ciò si riferirebbe il "plurale" che incontriamo alla fine del Vangelo (Gv 21:24). Inoltre, il grado di istruzione dell'apostolo non avrebbe permesso la redazione di un'opera con un linguaggio così raffinato. Il greco con cui è stato scritto il Quarto Vangelo, è molto più raffinato rispetto all'Apocalisse, che si ritiene comunemente appartenga allo stesso autore. Sulla stessa ipotesi lavorano E. Käsemann e R.E. Brown. Cfr. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico*, Roma, Città nuova, 2008, pp. 819-820; V. Mannucci, *Giovanni il Vangelo narrante. Introduzione all'arte narrativa del Quarto Vangelo*, Bologna, Edb, 1993, pp. 141-146, 224. Questa invece, non è la posizione tradizionale della Chiesa; alcuni autori sulla base dell'autorità di Ireneo, Clemente di Alessandria, Papia e Policarpo e parte della critica contemporanea, dichiarano che l'autore del Quarto Vangelo sia l'apostolo Giovanni, figlio di Zebedeo (Mt 20:20; 26:37). V. Mannucci, *op. cit.*, pp. 201- 242; cfr. B. Corsani, *op. cit.*, pp. 313-318; G. Ghiberti, *Opera giovannea*, (Logos, corso di studi biblici, 7), Torino, Elledici, 2003, pp. 62-68, 84-91.

⁶³ R.E. Brown, *op. cit.*, p. 458; G. Ghiberti, *op. cit.*, p. 88.

⁶⁴ R. Bultmann, *Teologia del Nuovo Testamento*, (Biblioteca di teologia contemporanea, 46), Brescia, Queriniana, 1992², p. 344.

Probabilmente i primi destinatari erano prevalentemente “Gli Ellenisti”⁶⁵ che erano in disputa contro certe tendenze eretiche, per lo più di tipo gnostico⁶⁶.

Secondo la critica moderna, il Vangelo di Giovanni è organizzato in due sezioni (1-12/13-21)⁶⁷, come se l’opera fosse composta in due volumi. C.H. Dodd, nel suo libro *L’interpretazione del Quarto Vangelo*, designa la prima sezione (cap. 1-12) il «libro dei segni», che parte dal cap. 2 e termina al cap. 12, con le parole «avendo compiuto tali segni...» (Gv 12:37), il cap. 1 avrebbe il carattere di prologo. La seconda parte (Gv 13-21) è definita il «libro della passione». Quindi, una possibile suddivisione del Vangelo potrebbe essere: 1. Prologo (cap. 1); 2. Libro dei Segni (cap. 2-12); 3. Libro della passione (cap. 13-21)⁶⁸.

Possiamo notare che, all’interno del Vangelo giovanneo, il personaggio di Tommaso è più presente rispetto ai sinottici. Un dettaglio molto interessante che ci potrebbe offrire un’informazione storica di Tommaso, è collegato al suo nome, cui si fa cenno tre volte (Gv 11:16; 20:24; 21:2) utilizzando non solamente la parola ebraica (*těom*) o aramaica (*tě’ômā’*) per Tommaso, ma utilizza, oltre a ciò, il suo equivalente greco *Dìdymus*, che significa «Gemello»⁶⁹.

Ci sono diverse ipotesi sulle origini del suo nome, quella che appare molto convincente è suggerita da R.E. Brown, per lui «*Thōmas*» fu adottato dai giudei nelle regioni di lingua greca grazie alla sua rassomiglianza col termine semitico⁷⁰.

⁶⁵ G. Ghilberti, *op. cit.*, p. 89.

⁶⁶ Una tradizione, che risale al II sec. d.C., dichiara che il Vangelo di Giovanni fu scritto contro Cerinto, un eretico dell’Asia minore di tendenze gnostiche. Girolamo considerava il Quarto Vangelo più indirizzato contro gli Ebioniti, un gruppo di cristiani che non aveva abbandonato le pratiche giudaiche e aveva adottato un pensiero dualistico. R.E. Brown, *Giovanni*, (Commenti e studi Biblici), Assisi, Cittadella editrice, 2005⁶, p. 95. Siano queste o altre le motivazioni, è comunque vero che il Quarto Vangelo attribuisce un ruolo molto importante a Tommaso. La comunità a cui il Vangelo di Giovanni si rivolge aveva una certa familiarità con tale personaggio che appare molto importante negli ambienti gnostici come conferma lo scritto apocrifo «il Vangelo di Tommaso», di cui ci occuperemo nel prossimo capitolo. Cfr. A. Marchadour, *I personaggi del Vangelo di Giovanni: lo specchio per una cristologia narrativa*, Bologna, Edb, 2007, pp. 123, 124.

⁶⁷ Sotto questa forma, il Vangelo di Giovanni assomiglia molto ai sinottici. Questi capitoli potrebbero corrispondere alla narrazione che nei sinottici ha come oggetto il ministero pubblico di Gesù.

⁶⁸ In seguito all’esposizione del prologo, il «libro dei segni» è diviso in sette sottosezioni, ognuna delle quali descrive un miracolo compiuto da Gesù abbinato ad uno o più discorsi in cui ne evidenzia il significato. Il «libro della passione», invece, è costituito da una serie di discorsi sia in forma di dialogo che di monologo, preceduta da una successione di fatti - arresto, il processo, crocifissione, risurrezione - di Gesù. Molti studiosi come J. McPolin, affermano che il capitolo 21 è presumibilmente un’aggiunta posteriore. J. McPolin, *John* (New Testament Message), 6 vol., Wilmington (DL), Michael Glazier, 1984³, vol. VI, p. 22; cfr. C.H. Dodd, *Interpretazione del Quarto Vangelo*, (Biblioteca Teologica, 11), Brescia, Paideia, 1974, pp. 359-361; sullo stesso pensiero viaggiano R. E. Brown, *op. cit.*, pp. 458, 459; B. Corsani, *op. cit.*, p. 296. Una struttura leggermente diversa è proposta da J. Mateus, *Il Vangelo di Giovanni: analisi linguistica ed esegetica*, (Lettura del Nuovo Testamento), Assisi, Cittadella editrice, 2000⁴, pp. 14-16, 896-899.

⁶⁹ J.P. Meier, *Un ebreo marginale*, cit., p. 207.

⁷⁰ R.E. Brown, *Giovanni*, cit., p. 550.

Nel I sec. questo nome in aramaico ed ebraico non era molto frequente, cosa che non avveniva con il nome personale greco *Didymus*, che invece era molto usuale nella cultura ellenistica⁷¹.

Anche se nei sinottici Tommaso è nominato esclusivamente come parte della cerchia degli apostoli, nel Vangelo di Giovanni compare quattro volte, in quattro differenti contesti, in momenti e luoghi del tutto particolari (Gv 11:16; 14:5; 20:24-29 e 21:2). Le prime due volte sembrano di secondo ordine rispetto agli avvenimenti del cap. 20, ciononostante, ricoprono un ruolo importante, giacché possono illuminare la funzione dell'apostolo e preparare la scena della risurrezione (cap. 20)⁷².

Tommaso detto Didimo è un personaggio in grado di esprimere un valore, un messaggio simbolico⁷³ intorno a sé. Si può dedurre che Tommaso sia una costruzione del tutto giovannea, una figura emblematica che prende in quasi tutti i casi – ad eccezione di Gv 21:2 – la parola in prima persona. In Gv 11:16, con coraggio, invita ai suoi discepoli di andare con Gesù a Betania anche se questo dovesse significare la sua propria morte. In Gv 14:6 interroga circa la Via. E, infine, in Gv 20:24-29 pronuncia una delle dichiarazioni più importanti sulla divinità di Gesù Cristo di tutta la Scrittura⁷⁴.

Il Quarto Vangelo ci parla di lui come un personaggio reale, anche se probabilmente all'interno del racconto diventa uno strumento fittizio, ha comunque l'obiettivo di svolgere una funzione importante⁷⁵. Partendo dal presupposto che sia il «personaggio» che «l'intreccio» possono essere *interdipendenti*, l'uno lavora al servizio dell'altro, si può dire che Tommaso in ogni narrazione giovannea è stato costruito in base all'intreccio, cioè, in base alla necessità dell'autore, aveva da voler tratteggiare un personaggio che fraintende le parole o le azioni di Gesù⁷⁶.

Adesso ci addentriamo nell'analisi delle diverse narrazioni in cui si affronta la figura Tommaso, focalizzando ognuna di esse partendo dalla *sua* specifica prospettiva. Sia per motivi tematici, che di redazione, saranno sviluppati i dati che possano contribuire all'approfondimento del personaggio in questione senza addentrarci in dettagli che mirerebbero a spostare il tema centrale della tesi.

⁷¹ J.P. Meier, citando le parole di R.E. Brown, dichiara che il discorso diventa più complesso dal momento che "Tommaso" non era un nome molto utilizzato nella lingua aramaica o ebraica, mentre il greco *Thōmas* era usato come nome proprio nella lingua greca. Cfr. J.P. Meier, *Un ebreo marginale*, cit., p. 207.

⁷² A. Marchadour, *op. cit.*, p. 125.

⁷³ Il Vangelo di Giovanni possiede un carattere narrativo molto sviluppato. Tommaso appartiene al gruppo di personaggi che passano da un'incompleta ricezione della verità ad una «piena conoscenza». Cfr. R. Vignolo, *op. cit.*, p. 51.

⁷⁴ *Idem*, pp. 49, 50.

⁷⁵ *Idem*, p. 7.

⁷⁶ *Idem*, pp. 20, 21.

2.1. Il coraggio di Tommaso

«Allora Tommaso, chiamato Didimo, disse ai suoi discepoli: “Andiamo anche noi a morire con lui”». (Gv 11:16)

2.1.1. Contesto della narrazione

Siamo all'interno della più grande narrazione giovannea, essa è situata al culmine del ministero pubblico di Gesù, quasi alla fine della prima parte del Vangelo di Giovanni (cap. 2-12), nominata il «libro dei segni». Siamo di fronte all'ultimo e più importante dei sette grandi segni⁷⁷ miracolosi operati dal Messia: la risurrezione di Lazzaro⁷⁸. A partire da questo capitolo l'ombra della croce incombe, gli eventi narrati preparano l'ora (Gv 7:30, confrontare con 12:23) della morte e della risurrezione di Gesù. La risurrezione di Lazzaro diventa anche un paradosso: Gesù dona la vita ad un uomo (11:1-44), mentre altri uomini condannano a morte Gesù (vv. 45-54)⁷⁹.

Dopo aver affermato la divinità di Gesù (10:22-38), il Quarto Vangelo ci introduce in una scena completamente diversa: l'odio e il rifiuto (10:39) cedono posto alla testimonianza della potenza e della gloria di Cristo.

Dopo aver ricevuto la notizia sull'infermità del suo amico Lazzaro (11:3), Gesù si trattenne ancora altri due giorni (v. 6) cosciente che «questa malattia non è per la morte, ma è per la gloria di Dio» (v. 4)⁸⁰, dopodiché Gesù si preparò per il ritorno in Giudea.

⁷⁷ Se leggiamo accuratamente queste storie, possiamo notare che sono stati inserite con molta cura, creando in questa maniera un crescendo perfetto sia in termini letterari, sia in relazione col messaggio teologico complessivo del libro. Per *segni* s'intende i «miracoli» di Gesù. Gv 2: 1-11; 4: 43-54; 5: 1-15; 6: 1-15, 16-21; 9: 1-38; Gv 11: 1-45. J.P. Meier, *Un ebreo marginale, ripensare il Gesù storico. 2: mentore messaggio e miracoli* (Biblioteca di Teologia contemporanea), 4 voll., Brescia, Queriniana, 2002, vol. II, pp. 966, 968. Secondo V. Mannucci, questi sette segni hanno un'intenzione simbolica. Sette è il numero della perfezione e della compiutezza, essi sono più che sufficienti per rivelare e comunicare la «pienezza di grazia che la parola incarnata ha portato agli uomini [...]». Poi aggiunge: «Il segno è come una freccia, un segnale che invita a procedere oltre, nella direzione giusta e verso la mèta prevista». Il più grande segno è e sarà sempre quello della risurrezione di Gesù Cristo. La motivazione principale dei segni è di portare alla fede (Gv 20:31). Cfr. V. Mannucci, *op. cit.*, pp. 93, 94.

⁷⁸ La risurrezione di Lazzaro è il segno più importante, anche rispetto alla risurrezione del figlio della vedova di Nain (Lc 7: 11-16) o della figlia di Iairo (Lc 8: 40-56), perché quelle due risurrezioni avvennero immediatamente dopo il decesso. La risurrezione di Lazzaro è avvenuta dopo quattro giorni (Gv 11:17), quando il suo corpo si trovava già in un processo di decomposizione (11:39). Il nome «Lazzaro» è un appellativo ebraico, *El-azar*, che significa «colui che Dio aiuta». Cfr. R. Fabris, *Giovanni*, (Commenti Biblici), Roma, Borla, 1992, p. 624. In questo segno, il dono della vita umana davanti alla morte non è più simboleggiato, «ora esso è dato direttamente in pienezza sul piano fisico. Esso perciò si presenta come il simbolo più grande, più sorprendente, della vita divina che Gesù offre ai credenti». J.P. Meier, *Un ebreo marginale 2*, cit., p. 969.

⁷⁹ J. McPolin, *op. cit.*, p. 152. Anche dal punto di vista letterario, la risurrezione di Lazzaro diventa uno spartiacque nel ministero pubblico di Gesù Cristo che si inoltra verso la sua morte e risurrezione. J.P. Meier, *Un ebreo marginale 2*, cit., p. 969.

⁸⁰ Queste parole hanno molta rilevanza. La malattia di Lazzaro viene indicata in prospettiva della gloria di Dio nonostante che, per la cultura giudaica, la malattia fosse vista come punizione divina per l'uomo malvagio o ingiusto. La «malattia» di Lazzaro, diventa un'occasione attraverso la quale Gesù può essere glorificato,

Su questo accaduto Ellen G. White, nel suo libro *Gesù di Nazaret*, scrive:

«Gesù non pensava soltanto ai suoi cari di Betania, ma anche ai suoi discepoli e alla loro preparazione. Essi dovevano rappresentarlo nel mondo affinché le benedizioni del Padre si estendessero a tutti. Per il loro bene, Gesù permise che Lazzaro morisse. Se lo avesse guarito, non avrebbe potuto compiere quel miracolo che è la più grande dimostrazione della sua divinità»⁸¹.

Ci troviamo all'interno di un contesto drammatico, di battaglia tra fede e incredulità (10:37,38,42, 11:45,46), più avanti noteremo che *credere* è una delle più importanti caratteristiche dei discepoli di Gesù, mentre l'*incredulità* è la caratteristica principale dei suoi oppositori⁸². «La fede dei discepoli deve raggiungere la comprensione di Gesù non solo come messia e figlio di Dio, ma come datore della vita»⁸³.

2.1.2. Morire con Gesù

Consapevoli del pericolo e non contenti di ciò che ascoltano, i discepoli reagiscono negativamente (Gv 11:8). Essi erano testimoni delle resistenze che Gesù incontrava e avevano paura di fronte ai pericoli che li aspettavano.

I versetti 11-15 del capitolo 11, sviluppano la stessa tematica, quella di *andare*. Tommaso e i suoi condiscipoli fraintendono le parole di Gesù rispetto al sonno di Lazzaro (ovvero, la sua morte) e del suo risveglio (risurrezione)⁸⁴. Questa incomprendenza porta Gesù a spiegare ai discepoli quel che accade (v. 14) e ad indicare nuovamente la finalità della sua visita (v. 15)⁸⁵.

Il primo intervento di Tommaso avviene in questa fase del racconto: «Allora Tommaso, detto Didimo, disse ai suoi condiscipoli: “Andiamo anche noi, per morire con lui”» (v. 16). Tommaso contrasta la posizione dei discepoli, invitandoli ad impegnarsi

realizzando la sua missione di morte e risurrezione. Il verbo δοξάζω = *doxazō* (glorificare) compare 22 volte nel Vangelo di Giovanni, più volte rispetto agli altri scritti del Nuovo Testamento. Questo verbo usato al passivo, potrebbe alludere all'azione divina di glorificare Gesù, che troverà il suo climax proprio nel momento della crocifissione, sulla scia di Isaia 53:12. Cfr. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., p. 470; H. Hegermann, «δοξάζω», in *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, cit., pp. 924, 925.

⁸¹ E.G. White, *Gesù di Nazaret*, Firenze, Edizioni Adv, 2007, p. 397.

⁸² Credere in Gesù dà la vita eterna (Gv 3:16, 6:47), è una condizione per ricevere lo Spirito Santo (7:39), il credere identifica i veri discepoli di Gesù (6:69). L'incredulità invece, porta al giudizio e alla morte (8:24), i fratelli di Gesù non credono in lui (7:25), anche i Giudei non credono alla guarigione del cieco (9:18). Cfr. B.D. Johnson, «Thomas and marturia: John 20:24-13» in *Proceeding of the Eastern Great Lakes and Middle West Bible Society*, p. 171.

⁸³ S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., p. 474.

⁸⁴ Questo gioco di parole non è estraneo ai sinottici. In Mc 5:39, dopo che la figlia di Iairo è morta, Gesù dichiara: “la fanciulla non è morta ma dorme”. Cfr. R.E. Brown, *Giovanni*, cit., p. 562.

⁸⁵ *Ibidem*.

pienamente⁸⁶ e a condividere la sorte di Gesù. La particella οὖν (*Allora, dunque*) collega il discorso precedente (vv. 11-15) con un appello finale (v. 16).

Nel commentare la dichiarazione di Tommaso, U. Grozio, nel suo breve commento filologico a Giovanni, afferma che il pronome dimostrativo *autô* si riferisce solo a Lazzaro: «Andiamo a morire con *lui* (Lazzaro)»⁸⁷.

A. Wikenhauser, invece, riprendendo il pensiero di R. Bultmann, dichiara che per la prima volta in tutto il Vangelo di Giovanni si fa luce sulla verità che tutti i discepoli devono prendere su loro stessi lo stesso destino di Gesù⁸⁸.

Sulla stessa scia, A. Marchadour, adottando il pensiero di R. Vignolo, sostiene che Tommaso invita ad «una rispondenza immediata, generosa, che sembrerebbe sposare incondizionatamente il punto di vista di Gesù, impegnandosi nella forma di una “parola data”, di una promessa di una fedeltà incondizionata al maestro, fino a dividerne il rischio mortale, rompendo da anticonformista gli indugi avanzati dal gruppo dei discepoli»⁸⁹.

Ciononostante, le intenzioni di Gesù e Tommaso sono contrastanti. Gesù guarda con positività e serenità la morte di Lazzaro, descrivendo la sua vera finalità, che è di far crescere ulteriormente la fede dei discepoli (11:14-15); invece Tommaso, nonostante la diversa disponibilità rispetto al resto del gruppo, manifesta un atteggiamento alquanto catastrofico e prevede la morte sua e di tutti gli altri⁹⁰.

Questo contrasto suggerisce che il passaggio potrebbe essere segnato dall'ironia giovannea⁹¹, ciò si capisce dalla lacuna narrativa che incontriamo subito dopo la dichiarazione di Tommaso. Il silenzio ci invita ad adottare una nuova dimensione di

⁸⁶ A. Marchadour, *op. cit.*, p. 126.

⁸⁷ R. Fabris, *Giovanni*, cit., p. 650.

⁸⁸ A. Wikenhauser, *L'evangelo secondo Giovanni* (Il Nuovo Testamento commentato), 4 Voll., Brescia, Morcelliana, 1968, vol. IV, p. 296.

⁸⁹ A. Marchadour, *op. cit.*, p. 126. In riferimento alla dichiarazione di Tommaso, Origene ipotizza che queste parole sono state scritte pensando all'invidia che avrebbe potuto suscitare tra i giudei la risurrezione di Lazzaro, ed il possibile pericolo che ne sarebbe derivato. Cfr. Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni*, (Classici della filosofia), Torino, Editrice torinese, 1968, pp. 880, 881.

⁹⁰ R. Vignolo, *op. cit.*, p. 53.

⁹¹ L'ironia è uno dei metodi espressivi che più caratterizzano il Vangelo di Giovanni. Con l'ironia si vuole far intendere il contrario di ciò che si dice, o rovesciare l'interpretazione di un evento, invitando a ridimensionare il mondo e se stessi. Il termine viene dal greco εἶρων che significa «colui che fa domande» ed è il contrario di ἀλαζών «colui che si vanta», il primo dissimula, mentre il secondo simula. L'ironia ricorda Socrate, che assumeva l'aspetto di una persona ignorante mostrando interesse per la sapienza degli interlocutori ponendo molte domande. L'ironia drammatica, come in questo caso, ha la funzione di appello per i lettori, e di attacco al personaggio che ne è la vittima. Cfr. R. Vignolo, *op. cit.*, pp. 215-217. F. Vouga dichiara che l'ironia giovannea è una strategia che tende a stabilire una distanza tra l'apparenza e la realtà. Sulla scia dell'ironia, alcuni interventi di Tommaso – come in questo caso – sono definiti *malintesi*. Cfr. F. Vouga, *Teologia del Nuovo Testamento*, (Strumenti, biblica, 30), Torino, Claudiana, 2007, pp. 95, 96.

significato. La parola ironica diventa una sorta di linea divisoria tra la prima e la seconda parte del racconto⁹².

L'intervento di Tommaso è collegato ai vv. 14 e 15 in maniera sorprendente, osserviamo che:

1. Possiamo notare che si ripetono, anche se in modo inverso, le parole οὖν εἶπεν «Allora disse» all'inizio dei vv. 14 e 16. Nel caso del v. 14, serve a introdurre l'intervento di Gesù, al v. 16, invece, quello di Tommaso, questo richiama l'attenzione del lettore sui personaggi.

2. Un altro aspetto da non sottovalutare, e che sottolinea ulteriormente l'idea d'ironia, è nella ripetizione del verbo ἄγωμεν «andiamo», che in tutto il Nuovo Testamento⁹³ appare sette volte, di cui quattro in Giovanni, tre delle quali compaiono in questo capitolo (11:7, 15, 16).

3. Il verbo ἀποθνῆσκω «morire» si presenta ventotto volte in tutto il Vangelo di Giovanni, nove volte solo al cap. 11. Interessante l'affermazione di R. Vignolo che evidenzia due prospettive contrastanti: Gesù collega la *morte* a Lazzaro, offre un punto di vista positivo, perché ciò contribuirà alla fede dei discepoli (11:15); Tommaso, invece, collega la *morte* a Gesù e ai discepoli stessi (11:16).

4. Un altro termine che possiamo sottolineare è «συμμαθηταῖς»⁹⁴ (11:16), così Tommaso dimostra una disponibilità e un'autonomia particolare⁹⁵ rispetto agli altri discepoli.

Detto questo, e prendendo in considerazione i vv. 14-16, possiamo comprendere più facilmente le parole di R. Schnackenburg quando qualifica Tommaso come un discepolo «tardo a capire»:

«La stessa tensione si ritrova nel suo invito ai condiscipoli: “Andiamo anche noi a morire con lui”. Della promessa contenuta nelle parole di Gesù egli non ha capito nulla; eppure risplende la sua fedeltà a Gesù, egli risponde alla sua esortazione implicita nei vv. 9s., a seguirlo su questo cammino. Così per i lettori in pericolo egli diventa corroboratore di una fede che si mantiene e s'afferma anche nei momenti oscuri»⁹⁶.

⁹² «In Gv l'ironia è tutta sottoposta alla concentrazione cristologica, sta al servizio esclusivo della cristologia.» R. Vignolo, *op. cit.*, pp. 218, 219.

⁹³ Da ora in poi «NT».

⁹⁴ Tradotto significa «condiscipoli». Questo è un *hapax legomenon* in tutto il NT. Il Vangelo di Giovanni evidenzia l'intervento di Tommaso sottolineando l'autonomia di Tommaso rispetto al resto del gruppo. Cfr. R. Vignolo, *op. cit.*, p. 52.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ R. Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni: parte seconda*, (Commentario teologico del Nuovo Testamento), 4 voll., Brescia, Paideia, 1977, vol. II, p. 544.

Questo discepolo, pronto a dare la sua vita pur di seguire Gesù, rappresenta un aspetto importante della comunità che unita al Messia è pronta a soffrirne la sua stessa sorte, Tommaso rappresenta simbolicamente il gemello di Gesù⁹⁷.

Tommaso, tuttavia, non si rende conto che le “ore” del giorno non sono ancora terminate (11:9,10), egli vedeva davanti a sé un’imminente morte non conoscendo la qualità di vita che Gesù possiede e comunica. Il Messia, nel portare avanti la volontà del Padre, decide di andare in Giudea, sapendo con sicurezza che la sua *ora* sarebbe arrivata in un altro momento⁹⁸. Infine, possiamo notare che l’intervento di Tommaso è efficace, i discepoli superano la loro esitazione e seguono il Maestro.

Tommaso è ancora incapace di comprendere che la morte di Gesù lo porterà alla glorificazione; egli non riesce a concepire la morte come un passaggio che permetterà di raggiungere una mèta; col suo intervento in 11:16, Tommaso indica che il fine del viaggio è la morte stessa, egli non sa dove Gesù va. Il fine e la fine del suo viaggio gli saranno rivelati in un prossimo momento.

2.2. Tommaso e la via di Gesù verso il Padre

«Tommaso gli disse: “Signore, non sappiamo dove stai andando; come possiamo sapere il cammino?”. Gesù gli rispose: “Io sono la via, la verità e la vita; nessuno viene al Padre se non per mezzo di me”»⁹⁹. (Gv 14:5-6).

Il «libro della passione» costituisce la seconda parte del Vangelo di Giovanni (capp. 13-21). Questa è costituita da una serie di discorsi in forma di dialogo e di monologo (13-17) seguiti da una successione di fatti: - l’arresto, il processo, la croce e la risurrezione di Gesù - (capp. 18-20)¹⁰⁰.

Questi capitoli, mostrano un Gesù che si prende cura dei suoi discepoli. Più precisamente i capp. 13–17 si concentrano su quelli che lo hanno ricevuto (1:12), quasi come a volere spostarsi da un ministero pubblico (capp. 1-12) ad uno privato (capp. 13-17), proprio la notte prima del tradimento di Giuda e la successiva crocifissione. I capp. 13–17 che

⁹⁷ Origene, nel provare a descrivere il significato teologico di Didimo, scrive: «l’evangelista voleva che i greci che sarebbero venuti a contatto con il Vangelo riflettessero sulla proprietà che comportava l’interpretazione di questo nome, interpretato a preferenza di tutti gli altri, al solo scopo di far trovare il motivo per cui il suo nome viene riferito anche in lingua greca.» Cfr. Origene, *op. cit.*, p. 895.

⁹⁸ J. Mateus, J. Barreto, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., p. 467.

⁹⁹ In questa sezione del capitolo, sarà fatta una traduzione personale dal testo greco, in *The Greek New Testament*, a cura di K. Aland, ed. alt., Stuttgart, United Bible Societies, 2001⁴, con l’obiettivo di offrire al lettore una prospettiva leggermente più ampia del testo. Il resto delle citazioni verranno prese, salvo diversa indicazione, dalla traduzione *Nuova Riveduta 2006*.

¹⁰⁰ C.H. Dodd, *op. cit.*, p. 361.

contengono i discorsi di addio pronunciati da Gesù diventano determinanti, la sua opera stava per compiersi e i discepoli diventano sia recettori che interlocutori attivi¹⁰¹. Siamo ad un giorno dall'ora finale di Gesù, l'ombra della croce si avvicina (13:1-3).

2.2.1. Curiosità o incomprensione di Tommaso?

L'intero cap. 14 è incentrato sulla *promessa di consolazione* che proviene soltanto da Cristo, presente tramite l'opera dello Spirito Santo che il Padre manderà nel suo nome (14:26).

Grazie all'informazione proveniente dal Vangelo secondo Marco, possiamo dedurre con ogni probabilità che questo brano è ambientato nella «sala di sopra» (Mc 14:15; At 1:13), il luogo dove i discepoli erano riuniti con Gesù prima del suo arresto e all'interno del quale, dopo la risurrezione e ascesa di Gesù, riceveranno lo Spirito Santo.

La realtà che i discepoli dovevano fronteggiare preannunciava un futuro pieno d'ansia, confusione e persecuzione; Gesù, consapevole di ciò che stava per accadere, decide di pronunciare delle parole di consolazione (14:1-4).

I discepoli, a differenza dei farisei, conoscono il luogo dove Gesù si appresta ad andare (14:4, cfr. 8:14). A questo punto del racconto, la curiosità di Tommaso lo porta a formulare una domanda: «Signore, non sappiamo dove stai andando; come possiamo sapere la via?» (14:5) in risposta, Gesù si rivela come unico «mediatore» per conoscere il Padre: Io sono la via, la verità¹⁰² e la vita¹⁰³; nessuno viene al Padre se non per mezzo di me» (14:6)¹⁰⁴.

¹⁰¹ A. Marchadour, *op. cit.*, p. 127.

¹⁰² Interessante il commento di R. Bultmann: «Il significato fondamentale di ἀλήθεια (verità) in Giovanni è [...] quello di realtà di Dio, che è l'unica realtà autentica, poiché Dio è il creatore. La conoscenza liberatrice della verità (8:32) non è la conoscenza razionale [...] bensì la conoscenza della realtà di Dio, donata alla fede e capace di liberare dal peccato (8:32-34). [...] la verità a cui lo Spirito porta è di fatto la realtà di Dio; e Gesù non soltanto dice la verità, ma è la verità (14,6; 48). Essa non è dunque la dottrina su Dio trasmessa da Gesù, ma la realtà stessa di Dio che in Gesù si manifesta, si fa presente; perché chi ha visto lui ha visto il Padre (14,9), in lui è ed opera il Padre (14,10s.); e come egli è la ἀλήθεια, così è anche la ζωή (vita) (14,6)». R. Bultmann, *op. cit.*, p. 351. S. Grasso dichiara: «Se nella tradizione biblico-giudaica la strada spesso indicava la legge, espressione più pregnante della volontà di Dio adesso l'immagine non viene più a indicare una serie di norme, ma una persona che offre una rivelazione. Gesù quindi è non soltanto il fine («verità»), come già aveva affermato altre volte, ma addirittura il mezzo per raggiungerlo: “la via”. Egli è la verità storica di Dio, che può essere compresa soltanto assumendo il suo stesso stile e la sua stessa logica (cfr. Gv 1,14)». S. Grasso, *Il Vangelo secondo Giovanni*, cit., p. 584, 585.

¹⁰³ Gesù è la vita, questo insegna la storia precedente (risurrezione di Lazzaro). Lui dà la vita rivelandosi. Questa qualità unica di Cristo, secondo Giovanni, non dipende solo ed esclusivamente dalla risurrezione e glorificazione, ma dalla sua provenienza dall'alto (Gv 3:14-17). La risurrezione di Lazzaro, come abbiamo visto, è un ausilio per comprendere cosa sia la vera vita. «La vita eterna che Gesù dà, è vita “eterna”, definitiva; il credente non vedrà “più” la morte [...] È vita presente [...] che però deve attendersi un futuro senza limiti (4,14; 6,27; 12,25)». Cfr. L. Schottroff, «ζῶν» in *Dizionario teologico del Nuovo Testamento*, cit., p. 1528.

¹⁰⁴ Possiamo dichiarare che «i due concetti, “verità” e “vita” sono connessi formalmente al concetto “via”, [...] sono destinati a spiegare quest'ultimo concetto e a giustificare oggettivamente l'importanza. [...] non c'è

Il tema della partenza e della mèta di Gesù è ripreso grazie all'intervento di Tommaso che introduce un nuovo termine, la *via*¹⁰⁵.

Qui notiamo nuovamente una certa vicinanza tra Tommaso e Pietro, giacché poco prima lo stesso Pietro fece una domanda servendosi quasi degli stessi termini: «Signore dove vai?» (13:36), quindi Tommaso ripete, anche se in parte, l'atteggiamento di Pietro¹⁰⁶.

Ciononostante, la domanda di Tommaso o la sua «confessione d'ignoranza»¹⁰⁷ si pone di nuovo in contrapposizione con l'affermazione che Gesù aveva appena fatto in 14:4, i discepoli dovrebbero essere a conoscenza della «via»¹⁰⁸. Secondo R. Vignolo queste parole sembrano essere cariche di una certa «ironia drammatica», il motivo è semplice, «proprio colui che pretendeva di condividere lo stesso cammino e destino di Gesù [...] in realtà ora ammette di non saper nulla della via e della meta verso cui Gesù procede [...] Non è più il personaggio così sicuro di 11,16»¹⁰⁹.

Partendo da un'analisi esegetica nei vv. 5-6, osserviamo che:

1. Alla domanda di Tommaso, Gesù sviluppa ulteriormente due aspetti importanti: *verità* e *vita*. Culminando con un chiarimento esplicito della sua destinazione, il *Padre*.

2. Nell'intervento di Tommaso al v. 5, possiamo sottolineare due parole: *sapere* e *andare*. Entrambe le parole esprimono uno stato presente, con la differenza che il termine *sapere* (οἶδα) al perfetto, esprime gli effetti presenti di un'azione passata¹¹⁰.

Il verbo *andare* (ὑπάγω) al presente, descrive un'azione continua, quasi come un gerundio. Per rispondere, Gesù deve spiegare più esplicitamente che il luogo verso cui s'incammina porta al Padre, e l'*unica via* che ci porta a Lui è Se stesso¹¹¹. Questo può essere confermato dalla doppia negazione al v. 6 (nessuno viene... se non), ciò serve per indicare una certezza integrale¹¹².

nessuna via che non passi attraverso Gesù; tutte le altre strade sono soltanto delle deviazioni o delle false strade». Cfr., H. Strathmann, *Il Vangelo secondo Giovanni*, (Nuovo Testamento), Brescia, Paideia, 1973, pp. 343, 344. «Chi accoglie Gesù come parola di verità, partecipa fin d'ora alla vita piena o eterna che egli in quanto figlio possiede e comunica a tutti i credenti mediante la vittoria sulla morte». R. Fabris, *Giovanni*, cit., p. 775. Se prendiamo in considerazione l'identificazione che Gesù fa con il Padre (14:9,11), questo versetto potrebbe essere inteso come un testo di *rivelazione*. «Il legame strettamente personale dell'immagine della via mantiene ferma la storicità della rivelazione». Cfr. M. Völkel, «ὁδὸς» in *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, cit., p. 546.

¹⁰⁵ R. Fabris, *Giovanni*, cit., p. 760. La condizione vitale per avere accesso al Padre, mèta principale del cammino dei discepoli, è la continua comunione con Gesù.

¹⁰⁶ V. Vignolo, *op. cit.*, p. 54. Cfr. A. Marchadour, *op. cit.*, p. 127.

¹⁰⁷ V. Vignolo, *op. cit.*, p. 54.

¹⁰⁸ *Idem*, pp. 54, 55.

¹⁰⁹ *Idem*, p. 55.

¹¹⁰ S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., p. 584.

¹¹¹ R.E. Brown, *Giovanni*, cit., p. 755. Non è la prima volta che nel Vangelo di Giovanni, Gesù s'identifica in un'immagine o concetto. (6:35,41,51; 8:12; 10:7,9,11; 11:25; 15:5, 14:6).

¹¹² K. Weigst, *Il Vangelo di Giovanni*, (Commentari biblici), Brescia, Paideia, 2005, p. 556.

3. Possiamo rafforzare la conclusione del punto precedente, aggiungendo il termine ὁδός (via), che appare 4 volte in Giovanni, 3 delle quali fanno parte del cap. 14, nei vv. 4, 5 e 6¹¹³.

Una questione importante nasce dal bisogno di sapere il perché viene introdotto l'intervento di Tommaso dopo una tale rivelazione (14:1-4), cosa spinge Tommaso a fare una tale richiesta. A prima vista, la domanda potrebbe sembrare assurda, ciononostante nasconde dentro di sé una grande rivelazione, poiché offre la possibilità a Gesù di sviluppare ulteriormente l'immagine della via. Tommaso, che diventa il portavoce di tutti i discepoli, vuole una spiegazione più chiara¹¹⁴.

Come nell'episodio della risurrezione di Lazzaro, Tommaso dimostra di avere un profondo attaccamento a Gesù e vuole credere al suo messaggio, ma non riuscirà a comprenderlo pienamente fino alla fine. S. Grasso reperisce la personalità del discepolo come «titubante, incerta», non solo in questo episodio, ma anche in quello della risurrezione di Gesù, e probabilmente pure nel proprio destino di risurrezione¹¹⁵.

«L'intervento di Tommaso mostra con realismo la loro poca consapevolezza, che non conoscono non solo la meta del viaggio di Gesù, ma anche la strada che essi devono percorrere per poterlo raggiungere [...] Questa incomprendimento peraltro rientra all'interno dello schema dialogico-narrativo del Vangelo di giovanneo, secondo il quale l'interlocutore partendo da un livello superficiale è invitato a raggiungere quello di Gesù»¹¹⁶.

Tommaso e gli altri discepoli possono percepire qualcosa dalle parole di Gesù, ma non riescono a comprenderle completamente per il fatto che ancora deve compiersi l'esperienza pasquale. Gesù si trova sulla strada che lo sta portando verso la morte in accordo col Padre, ma prima della pasqua, i discepoli non lo sanno, così come non conoscono il cammino che si intravede per loro, questo può essere il motivo per cui non riescono a comprendere neanche l'affermazione successiva di Gesù (v. 8)¹¹⁷.

¹¹³ È degna di nota la posizione di S. Grasso. Egli sottolinea che il vocabolo ὁδός in questa gravidanza cristologica, appare solo in questo dialogo con Tommaso. Un'altra volta compare nella citazione d'Isaia: «Preparate la via del Signore» (Gv 1:23, cfr. Is 40:3). S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., p. 774.

¹¹⁴ H. Strathmann, *op. cit.*, p. 343. Cfr. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., p. 584. E il commento di R. Schnackemburg, *op. cit.*, pp. 107, 108.

¹¹⁵ S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., pp. 583, 584.

¹¹⁶ *Idem*, p. 584.

¹¹⁷ K. Wengst, *op. cit.*, p. 555.

2.3. Tommaso, un dubbio emblematico (Gv 20:24-29)

Nei capp. 19, 20 e 21 è descritto l'avvenimento più importante di tutto il Vangelo di Giovanni: Gesù che è morto sulla croce, è tornato in vita. Il pieno compimento dell'ora di Gesù è al culmine (19:30). Dopo la risurrezione, i primi testimoni trovano la tomba vuota, simbolo della vittoria di Cristo sulla morte¹¹⁸ (20:1-9). La stesura della narrazione assomiglia molto al racconto dei sinottici, ma solo il Vangelo di Giovanni predilige l'incontro personale con Gesù.

Il cap. 20 di Giovanni è costruito intorno a due luoghi diversi, la tomba vuota (luogo aperto) e la stanza chiusa (luogo chiuso), nell'arco temporale di una settimana. All'interno di questo capitolo troviamo quattro differenti tipi di reazioni¹¹⁹:

1. quella di Simon Pietro e del discepolo che Gesù amava (20:1-10);
2. quella di Maria Maddalena (20:11-18);
3. quella dei discepoli (20:19-23);
4. quella di Tommaso (20:24-29);

Due di esse si svolgono presso la tomba e due nel luogo di riunione a porte chiuse. La seconda e la quarta sono reazioni individuali, quelle di Maria Maddalena e di Tommaso detto Didimo¹²⁰, ma non si condizionano a vicenda.

I tre primi incontri si svolgono lo stesso giorno: due incontri durante la mattina presso la tomba vuota e uno la sera, nella stanza chiusa (20:1, 19). Dopo una breve introduzione (vv. 1-2) con cui l'autore informa che «era ancora buio»¹²¹, appare Maria Maddalena che trova il sepolcro con la pietra tolta dal sepolcro e va a riferirlo a Pietro e al discepolo amato.

2.3.1. Contesto della narrazione (Gv 20:3-10, 11-18)

Il primo incontro (Gv 20:3-10) concerne Simon Pietro ed il discepolo amato. Entrambi confermano le parole di Maria, entrando nel sepolcro vedono le fasce per terra e il sudario insieme alle fasce.

¹¹⁸ A. Marchadour, *op. cit.*, p. 128.

¹¹⁹ R.E. Brown, *I Racconti evangelici della risurrezione*, (Meditazioni, 100), Brescia, Queriniana, 1992, p. 97.

¹²⁰ R.E. Brown, *Introduzione al Nuovo Testamento*, cit., p. 487, commentando le parole di J.A. Grassi; D.A. Lee, divide il capitolo 20 in tre scene ed una conclusione (vv. 1-18; vv. 19-23; vv. 24-29; vv. 30,31); comincia con la storia dell'apparizione di Gesù a Maria e termina con l'apparizione a Tommaso (formando un'inclusione), al centro della struttura Gesù soffiava su di loro lo Spirito Santo. Cfr. D.A. Lee, «Partnership in Easter Faith: The rule of Mary Magdalene and Thomas in John 20», in *Journal of the Study of the New Testament*, vol. 17, 1995, n. 58, pp. 38, 39.

¹²¹ Non è da sottovalutare questo aspetto. La luce e le tenebre giocano un ruolo fondamentale nel Vangelo di Giovanni. Secondo R.E. Brown, le tenebre vengono meno quando qualcuno crede in Gesù risorto. R.E. Brown, *I racconti evangelici della risurrezione*, cit., p. 101.

Anche se non viene indicato, l'evangelista rispetta la tradizione che indica Pietro come il primo dei dodici a confermare gli avvenimenti pasquali (1 Cor 15:5), ma solo il discepolo amato credette, prima ancora che Gesù risorto apparisse; è da sottolineare che l'evangelista collega questa fede a ciò che il discepolo vide, ovvero, le vesti per la sepoltura in una tomba vuota¹²².

Nel secondo incontro (vv. 11-18) l'evangelista ci riporta la figura di Maria Maddalena, che alcuni istanti prima era venuta al sepolcro.

Insieme a Pietro, Giuda, Giovanni e Giacomo, Maria è la seguace di Gesù che è nominata più volte in tutto il Vangelo di Giovanni (14 volte), questo la fa diventare un personaggio notevole¹²³.

Nel ritorno di Maria alla tomba, ora sono presenti due angeli. Né le parole che questi rivolgono, né l'improvvisa apparizione di Gesù che erroneamente lei identifica come il giardiniere, la portano alla fede, questo accade solo quando Gesù la chiama per nome (20:16)¹²⁴, «Maddalena sta cercando il Gesù morto; essa troverà il Signore vivente»¹²⁵. Subito dopo, Maria corre a informare i discepoli, «Il discepolo amato fu il primo a credere; Maddalena è la prima a proclamare il Signore risorto»¹²⁶.

Nei vv. 19-23 affiora un'altra prospettiva: Tutto si svolge non più al mattino presto, ma durante «la sera di quello stesso giorno», cioè, «il primo della settimana». Da ora in poi, la funzione del racconto è dedicata completamente ai discepoli. Notiamo che «le porte del luogo in cui si trovavano i discepoli erano chiuse per timore dei giudei» (v. 19). Maria Maddalena e il discepolo amato sanno bene che Gesù è risorto, lei era ormai andata a raccontare ai discepoli l'accaduto, e molto probabilmente Tommaso era insieme ai suoi compagni in quel momento (v. 18)¹²⁷.

Un altro particolare compare nelle parole di Gesù «pace a voi!». Questa espressione porta con sé un profondo significato: secondo la tradizione veterotestamentaria corrisponde

¹²² Una possibile interpretazione potrebbe essere data da R.E. Brown che ci porta verso il simbolismo giovanneo, dichiarando: «Lazzaro uscì dal sepolcro “con i piedi e le mani in bende di lino e il volto coperto da un sudario” (Gv 11,44); Gesù ha lasciato lo stesso tipo di vesti nel sepolcro. Lazzaro era risuscitato alla *vita naturale*, ma sarebbe morto di nuovo e avrebbe avuto bisogno di nuove vesti per la sepoltura. Per contrasto, le vesti lasciate nel sepolcro di Gesù rivelarono ai suoi discepoli che egli era stato risuscitato alla *vita eterna*». Cfr. R.E. Brown, *I racconti evangelici della risurrezione*, cit., p. 103. nostro è corsivo.

¹²³ *Idem*, p. 104. Maria svolge un ruolo quasi fondamentale al cap. 20. Se si desidera approfondire il ruolo di Maria Maddalena all'interno della narrazione pasquale si può leggere D.A. Lee, *art. cit.*, pp. 40-46.

¹²⁴ Questo ci richiama alle parole di Gesù in Gv 10,3-4: egli chiama le sue pecore per il suo nome, ed esse riconoscono la sua voce. Cfr. R.E. Brown, *Introduzione al Nuovo Testamento*, cit., p. 490.

¹²⁵ R.E. Brown, *I racconti evangelici della risurrezione*, cit., p. 106.

¹²⁶ *Idem*, p. 109.

¹²⁷ Questa è l'ipotesi di R. Vignolo. Approfondiremo questa tematica nelle pagine successive. Cfr. R. Vignolo, *op. cit.*, p. 58.

alla bellezza e alla pienezza della vita. Questo va in linea con l'insegnamento cristologico di Giovanni, secondo il quale Gesù è il datore della vita¹²⁸.

Siamo quasi alla fine del ministero di Gesù sulla terra, nonostante le parole di testimonianza provenienti da Maria, il timore e il rimanere chiusi fa parte della vita dei discepoli. Questa scena assomiglia a quella degli altri Vangeli (Mt 28:16-20; Lc 24:33-39; Mc 16:14-20) in cui Gesù appare agli undici. Notiamo che Gesù *appare*¹²⁹ in mezzo a loro, e dice: «pace a voi»¹³⁰.

Successivamente, Gesù mostra le sue ferite, e dopo aver riferito di nuovo le stesse parole ed aver invitato i suoi alla missione, soffia su di loro e dice: «Ricevete lo Spirito Santo. A chi perdonerete i peccati, saranno perdonati; a chi li riterrete, saranno ritenuti» (v. 23)¹³¹. La fede, legata alla visione e alla testimonianza, sono degli elementi veramente importanti in questo racconto.

2.3.2. L'assenza di Tommaso

«Or Tommaso detto Didimo, uno dei dodici, non era con loro quando venne Gesù. Gli altri discepoli dunque gli dissero: “Abbiamo visto il Signore!”. Ma egli disse loro: “Se non vedo nelle sue mani il segno dei chiodi, o se non metto le mie mani nel suo costato, io non crederò”». (Gv 20:24-25).

Questa è la terza occasione in cui Tommaso appare nel Quarto Vangelo (11:16; 14:5). L'autore dichiara che egli non era con i suoi compagni la sera del primo giorno della

¹²⁸ Notiamo che c'è un parallelismo con le parole «la pace vi lascio, la mia pace vi do» (Gv 14:27). Cfr. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., pp. 768, 769. Invece, per R.E. Brown questo saluto è comune nell'ebraico rabbinico, dove *Shalom* è riservato solo a momenti solenni o di rivelazione, come ad esempio Giudici 6:23. Cfr. R.E. Brown, *I racconti evangelici della risurrezione*, cit., p. 111.

¹²⁹ Commentatori come S. Grasso, dichiarano che questa parola «ἵστημι» con cui si descrive la presenza di Gesù, potrebbe essere collegata ad «ἀνίστημι», termine che è già stato usato per descrivere la risurrezione. Il verbo ἕστη con cui è affiancato, è molto usato nei racconti di apparizione (v. 14). Cfr. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., p. 768.

¹³⁰ Lo stare in mezzo, può rappresentare la presenza simbolica di Dio in mezzo al suo popolo (Dn 7:21). S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., p. 768. Notiamo un possibile parallelismo con Ap 1:12-2:1, Qui Gesù è descritto proprio *in mezzo* ai sette candelabri d'oro, che sarebbero le sette chiese.

¹³¹ Gesù è colui che «battezza con lo spirito Santo» (1:33) e durante l'ultima cena lui promise che avrebbe inviato lo Spirito Santo (15:26). Questa promessa si compie quando Gesù dichiara: «ricevete lo Spirito Santo» (20:22). Commentatori del valore di R.E. Brown e S. Grasso hanno riscontrato una certa somiglianza con Gen 2:7 nella LXX. R.E. Brown dichiara: «Proprio come nella prima creazione il soffio di Dio portò all'esistenza un essere umano a sua immagine e somiglianza, così adesso il dono, da parte di Gesù, del suo santo Spirito rende i discepoli figli di Dio a somiglianza del figlio. Ora essi sono nati dallo Spirito (Gv 3,5). Il soffio di Dio nella Genesi diede la vita; il soffio di Gesù dà la vita eterna». cfr., R.E. Brown, *I racconti evangelici della risurrezione*, cit., p. 114.

settimana¹³². La sua comparsa in questo racconto, è legata alla prima apparizione di Gesù ai discepoli (20:19-23).

Al v. 24 il nostro discepolo viene nuovamente chiamato «Tommaso, detto Didimo», che significa *gemello*, come abbiamo già visto in 11:16. Una possibile motivazione nasce dal fatto che l'apostolo manifesta una doppia personalità che oscilla tra la fede e dubbio¹³³.

Ci sono diverse opinioni riguardo alla comparsa di Tommaso in questa pericope. Autori come Lindars, ipotizzano che l'episodio di Tommaso, che non ha nessun parallelo nei sinottici, è stato creato dall'evangelista, cercando di sviluppare la tematica del dubbio che fa parte della tradizione. Tuttavia, altri autori tra questi R. Bultmann, commentano che il senso della sua apparizione è strettamente legato ad una fonte pregiovannea. Una cosa è certa, solo il Quarto Vangelo si concentra sull'atteggiamento di un individuo riguardo alla risurrezione: Tommaso in questa storia diventa la «personificazione di questo atteggiamento»¹³⁴, ovvero, quello de dubbio.

Riteniamo opportuno dividere l'intervento di Tommaso in due momenti (vv. 24-25 e 26-29). La prima parte (vv. 24-25) potrebbe costituire un ponte tra gli avvenimenti precedenti e quelli posteriori, un prima e un dopo; infatti, il v. 24 richiama l'assenza di Tommaso (vv. 19-23), mentre il v. 25 prepara il lettore per la seconda parte del racconto (vv. 26-29).

Siamo ancora al «primo giorno della settimana»; la testimonianza di Maria trova ancora più forza grazie all'apparizione di Gesù in mezzo ai discepoli.

Dopo un versetto di transizione (20:24), l'autore aggiunge un dettaglio particolare alla narrazione, «Tommaso detto Didimo, uno dei dodici, non era con loro quando venne Gesù».

È proprio Tommaso la figura mancante, ed è a questo punto ci questioniamo dov'era Tommaso in quel momento, perché l'autore decise di aggiungere questo dettaglio. A tali domande l'autore non offre delle risposte concrete. Il più coraggioso dei discepoli, capace di cercare di convincerli per andare a morire per il Maestro (11:16), si trova, ancora una volta, in contrapposizione agli altri discepoli, ma in questo caso manifestando un «clamoroso raffreddamento» nei confronti del suo Maestro e dei suoi condiscipoli¹³⁵.

Prima ancora di sottolineare la sua assenza, il v. 24 fa un'importante considerazione sul nostro personaggio. L'autore non solo ci ricorda la traduzione greca del suo nome, ma

¹³² G. Bedouelle, *L'apostolo Tommaso: il protettore degli increduli nel Vangelo, nella legenda e nell'arte*, San Paolo, Torino, 2002, p. 79.

¹³³ S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., p. 773.

¹³⁴ Hardmann sostiene un'ipotesi simile, solo che in questo caso la reazione di Tommaso sarebbe in contrasto con la testimonianza di Maria. Cfr. R.E. Brown, *Giovanni*, cit., pp. 1299, 1300.

¹³⁵ R. Vignolo, *op. cit.*, p. 56.

aggiunge che Tommaso è «uno dei dodici». Questa frase, che appartiene alla tradizione evangelica (cfr. Mt 26:47, Lc 22:47), è una designazione che nel Vangelo di Giovanni appare quattro volte, e nel voler introdurre la figura di un discepolo la riserva solamente a Giuda Iscariota, il traditore (6:67, 70, 71; 12,4; 18,2,5)¹³⁶.

A differenza dei sinottici che ci raccontano l'elezione dei dodici discepoli, in Giovanni non si spiega mai chi siano *i dodici*, probabilmente viene dato per scontato che i suoi lettori li conoscano, giacché la frase *i dodici* sottolinea un aspetto numerico più sintetico, indicando che c'è un gruppo stretto di *dodici* seguaci vicini a Gesù.

La sottolineatura dell'appartenenza di Tommaso a questa cerchia, può servire a evidenziare che «Tommaso non è qualunque discepolo, ma discepolo in posizione tradizionalmente riconosciuta fondatrice, quindi di per sé eminente: uno tra quelli che furono oggetto di speciale elezione di Gesù, collocato entro la cerchia ecclesiale più originaria e attendibile»¹³⁷.

Proprio come Giuda – traditore *e* uno dei dodici – così anche Tommaso, non in tono drammatico né tragico, ma ironico, non appare insieme ai condiscipoli in occasione del primo incontro con Gesù risorto. Quindi, in termini narrativi, la frase «uno dei dodici» inserisce elementi di peso alla figura di Tommaso¹³⁸, in questo modo, il lettore potrebbe valutare negativa l'assenza di Tommaso. È vero, lui era uno dei dodici, e «in quanto uno dei dodici, non avrebbe dovuto mancare all'incontro, appunto come Giuda non avrebbe dovuto tradire»¹³⁹.

Dunque, Tommaso «non era con loro quando Gesù venne» (v. 24b). Una possibile spiegazione di questa assenza la offre R. Vignolo, spiega che per poter avere un'idea del momento in cui Tommaso non c'è, sarebbe utile incontrare, all'interno della narrazione, un momento in cui ancora c'era. Siamo informati dell'assenza di Tommaso solo in seguito all'apparizione di Gesù ai discepoli, nulla ci fa pensare che fosse assente nel momento della testimonianza di Maria (v. 18). Dobbiamo quindi pensare ad una sua possibile presenza in quell'occasione, grazie a due indizi.

Il primo indizio è collegato appunto all'assenza di Tommaso che viene riferita soltanto nell'episodio dell'apparizione ai discepoli (v. 24b).

Il secondo indizio è di tipo grammaticale e lo troviamo sviluppato all'interno del dialogo tra i discepoli e Tommaso: ci riferiamo al verbo *dicevano* (ἔλεγον) all'imperfetto (v.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ *Idem*, pp. 57, 58.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ A. Marchadour, *op. cit.*, p. 130, 131.

25), esso appare in un tempo che equivale ad un'azione continua, come nel caso del presente, ma al passato, probabilmente siamo in presenza di un confronto insistente, *continuativo*. La risposta di Tommaso sembra la conseguenza di una sua attitudine esasperata a motivo dell'insistenza dei discepoli¹⁴⁰.

K. Wengst invece, non vede nessun tipo di pressione da parte dei discepoli, bensì un'accoglienza, l'invito a rimanere insieme a loro. Togliere i dubbi non è compito loro ma di Gesù¹⁴¹.

In ogni caso, la risposta lasciata da Tommaso è quasi una replica di ciò che i discepoli hanno visto prima (cfr. 20:25 con 20:20), che a sua volta sembra una copia delle parole dette da Maria (cfr. 20:25 con 20:18)¹⁴².

Ma perché questa insistenza nel voler vedere e toccare? A. Marchadour, dichiara che il desiderio formulato da Tommaso esprime «la necessità imprescindibile di partecipare, in quanto “uno dei dodici”, a quell'esperienza del “vedere” di cui altri hanno beneficiato»¹⁴³.

A questo punto, ci sono alcuni aspetti importanti che, consideriamo, sono da sottolineare nella reazione di Tommaso al v. 25.

Innanzitutto, c'è una successione di parole, *vedere, mettere* (nel senso di *toccare*) e *credere*, in prima persona. Seguito da una doppia negazione οὐ μὴ che porta con sé un significato forte.

Il primo verbo che fa parte della reazione di Tommaso è ὁράω¹⁴⁴ «vedere», esso è in contrapposizione con l'affermazione dei discepoli. Il *vedere* di Tommaso è *condizionale*, esso esprime un'intenzione valutativa rispetto al *vedere* del gruppo, è relativo ad una esperienza. Nel Vangelo secondo Giovanni, questo verbo è spesso collegato al *credere*, sia in senso positivo o, come in questo caso, in senso negativo (Cfr. 4:48, 6:30)¹⁴⁵.

Tommaso si rifiuta di credere alle parole dei discepoli finché non sarà lui stesso a constatare personalmente questa realtà *vedendo* e, se necessario, toccando le ferite rimaste dopo la crocifissione¹⁴⁶.

Secondo G.W. Most, il dubbio di Tommaso avviene in due tempi: dubbio *convenzionale* e dubbio *iperbolico*. Nel primo stadio, Tommaso dichiara di credere solo ed

¹⁴⁰ R. Vignolo, *op. cit.*, pp. 58, 59.

¹⁴¹ K. Wengst, *op. cit.*, p. 746, 747.

¹⁴² La frase “abbiamo visto il Signore” è quasi identica alla frase di Maria al v. 18.

¹⁴³ Commento di Yves Simoens citato in A. Marchadour, *op. cit.*, p. 131.

¹⁴⁴ Compare 449 volte nel NT, 82 nel Vangelo di Giovanni.

¹⁴⁵ S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., p. 772.

¹⁴⁶ R. Vignolo, *op. cit.*, pp. 69, 70.

esclusivamente se i suoi occhi *confermano* la verità¹⁴⁷. Ciò che rende ancora più interessante il racconto, è che Tommaso si sofferma sulle ferite del Gesù *morto*, e quindi anche risorto.

Quindi, la possibile conferma da parte del Messia potrebbe far sparire definitivamente questo dubbio. Malgrado ciò, è in questo momento che appare il secondo stadio – *l'iperbolico* –, in cui Tommaso dichiara che non gli basta vedere le ferite di Gesù, ma vuole toccarle, mettere il dito in una delle cavità delle sue mani, e la mano dentro la ferita del suo costato.

«Tommaso conferisce dunque a ciò che può toccare con mano una validità epistemologica superiore rispetto a ciò che può vedere con i propri occhi»¹⁴⁸.

I Vangeli ci descrivono delle persone che dubitano della risurrezione di Gesù (Mt 28:17; Mc 16:9-14; Lc 24:11,41), ma solo il Vangelo secondo Giovanni personifica questo dubbio (Gv 6:64),¹⁴⁹ ed è interessante come l'evangelista aveva fatto riecheggiare questo dubbio nella domanda di Giuda (non l'Iscriota): «Signore, come mai ti manifesterai a noi e non al mondo?» (Gv 14:22). Secondo G.W. Most, non dovrebbe sorprenderci che soprattutto nei racconti di risurrezione si sviluppi, con molta frequenza, il problema del *credere*, proprio per la difficoltà a credere ad un tale evento, ciononostante questo *credere* diventa l'unico vero messaggio di salvezza in Gesù (1 Cor 15:14)¹⁵⁰.

Leggendo il Quarto Vangelo, notiamo che Gesù non nega la possibilità di un miracolo che possa portare alla fede, ma denuncia qualsiasi miracolo come unica condizione assoluta per seguirlo (Gv 6:29-69); questo non è il caso di Tommaso, lui si fida solo ed esclusivamente di ciò che potrà *vedere* personalmente¹⁵¹, e di prove tangibili. Come dichiara R. Schnackenburg: «Lo sguardo fisso al destino mortale di Gesù gli *impedisce di credere alla sua risurrezione*; egli dunque non è il tipo dell'incredulo, ma dell'individuo che la

¹⁴⁷ G.W. Most, *Il dito nella piaga: le storie di Tommaso l'incredulo*, Torino, Einaudi, 2009, p. 43.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ K.S. O'Brien, «Written That You May Believe, John 20 and Narrative Rhetoric», in *Catholic Biblical Quarterly*, 2005, vol. 67, 284.

¹⁵⁰ La crocifissione di Gesù è un fatto storico, la sua risurrezione è una testimonianza scritta di uomini che affermano di averlo visto. Probabilmente Tommaso personifica questo dubbio, lui non era presente quando Gesù apparve. Il Vangelo di Marco, sottolinea l'incredulità degli undici, i quali vengono poi rimproverati (Mc 16:9-14), Luca invece, sottolinea che Gesù invita i discepoli a toccarlo, ma essi «per la gioia non credevano», sembra come se la troppa gioia bloccasse il gesto adeguato, quasi come una *gioia paralizzante*, e se vogliamo cercare un parallelo, anche in questo caso non si sa se i discepoli toccano o no le ferite di Gesù. Il racconto della risurrezione nel Vangelo di Matteo è introdotto da alcuni eventi soprannaturali (il terremoto, l'aspetto dell'angelo, ecc.), ciononostante, possiamo notare che anche in questo Vangelo affiora la tematica del dubbio (Mt 28:17); forse Matteo voleva far comprendere che il dubbio è umano e che persino fra gli stessi discepoli c'era chi non era del tutto convinto, probabilmente Matteo voleva anche indurre i credenti a riflettere sul problema che c'è in rapporto al dubbio e alla fede. È comunque interessante sottolineare che alla fine di ciascuno dei testi che parlano della risurrezione di Gesù nei sinottici, c'è l'obbiettivo di portare il lettore a credere. Cfr. G.W. Most, *op. cit.*, p. 746.

¹⁵¹ R.E. Brown, *I racconti evangelici della risurrezione*, cit., pp. 116, 117.

debolezza rende incapace di credere e che solo dallo stesso Gesù, dopo la risurrezione, avrà il dono della fede totale»¹⁵².

Come già detto, la tematica del vedere e del credere è dominante; ciononostante, la pretesa di *mettere il dito dentro la sua ferita e la mano nel suo costato* potrebbe nascondere un'esigenza di verifica: se in realtà si trattasse di un impostore? O di uno spirito? Se a questo poi si aggiunge la porta chiusa (v. 19), egli esige una prova individuale. Se invece il corpo di Gesù si potesse toccare, ciò dimostrerebbe che non è un fantasma, ma che è realmente risorto. Nel Vangelo di Luca, i discepoli confondono il Cristo risorto per un fantasma (Lc 24:37,39) ed egli li convince offrendo loro una manifestazione tangibile della sua materialità, mostrando le mani e i piedi¹⁵³ interagendo e mangiando con loro (Lc 24: 41-43).

Il terzo verbo che fa parte della risposta di Tommaso – *credere* – ha una frequenza molto ampia nel Vangelo di Giovanni, questo mostra che si tratta di un concetto teologico fondamentale, esso definisce il vero rapporto con Dio e l'essenza stessa della vita cristiana¹⁵⁴.

Il verbo *credere* viene affiancato ad una doppia particella di negazione οὐ μὴ (ricorre 17 volte nel Quarto Vangelo) che rappresenta una negazione energica, quasi come se Tommaso volesse dire: «non crederò *assolutamente*»¹⁵⁵, troviamo dei paralleli in 4:48; 13:8 e 16:7; il rifiuto di Pietro in 13:8 ci può offrire un'immagine di questa presa di posizione¹⁵⁶.

Tuttavia è interessante il parallelismo che incontriamo con la pericope della guarigione del figlio del funzionario (Gv 4:48), in cui incontriamo il binomio «vedere - credere», tema che sarà sviluppato più avanti. È interessante notare che le parole di Gesù in Gv 4:48 e le parole di Tommaso in Gv 20:25 hanno una costruzione grammaticale molto simile, mettendo in risalto una fede umana ed evidenziando l'aspetto visivo come primo passo per credere¹⁵⁷.

¹⁵² R. Schnackenburg, *op. cit.*, p. 544. nostro è il corsivo.

¹⁵³ G.W. Most, *op. cit.*, p. 13. Wengst aggiunge: «Un Gesù giustiziato senza le ferite, non sarebbe più lo stesso Gesù che è stato giustiziato sulla croce e quindi neppure lo stesso Gesù che i discepoli avevano seguito e che devono seguire. In 14,5 Tommaso aveva detto di non conoscere “la via”. Nel frattempo ha costatato che la via di Gesù conduceva alla croce. Come può “fidarsi” di seguire questa via, se essa è una via che porta al fallimento e quindi una via senza prospettive? Egli potrebbe “fidarsi”, potrebbe “credere” soltanto se realmente il crocifisso gli si manifestasse come “il Signore”». Cfr., K. Wengst, *op. cit.*, p. 747.

¹⁵⁴ G. Barth, «πιστεύω», in *Dizionario Teologico del Nuovo Testamento*, cit., p. 953. Il verbo “πιστεύω” appare 98 volte in tutto il Vangelo. Nella risposta di Tommaso, è l'unica volta che questo verbo appare al futuro.

¹⁵⁵ A.T. Robertson, *Comentario al texto griego del Nuevo Testamento*, (Obra completa), Clie, Barcellona (ES), 2003, p. 266; Cfr. R. Marvin, D.D. Vincent, *Vincent's Word Studies in the New Testament*, (Word studies in the New Testament), 4 Voll, Hendrickson Publishers, Peabody (MA), vol. II, 1997, p. 295.

¹⁵⁶ R. Schnackenburg, *op. cit.*, pp. 543, 545.

¹⁵⁷ F. Piazzolla, «Il binomio verbale πιστεύω/ὁράω nel Vangelo di Giovanni», in *Liber Annuus. Studium Biblicum Franciscanum* 64, 2014, p. 303.

«Poi Gesù disse: “Se non vedete segni e miracoli, voi non crederete”». (Gv 4:48).

«[...] Ma egli disse loro: “Se non vedo nelle sue mani il segno dei chiodi, e se non metto il dito nel segno dei chiodi, e se non metto la mia mano nel suo costato, io non crederò». (Gv 20:25).

Anche se le parole di Tommaso sembrano essere una manifestazione di un rifiuto categorico, la sua potrebbe essere vista come una possibile richiesta di fede, egli vuole riconoscere il risorto, «Tommaso fissa lui stesso per sé il proprio itinerario di fede, secondo un personale punto di vista, che in ogni caso lo rende disponibile all’incontro con il risorto più di quanto prima non fosse», anche se le parole di Tommaso esprimono dubbio, preparano in ogni caso la strada verso la più grande confessione di fede¹⁵⁸.

2.3.3. Tommaso, dall’incredulità alla fede

«Otto giorni dopo, i suoi discepoli erano di nuovo in casa, e Tommaso era con loro. Gesù venne a porte chiuse, e si presentò in mezzo a loro, e disse: “Pace a voi”. Poi disse a Tommaso: “Porgi qua il dito e guarda le mie mani; porgi la tua mano e mettila nel mio costato; e non essere incredulo, ma credente”. Tommaso gli rispose: “Signor mio e Dio mio!”. Gesù gli disse: “Perché mi hai visto tu hai creduto; beati quelli che non hanno visto e hanno creduto”». (Gv 20:26-29)

Gli avvenimenti descritti in questi versetti accadono esattamente una settimana dopo rispetto alla prima apparizione di Gesù risorto (20:26); i discepoli si trovano di nuovo assieme, fino ad ora sembra che Tommaso sia presentato al lettore come il modello negativo di colui che contrasta la fede. E’ lecito chiedersi perché Gesù non compare subito dopo, perché ha deciso di riapparire una settimana dopo? Ci sono molte ipotesi al riguardo¹⁵⁹; Giovanni Crisostomo valorizza il tema dell’attesa, per lui, dopo la testimonianza dei

¹⁵⁸ R. Vignolo, *op. cit.*, pp. 60, 61.

¹⁵⁹ C’è un ampio consenso tra i commentatori cattolici e protestanti che dichiarano ci sia una forma di rispetto particolare per la domenica, come un’usanza consolidata già da questo momento. K. Wengst trovando un certo parallelismo con At 20:7 dichiara che grazie a questo, nel giorno della domenica si celebra la presenza di Cristo risorto. Quando la Scrittura dichiara “otto giorni dopo”, può non significare “trascorsi otto giorni interi”, bensì “all’incominciare dell’ottavo giorno, il primo giorno della settimana”. K. Wengst, *op. cit.*, p. 748. Sulla stessa scia si muovono alcuni esegeti come R. Schnackenburg, S. Grasso, e R.E. Brown. N.T. Wright collega questo aspetto ad una *nuova creazione*: «[...] sottolineando che la pasqua era “il primo giorno della settimana” (20,1.19); quando Giovanni mette in rilievo cose del genere evidentemente desidera che ci si rifletta). Il sesto giorno, nel racconto della creazione, fu creata l’umanità a immagine divina, il sesto giorno dell’ultima settimana della vita di Gesù, Giovanni fa dire a Pilato “Ecco, l’uomo!” (Giov 19,5). Il settimo giorno è il giorno di riposo del creatore; in Giovanni è il giorno in cui Gesù riposa nella tomba. Pasqua è l’inizio della nuova creazione». N.T. Wright, *Risurrezione*, (Pensiero Cristiano, strumenti, 28), Torino, Claudiana, 2006, pp. 770, 771. Tuttavia, non sembra che l’obbiettivo della pericope sia proprio quello di sottolineare il primo giorno della settimana. Non troviamo nessuna indicazione nel testo e nessuna enfasi particolare a proposito della domenica. Cfr. AA.VV., *Comentario bíblico Adventista del Séptimo Día*, 7 vol., Publicaciones Interamericanas, Boise (NA), 1987, vol. V, p. 1043.

discepoli, si accresce il desiderio nel cuore di Tommaso, Gesù utilizza questo desiderio e l'attesa per rendere più salda la fede di Tommaso nell'avvenire¹⁶⁰.

Detto questo, notiamo alcuni aspetti particolari che partono già dal v. 26. Il passaggio dal dubbio alla grande confessione cristologica (v. 28) è demarcato da un prima e un dopo, c'è un cambio di prospettiva interessante: si passa dall'assenza di Tommaso («non era con loro quando venne Gesù») al v. 24, alla sua partecipazione in prima persona («e Tommaso era con loro») del v. 26¹⁶¹.

R. Vignolo scrive:

«In tre versetti (20,24-26), con una rapida sequenza di racconto laconico (vv. 24,26) e di dialogo vivace (v. 25), il nostro personaggio è collocato dal narratore nella posizione di netta distanza rispetto alla fede, per venire però in qualche modo rapidamente riavvicinato»¹⁶².

Notiamo che al v. 26 i discepoli si trovano di nuovo riuniti e, come la prima volta, Gesù appare in mezzo a loro nuovamente a porte chiuse, ma la paura per i giudei non viene più evocata, la gioia pasquale ormai era ben più forte. Tutto è stato preparato per impressionare Tommaso e farlo crescere¹⁶³.

Gesù si presenta nuovamente e saluta: «Pace a voi», e subito dopo, all'inizio del v. 27, il narratore introduce un altro particolare utilizzando la particella εἶτα (dopo, poi), in questo caso per evidenziare una presa di posizione verso Tommaso (cfr. 13:5 e 19:27)¹⁶⁴.

Le parole di Gesù sono quasi una replica di quelle di Tommaso (cfr. il v. 25 col 27), cosa che dimostra il tentativo del Messia di rispondere alle sue richieste¹⁶⁵. S. Grasso nota che le stesse parole di Tommaso, ricompaiono sulla bocca di Gesù alla seconda persona dell'imperativo come dimostrazione di un comando detto con grande autorevolezza: «*metti* (φέρε) qua il tuo dito [...] *guarda* (ἴδε) le mie mani [...] *metti* (φέρε) la tua mano [...] *ponila* (βάλε) sul mio costato [...] *non essere* (γίνου) più incredulo, ma credente»¹⁶⁶.

¹⁶⁰ G. Crisostomo, *Commento al Vangelo di Giovanni*, 3 Voll., Roma, Città nuova, 1970, p. 256.

¹⁶¹ R. Vignolo, *op. cit.*, p. 61.

¹⁶² *Idem*, p. 60.

¹⁶³ R. Schnachenburg, *op. cit.*, p. 547.

¹⁶⁴ *Idem*, p. 547, 548.

¹⁶⁵ Il Vangelo di Giovanni riporta un'altra narrazione simile. L'incontro con Natanaele (1:47-50) dimostra un certo parallelismo sia nella ricerca di un segnale da parte del credente, sia nella risposta offerta da Gesù in entrambi i casi. Cfr. K. Wengst, *op. cit.*, p. 748. Non è la prima volta che il Quarto Vangelo ci mostra una conoscenza del cuore umano, e non solo, da parte di Gesù (1:48; 2:24-25; 4:16-18, 29, 39; 6:64). R. Vignolo chiama questo un atto di valore *illocutorio*, in cui si dimostra, da parte del Messia, una previa conoscenza delle parole o degli atteggiamenti di un individuo, senza neanche doverlo dichiarare esplicitamente. Questo lo si può vedere quando Gesù riprende le stesse parole dette da Tommaso. R. Vignolo, *op. cit.*, p. 71.

¹⁶⁶ S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., p. 775. Possiamo vedere tre verbi di contatto, uno di visione e un invito alla fede.

Nelle parole dette da Gesù, incontriamo una risposta diretta alla richiesta di Tommaso: le sue mani, ed il costato, «Il Risuscitato si fa conoscere come il Crocifisso. Ancora. Le ferite costituiscono la sua identità»¹⁶⁷. Tre di questi cinque imperativi appaiono al tempo presente (φέρει 2 volte e γίνου) e due all'aoristo (ἴδε e βάλε)¹⁶⁸, l'ultimo verbo all'imperativo: γίνου (essere) è affiancato ad una particella di negazione (μὴ) che indica un'azione di *divieto di fare* o di *continuare* a fare, seguito da un'antitesi. Un'altra possibile traduzione sarebbe: “[...] e non essere *più* incredulo/ *smettila* di essere incredulo, ma credente”; quasi per contrastare le parole dette da Tommaso «*non crederò*» al v. 25. Questo sarebbe un altro invito di Gesù a Tommaso, affinché assuma una condotta differente a quella dichiarata in anticipo¹⁶⁹.

Quindi, l'ultimo verbo - *essere* (γίνου) - è qui utilizzato per portare Tommaso dall'incredulità alla fede. È la prima volta che in tutto il Vangelo di Giovanni la parola *credente* viene affiancata al suo contrario *incredulo*, sebbene *credere* sia un verbo molto frequente in Giovanni. R. Marvin ha trovato una grande corrispondenza in queste due parole - *incredulo* (ἄπιστος) e *credente* (πιστός), quest'antitesi segnala una novità nel racconto¹⁷⁰.

È da notare che Gesù non chiede a Tommaso di smettere di dubitare, ma di non essere “incredulo”, passare cioè da una posizione d'incredulità alla fede, non da un dubbio alla certezza¹⁷¹.

Tommaso è invitato a credere che Gesù è il Signore risorto:

«Lo scopo dell'incontro è in linea quindi con quello del ministero messianico e con quello per cui è stato scritto il Quarto Vangelo: “Molti altri segni fece Gesù in presenza dei suoi discepoli, ma non sono stati scritti in questo libro. Questi sono stati scritti, perché crediate” (Gv 20, 30-31)»¹⁷².

Gesù invita Tommaso a confermare in modo *pragmatico* la sua risurrezione, e questo fa nascere in noi un interrogativo, ovvero se dopo le parole di Gesù, Tommaso abbia o no toccato le ferite del Maestro.

¹⁶⁷ K. Wengst, *op. cit.*, p. 748.

¹⁶⁸ La distinzione tra questi due tipi di imperativi non è questione di tempo, bensì nell'azione di comando. L'*imperativo presente* esprime l'ordine di continuare a fare un'azione, l'*imperativo aoristo* invece, non esprime questo aumento. Cfr. E.G. Jay, *Grammatica del Nuovo Testamento*, Firenze, Be edizioni, 2011³, p. 109.

¹⁶⁹ S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., p. 775. R. Schnackenburg continua sulla stessa scia: «[...] l'ammonimento ha anche una funzione narrativa [...] preparare la confessione di Tommaso e gettare un ponte per le parole finali nel v. 29. Si ha così una linea: v. 25 accesa resistenza a credere, v. 27d invito a non essere incredulo, ma credente, v. 29c macarismo dei credenti». Cfr. R. Schnackenburg, *op. cit.*, p. 548.

¹⁷⁰ R. Marvin, *op. cit.*, p. 295.

¹⁷¹ Secondo quanto detto da Brian D. Johnson, la più grande necessità del Vangelo di Giovanni, è, come dichiarano anche altri autori, di portare il lettore a *credere*, mentre potrebbe essere visto il *non credere* come una sorta di “peccato capitale”, giacché l'incredulità porta al giudizio e alla morte. Cfr. B.D. Johnson, *art. cit.*, p. 171.

¹⁷² S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., p. 775.

Per secoli si è creduto che Tommaso avesse veramente toccato le ferite di Gesù. K. Wengst, citando le parole di Calvino, ha scritto: «Egli, quando vide Cristo davanti a sé, si sarebbe almeno dovuto vergognare, si sarebbe dovuto spaventare. Invece mette presuntuosamente e sfacciatamente la mano nelle ferite, come se non avesse coscienza di alcuna colpa»¹⁷³.

Il dipinto del pittore Italiano Caravaggio intitolato *Incredulità di San Tommaso*, datato tra il 1600 e 1601 d.C., offre l'immagine di un Tommaso che introduce il suo dito indice nel costato di Gesù.

G.E. Most invece, dichiara che Tommaso, davanti all'apparizione di Gesù, non sente più il bisogno di toccarlo, e questo può essere spiegato partendo dalla dichiarazione dell'apostolo al v. 28.

Nell'introdurre le parole di Tommaso al v. 28, l'evangelista utilizza il verbo «ἀποκρίνομαι» all'aoristo (*lett.* rispose), che compare circa di duecentotrenta volte in tutto il NT, e settantotto volte solo in Giovanni, quasi sempre introducendo una risposta diretta (B) rispetto ad un discorso (A), senza che un altro avvenimento avvenga fra essi (es. Lc 1:18-19, 34-35, Mc 5:8-9)¹⁷⁴.

Questo ci induce a pensare, che tra il discorso di Gesù e l'affermazione di Tommaso non ci sia una lacuna narrativa o un intervallo che possa condizionare le parole di Tommaso del v. 28. Gesù non dice «*perché mi hai visto e mi hai toccato, hai creduto*» bensì, «*perché mi hai visto, tu hai creduto*»¹⁷⁵.

S. Grasso adotta la stessa opinione e aggiunge:

«Sembra quindi che la sua affermazione “Mio Signore e mio Dio” non sia il risultato di una verifica e di una costatazione provata. La confessione di Tommaso, nonostante il personaggio sia stato costruito con coloriture negative, risulta il vertice dell'esperienza pasquale, sintesi *pragmatica* della cristologia giovannea. [...] Gesù valuta la fede del

¹⁷³ K. Wengst, *op. cit.*, p. 749. G.W. Most adotta una posizione diversa collegando l'atteggiamento di Tommaso a due possibilità: la prima, segue il pensiero di Calvino, la vergogna di fronte a Gesù che adesso si trovava lì davanti, e dei discepoli ai quali non aveva creduto prima, soprattutto ora che lo stesso Maestro gli offre di toccare le sue ferite. Ciononostante, non accusa Tommaso di aver toccato Gesù. Un'altra possibilità potrebbe essere la paura di Tommaso, G.W. Most chiama questo un «sacro terrore». E continua: «Davanti alla realtà di ciò che prima aveva escluso perché impossibile alle leggi naturali, Tommaso riconosce con orrore che gli sta di fronte, nella persona di Gesù, non l'uomo che pensa di conoscere ma il luogo luminoso di un potere sovrumano e trascendente che egli emana dappertutto intorno a sé. E solo trovarsi di fronte a tale sublime *mysterium* religioso deve riempire Tommaso di un terrore paralizzante [...]». Cfr. G.W. Most, *op. cit.*, pp. 51, 52.

¹⁷⁴ A. Kretzer, «ἀποκρίνομαι» in *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, cit., p. 355.

¹⁷⁵ G.W. Most, *op. cit.*, p. 52, 53. Coloro che invece si schierano a favore dell'ipotesi che Tommaso abbia toccato le ferite di Gesù, potrebbero dedurre che il Maestro abbia accompagnato le sue parole con gesti coerenti, come viene indicato per esempio nel rimprovero di Gesù al v. 27. R. Schnackenburg, *op. cit.*, p. 549.

discepolo sulla relazione di subordinazione del “credere” sul “vedere”. Tommaso ha creduto perché ha visto»¹⁷⁶.

Al di là delle precedenti conclusioni, pensiamo che il vero scopo della narrazione non sia stabilire se Tommaso abbia toccato o no le ferite di Gesù, ma comprendere una realtà più importante, cioè «il cambiamento improvviso che avviene in Tommaso con l'apparizione e le parole di Gesù, quel passaggio istantaneo e totale dall'incredulità alla fede che echeggia nell'ammonimento di Gesù»¹⁷⁷. Manifestando il suo bisogno di prove dinanzi all'apparizione di Gesù, Tommaso enfatizza la sua professione di fede: «Tommaso gli rispose: “Mio Signore e mio Dio”» (v. 28)¹⁷⁸. È interessante il parallelo che incontriamo con le parole di Gesù a Maria Maddalena: “[...] Io salgo al Padre mio e Padre vostro, al Dio mio e Dio vostro” (Gv 20:17)¹⁷⁹.

Questo tono personale è sottolineato dal duplice pronome personale μου (mio). Tommaso riconosce un Gesù crocifisso a lui familiare, ma anche allo stesso tempo diverso, interamente Dio, non solo come «Signore» ma come il «suo Signore e il suo Dio»¹⁸⁰.

A. Marchadour, nel suo commento a questa pericope, sottolinea due dimensioni: la prima comporta la parte *obiettiva* attraverso le due attribuzioni a Gesù: «Signore» e «Dio». La seconda dimensione invece comporta la *trasformazione del credente*, ovvero, un coinvolgimento personale, questo lo troviamo nel duplice pronome μου¹⁸¹. Ecco un commento di San Gregorio:

«Ciò che Tommaso ha creduto non era quello che ha visto. Infatti, la divinità non può essere vista dall'uomo mortale. Dunque egli ha visto l'uomo e ha riconosciuto Dio»¹⁸².

Senza dubbio, queste parole di Tommaso vengono intese come un atto di grande sottomissione all'autorità di Gesù, che segue, ribalta e riscatta l'atto di dubbio precedente. È

¹⁷⁶ S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., pp. 775, 776.

¹⁷⁷ R. Schnackenburg, commentando le parole di R.E. Brown, dichiara che l'evangelista non avrebbe considerato completa la fede del discepolo, se non avesse messo sulle labbra di Tommaso la «tremenda confessione» di fede. Cfr., *Idem*, pp. 549.

¹⁷⁸ *Idem*, p. 550.

¹⁷⁹ R. Vignolo, *op. cit.*, p. 74. La confessione di Tommaso è basata sulla fede, non è possibile senza di essa. Cfr. J.G. Van der Watt, «The Cross/Resurrection-Events in the Gospel of John with Special Emphasis on the Confession of Thomas (20:28)», in *Neotestamentica*, 2003, n. 1, vol. 37, pp. 135-137.

¹⁸⁰ R. Schnackenburg, *op. cit.*, p. 550. C'è un collegamento interessante tra la confessione di Tommaso e Gv 1:18. Gesù si *rivela* a Tommaso, e si rivela quindi anche a noi. Cfr. N.T. Wright, *op. cit.*, p. 771.

¹⁸¹ A. Marchadour, *op. cit.*, p. 132. R. Vignolo, analizzando le parole di Tommaso, esprime un pensiero più profondo in due aspetti: «quanto al contenuto: egli riconosce la signoria [...] ma anche la divinità di Gesù. Qui il narratore costruisce il lettore implicito del Vangelo, mostrandogli ciò che anch'egli deve confessare con Tommaso. [...] quanto al modo: egli crede attraverso un vedere che trascende la semplice verifica protocollare dei *signa passionis* da lui invocata [...] Anche per questo privilegio della parola sulla visione il lettore ha da identificarsi con il personaggio». R. Vignolo, *op. cit.*, pp. 74, 75.

¹⁸² G. Bedouelle, citando le parole di San Gregorio. Cfr. G. Bedouelle, *op. cit.*, p. 83. Cfr. T. Manteufel, «The Second Day of Easter, John 20:19-31», in *Concordia Journal*, March, 1985, pp. 63, 64.

la prima volta che nel Quarto Vangelo, anzi in tutto il NT, Gesù viene chiamato «Dio» da un testimone oculare che professa anche un personale riconoscimento a tale status divino¹⁸³.

Quindi, grazie alla confessione di Tommaso, l'obbiettivo teologico fissato dall'inizio del Quarto Vangelo con l'annuncio del *logos* che è identificato con Dio stesso (Gv 1:1), adesso si realizza con la figura di Tommaso che riconosce in Gesù la divinità¹⁸⁴.

Nel Vangelo di Giovanni vediamo che Gesù si proclama uguale a Dio (Gv 5:23, 10:33-34) «Mentre nel prologo *theos* era riferito al *logos*¹⁸⁵, ora esso è attribuito al *kyrios*. Per tanto se prima era il narratore ad affermare l'identità divina di Gesù adesso alla conclusione del percorso evangelico e narrativo è un discepolo»¹⁸⁶.

«*Perché mi hai visto, tu hai creduto; beati quelli che non hanno visto e hanno creduto*» (v. 29). Nella risposta di Gesù possiamo notare che Gesù accetta la confessione di Tommaso, ma non risparmia un rimprovero per il modo in cui il discepolo è giunto alla fede. Questo lo si può notare dall'affermazione che Gesù rivolge all'inizio del v. 29 «*solo perché hai visto, hai creduto*»¹⁸⁷.

A. Marchadour dichiara:

«Tommaso ha voluto vedere, mentre avrebbe potuto essere il primo beato a credere senza aver visto. Serve da contro-esempio poiché la sua fede ha avuto bisogno di vedere. Gesù, di fonte a colui che avrebbe potuto essere il primo cristiano diventato credente sulla testimonianza degli apostoli, proclama beati coloro che “pur non avendo visto crederanno”»¹⁸⁸.

Questa scena, cioè il rimprovero a Tommaso, è stata probabilmente formulata in vista del macarismo¹⁸⁹ che stabilisce la qualità più importante di un vero credente. Attraverso

¹⁸³ G.W. Most, trova nelle parole di Tommaso un collegamento con il saluto «*dominus et deos noster*» imposto ai sudditi da Domiziano che, probabilmente, era l'imperatore in carica quando il Vangelo fu scritto. G.W. Most, *op. cit.*, pp. 48, 49. Cfr. A. Wikenhauser, *op. cit.*, p. 465. «*Incontri con Gesù. Gesù incontra l'apostolo Tommaso*» in: <http://www.umanesimocristiano.org/it/details-articles/incontri-con-ges%C3%B9—es%C3%B9-incontra-l-apostolo-tommaso/25795954/>, 11/01/2016.

¹⁸⁴ S. Grasso, *op. cit.*, p. 775. N.T. Wright ha scritto: «[...] egli è un teologo dell'incarnazione (Giovanni), impegnato a riconoscere e ad aiutare altri a riconoscere, il dio vivente della carne mana di Gesù, è per lui essenziale e indiscutibile che quando Tommaso fa quella confessione egli stia contemplando di Dio vivente in forma umana non soltanto con l'occhio della fede [...] ma con la normale vista umana a cui poteva aggiungersi il normale atto umano del toccare, sebbene Tommaso, a quanto risulta, si sia contentato della sola vista». N.T. Wright, *op. cit.*, p. 772.

¹⁸⁵ E' un riferimento a Gn 1:1: N.T. Wright dichiara che il Vangelo di Giovanni parla sulla nuova creazione in Gesù. *Idem*, p. 770.

¹⁸⁶ «Sebbene la figura di Tommaso come gli altri personaggi giovannei sia costruita con i tratti dell'ambiguità, la sua funzione è quella di dimostrare come il privilegio post-pasquale stia *non nel vedere, ma nel non vedere*». (Corsivo mio). Cfr., S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., pp. 775, 776. Cfr. R. Vignolo, *op. cit.*, p. 73.

¹⁸⁷ Nel “vedere”, è riassunta tutta l'esperienza di Tommaso con il Gesù risorto. Il verbo πιστεύω al perfetto (creduto), può esprimere una professione di fede salda (6:69; 11:27). Cfr. R. Schnackenburg, *op. cit.*, pp. 552, 553.

¹⁸⁸ A. Marchadour, *op. cit.*, p. 132.

¹⁸⁹ Il termine μακάριος compare circa 50 volte nel NT. Mentre i Vangeli sinottici riportano spesso parole centrate sulle beatitudini, il Vangelo di Giovanni ne utilizza solo due (13:17; 20:29). G. Strecker collega questa

questa beatitudine Gesù distingue l'atteggiamento di Tommaso rispetto a coloro che in un futuro crederanno senza vedere¹⁹⁰.

«La terminazione finale conferisce al macarismo un forte effetto, delineando così lo statuto storico dei credenti. Essi sono coloro che senza avere la possibilità di costatare o verificare, giungono ugualmente alla fede nel Signore risorto»¹⁹¹.

La beata esperienza di colui che crede sulla base di ciò che è scritto e non sulla base di ciò che ha visto, è commentata da R. Vignolo, il quale indica che la risposta può essere cercata in relazione a 20:30,31 (cfr. 19:35; 21:24) dove si nota che l'autore si rivolge direttamente al lettore per offrire una testimonianza. Questi segni che i discepoli hanno visto (v. 30) diventano una selezione esaustiva di «segni scritti» documentati in questo libro per le future generazioni di credenti (v. 31)¹⁹².

Questi futuri credenti devono la loro fede ad una mediazione «kerigmatico-testimoniale», ovvero ad una testimonianza che a sua volta è stata ricevuta: 1 Cor 15 ci può offrire una possibile idea di fede trasmessa mediante una testimonianza. Questa trasformazione in parola scritta – e quindi ispirata – offre al lettore un «vantaggio ermeneutico di cui i testimoni oculari non hanno potuto godere»¹⁹³.

A questo punto, cosa possiamo concludere? A chi si riferisce di preciso Gesù quando elogia coloro che credono pur non avendo visto? Sicuramente sta pensando non solo ai diretti destinatari, ma anche a coloro che nei secoli avrebbero fatto del suo Vangelo un oggetto di lettura e di studio, cioè, a *noi* che, a differenza di Tommaso e degli altri testimoni oculari non abbiamo l'opportunità di vedere Gesù e dobbiamo fare affidamento a ciò che vediamo scritto in quest'opera.¹⁹⁴ Sono molto toccanti le parole di G.W. Most:

«Questo è il motivo per cui Giovanni nel suo contesto costruisce la figura di Tommaso, che dubita per poter credere e crede per farci credere a nostra volta. Tommaso è come

parola in Giovanni ad una possibile tendenza *profetico-apocalittica* giacché entrambi hanno un carattere escatologico. Questo lo si può vedere in 20:29 dove, in prospettiva delle future generazioni, il vedere è contrapposto al credere. G. Strecker, «μακάριος» in *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, cit., p. 256.

¹⁹⁰ S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., p. 776.

¹⁹¹ *Ibidem*. Per tale autore, «il macarismo starebbe a incoraggiare i credenti del tempo della chiesa, i quali non vedranno mai il Risorto, a sentirsi più beati di Tommaso».

¹⁹² L'autore richiama due tradizioni che erano ben presenti all'epoca e che appaiono probabilmente in Giovanni: la beatitudine legata ai *tempi messianici*, e quella legata ad un *libro sapienziale*. Per ulteriori approfondimenti leggi: R. Vignolo, *op. cit.*, pp. 86 – 90.

¹⁹³ «I futuri credenti, che necessariamente accedono al verbo passando attraverso il libro, sono infatti “costretti” a rinunciare a qualunque pretesa e tentazione di visione immediata, unilateralmente incentrata sui segni» poi aggiunge: «Rispetto a 20,24-29 e a tutto il cap. 20, la parola di Gesù in 20,29 legittima in una sintesi lapidaria non solo l'esperienza di Tommaso, ma più generalmente anche quella dei testimoni oculari del risorto. Ma lo fa in modo del tutto originale, lodando inaspettatamente (20,29c) il punto di vista di quanti non-vedono-eppur-credono» cfr. R. Vignolo, *op. cit.*, pp. 85, 91. Giovanni Crisostomo aggiunge: «In questo infatti consiste la fede, nell'ammettere la verità di quello che non si vede. “La fede – infatti – è sostanze di cose sperate, argomento di cose che non si vedono”». Cfr. G. Crisostomo, *op. cit.*, p. 256.

¹⁹⁴ G.W. Most, *op. cit.*, 57.

noi, perché dubita ma poi si convince; però nello stesso tempo è diverso, perché ha potuto vedere Gesù, mentre noi possiamo solo sentir parlare di lui. Dunque Tommaso fu uno più grande di noi perché fu uno dei discepoli di Gesù, gli fu particolarmente affezionato e Gesù ritorna solo per convincere lui; ma potenzialmente noi siamo più grandi di Tommaso perché egli riuscì solo a credere a ciò che aveva visto, mentre noi dovremo credere anche senza vedere»¹⁹⁵.

Il racconto di Tommaso e di tutta la propria opera, l'evangelista vuole condurre i futuri lettori ad una profonda fede in Cristo¹⁹⁶. C.H. Dodd commenta:

«Nel racconto di Tommaso (20,26-9), siamo realmente ai confini che separano il mondo empirico da quello spirituale. L'inizio di tale racconto riferisce una rivelazione di Cristo, accaduta in precise circostanze di luogo e di tempo; essa si rivolge inoltre a delle persone storiche che poi attestarono alle generazioni successive la risurrezione di Cristo da [sic] morte. Ma quando Tommaso confessa che Gesù è Dio, si colloca già su un piano diverso, quello eterno»¹⁹⁷.

Autori come B.D. Johnson, sottolineano il valore della “testimonianza” che si sviluppa con una serie d'incontri tra Gesù e i suoi testimoni oculari, quasi come se l'autore volesse offrirci uno sguardo generale di come è stata vissuta l'esperienza della risurrezione. Ognuno di questi incontri è collegato con gli altri mediante il valore della *testimonianza* e termina con la dichiarazione di Gesù che annuncia che tutti coloro che crederanno sulla base della testimonianza di Tommaso e degli altri testimoni oculari saranno chiamati “beati”.¹⁹⁸

La confessione di Tommaso sembrerebbe segnare il culmine del Vangelo e costituirne la conclusione adeguata, ma il testo continua narrando un'ulteriore apparizione sul mare di Tiberiade (cap. 21)¹⁹⁹.

2.3.3.1. «Vedere per credere» o «credere per vedere»?

Abbiamo ritenuto importante discutere sulla questione del «binomio verbale²⁰⁰»: «credere/vedere» che incontriamo all'interno del Quarto Vangelo. Questo perché, attraverso un'analisi dei diversi racconti, facendo un confronto tra il «vedere per credere», che rivela una prospettiva umana, ed il «credere per vedere» che propone Gesù, intravediamo due prospettive che esprimono un significato teologico-antropologico differente²⁰¹.

¹⁹⁵ *Idem*, pp. 57, 58.

¹⁹⁶ R. Schnackenburg, *op. cit.*, p. 554.

¹⁹⁷ C.H. Dodd, *op. cit.*, p. 541.

¹⁹⁸ B.D. Johnson, *art. cit.*, pp. 169, 170.

¹⁹⁹ N.T. Wright, *op. cit.*, pp. 766, 777.

²⁰⁰ Per questo paragrafo abbiamo seguito da vicino: F. Piazzolla, *art. cit.*, pp. 287-305, insieme ad alcuni approfondimenti.

²⁰¹ *Idem*, p. 287.

Questo binomio verbale si ritrova già nell'Antico Testamento²⁰², nella tradizione della LXX. I testi di Esodo 14:31 e Salmo 27 introdurranno due prospettive che ci serviranno come base di ciò che analizzeremo successivamente.

Esodo 14:31 ci riporta nel racconto della liberazione dalla schiavitù d'Egitto, più specificamente nell'episodio miracoloso del Mar Rosso, questo versetto chiude l'intera pericope. In questo episodio c'è una risposta alla manifestazione della potenza di Dio da parte d'Israele, il quale credette sia a YHWH che al suo servo Mosè²⁰³.

«Israele *vide* con cui il Signore aveva agito contro gli egiziani. Il popolo *perciò* ebbe timore del Signore, *credette* nel Signore e nel suo servo Mosè». (Es 14:31).

Più che una dichiarazione, questa pericope indica l'ordine delle due azioni vedere e poi credere. Sia in questo testo, che in altri testi dell'AT, come 1 Re 10:7/2 Cr 9:6, «la prospettiva è sempre quella di una visione che precede il credere»²⁰⁴.

Un caso del tutto particolare si pone nel Salmo 27 (Salmo 26 nei LXX) che rivela due sviluppi: i vv. 1-6 descrivono la professione di fede nell'azione di Dio, e la seconda parte, i vv. 7-14, descrive la liberazione futura, il frutto dell'esperienza di fede in Dio sulla terra.

«Ah, se io non avessi *avuto fede* di *vedere* la bontà del Signore sulla terra dei viventi» (v. 13). Questo versetto ci permette d'intravedere l'intervento della fede come *condizione fondamentale* per vedere la «bontà del Signore nella terra dei viventi». A differenza di Esodo 14:31, questa pericope sottolinea il credere come la *preparazione* di un evento futuro, come descritto al v.14: «Spera nel Signore! Sii forte, il tuo cuore si rinfranchi; spera nel Signore». G. Ravasi, chiama questa pericope, una «fiducia trionfante»²⁰⁵.

Analizzando gli scritti neotestamentari non giovannei, il binomio verbale vedere-credere lo troviamo in altri tre testi: Mt 21:32, Mc 15:32 e 1 Pt 1:8; in quest'ultimo troviamo un'affinità significativa con Gv 20:29, di cui renderemo conto più avanti.

²⁰² Da ora in poi «AT».

²⁰³ È interessante il significato che rivela la parola *credere* nel contesto di questa pericope, giacché viene intesa non come un atto di «credere in una dottrina» bensì ad un impegno, ad un atto di fedeltà e ubbidienza verso il Dio che li ha liberati. Cfr. C. Meyers, *Exodus*, (The New Cambridge Bible Commentary), New York (NY), Cambridge University Press, 2005, p. 115.

²⁰⁴ F. Piazzolla, *art. cit.*, p. 288. È interessante il commento di K. Wengst, il quale riprende un passo della tradizione rabbinica alquanto tardiva: «Sta scritto: “E Israele vide la mano potente. Anche se questa continuava a guidarli essi non credero. Esiste dunque un uomo che vede e non crede?”» e continua, «Essi non avevano infatti visto la “mano potente” in un senso letterale, bensì avevano percepito un determinato evento nel corso del quale erano sfuggiti a una grande sventura. Vedere in ciò “la mano potente di Dio” induce a percorrere memori di tale evento, anche l'ulteriore cammino confidando in Dio. Se ciò non avviene, cambia il “vedere” questo evento». Cfr. K. Wengst, *op. cit.*, p. 262.

²⁰⁵ Il verbo *credere*, «אָמַן» in questo verso, è al perfetto, esprime una certezza incrollabile. Questo versetto potrebbe quindi essere tradotto «sono sicuro di contemplare [...]». G. Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, 3 vol., Bologna, Edb, 1985, vol. I, p. 506.

Nel caso di Mt 21:32: «Poiché Giovanni è venuto a voi per la via della giustizia, e voi non gli avete creduto; ma i pubblicani e le prostitute gli hanno creduto; e voi che avete visto questo, non vi siete pentiti neppure dopo per credere a lui». Questo versetto chiude in forma di conclusione la parabola dei due figli. Il primo è apparentemente ubbidiente (v. 29), l'altro invece è colui che contesta (v. 30), dopo però, di fatto, si pente e adotta il volere paterno. Così Gesù vuole indicare, adottando un atteggiamento di critica verso i suoi ascoltatori, che sia i pubblicani che le prostitute hanno creduto alla predicazione di Giovanni Battista, mentre gli anziani del popolo ed i capi dei sacerdoti, neppure dopo aver visto, hanno creduto alla missione divina di Giovanni Battista²⁰⁶.

Nel contesto della crocifissione in Mc 15: 31b,32, l'evangelista descrive le parole dei capi religiosi:

«[...] “Ha salvato gli altri e non può salvare sé stesso. Il Cristo, il re d'Israele, scenda ora dalla croce affinché vediamo e crediamo!” [...]».

Essi chiedono a Gesù di dare testimonianza della sua potenza scendendo dalla croce, secondo loro «l'adesione di fede (credere) è il risultato della constatazione (vedere) di un'azione strepitosa (scendere dalla croce) da interpretarsi come salvezza»²⁰⁷. L'ordine dei verbi evidenziato in questo versetto richiama la prospettiva umana della fede con le parole «affinché vediamo e crediamo»²⁰⁸.

2.3.3.1.1. Il binomio verbale «credere/vedere» nel Vangelo di Giovanni

All'interno del Quarto Vangelo invece incontriamo il verbo «credere» combinato con tre diversi verbi che richiamano il senso della vista: ὁράω, θεωρέω e θεάομαι. Per motivi tematici, ci limiteremo ad analizzare la combinazione πιστεύω - ὁράω, che offre una visione più esplicita del tema che vogliamo sviluppare.

Questa combinazione compare nove volte nel Quarto Vangelo (3:36; 4:48; 6:30,36; 11:40; 20:8,25,29 [due volte]). Il verbo ὁράω è per lo più, la traduzione del verbo ראה che esprime un aspetto sensoriale, vuol dire «esperimentare, provare, venire a conoscere». Partendo da questa percezione visiva «[...] l'evangelista preferisce il verbo ὁράω agli altri verbi di visione per una *progettualità teologica* che non ammette una precedenza del vedere in senso materiale sul credere [...]»²⁰⁹.

²⁰⁶ U. Luz, *op. cit.*, pp. 273, 274.

²⁰⁷ S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., p. 367.

²⁰⁸ F. Piazzolla, *art. cit.*, pp. 290.

²⁰⁹ *Idem*, p. 292. (Nostro il corsivo).

In Gv 1:45-51, nella storia di Natanaele, è interessante che, a esclusione del prologo, il verbo πιστεύω (= credere) viene qui indicato per prima volta ed è posto sulle labbra di Gesù. Alla risposta di Gesù a Natanaele in Gv 1:50: «*Perché ti ho detto che ti avevo visto sotto il fico, tu credi? Tu vedrai cose maggiori di queste. [...] in verità, in verità vi dico che vedrete il cielo aperto e gli angeli di Dio salire e scendere sul figlio dell'uomo*», S. Grasso commenta:

«Si può notare come il verbo *horaō* (=vedere), che nella sentenza di Gesù ricorre due volte, assume due significati diversi: il primo è un vedere semplicemente risultato di un'espressione fisica, il secondo invece descrive un'espressione che veicola la fede»²¹⁰.

Si noti che all'interno della risposta di Gesù si passa dal singolare «vedrai» al plurale «vedrete», che potrebbe fare non solo riferimento agli altri apostoli che fanno parte di coloro che seguono Gesù, bensì tutti quei lettori e credenti che si sentono identificati con Natanaele²¹¹.

Un altro passo lo si ritrova in Gv 3:36:

«Chi crede nel Figlio ha la vita eterna, chi invece rifiuta di credere nel Figlio, non vedrà la vita [...]».

In questo passo l'evangelista inserisce un tema fondamentale: credere nel Figlio come presupposto per vedere la vita, che consiste nel conoscere Dio attraverso Gesù²¹². Questo sarebbe il primo passo in cui l'evangelista espone un ordine diverso dei verbi: credere per poi vedere. In questa dicotomia possiamo notare una valenza di tipo escatologico che esprime un destino diverso tra colui che crede e colui che non crede, la vita eterna è contrapposta alla morte eterna.

Notiamo ciò che dice Gv 6:30,36:

«Allora essi gli dissero: “Quale segno miracoloso fai, dunque perché lo vediamo e crediamo? Che operi?” [...] Gesù disse loro: [...] “Voi mi avete visto, eppure non credete”»²¹³.

Dopo l'episodio della moltiplicazione dei pani per i cinquemila uomini, i giudei vogliono rapire Gesù «per farlo re» (Gv 6: 1-15). È proprio qui dove notiamo il contrasto tra il «vedere per credere» dell'uomo ed «il credere per vedere» di Gesù.

²¹⁰ S. Grasso, *op. cit.*, p. 100.

²¹¹ *Idem*, p. 101.

²¹² U. Wilkens, *Il Vangelo secondo Giovanni*, Nuovo Testamento, seconda serie. 4), Brescia, Paideia, 2002, p. 107.

²¹³ Queste frasi richiamano le parole dette da Gesù in Gv 4:48, in riferimento alla guarigione del figlio di un ufficiale del re quando disse: «Perciò Gesù gli disse: “se non vedete i segni e miracoli, voi non crederete”».

Di fronte alle parole pronunciate da Gesù al (v. 29), la folla chiese un segno (v. 30) trovando una giustificazione nella Scrittura, mettendosi sullo stesso livello dei loro padri che, dopo aver visto la manna (Es 16:15), credettero:

«Gesù rispose loro: “Questa è l’opera di Dio: che *crediate* in colui che egli ha mandato”. Allora essi gli dissero: “Quale segno miracoloso fai, dunque, perché *vediamo* e *crediamo*? Che operi? I nostri padri mangiarono la manna nel deserto, come è scritto: egli diede da mangiare del pane venuto dal cielo”». (Gv 6:29-31).

Prendendo in considerazione il contesto, la risposta di Gesù al v. 26: «In verità, in verità vi dico che voi mi cercate, non perché avete visto i segni miracolosi, ma perché avete mangiato dei pani e siete stati saziati», fa notare che la folla era interessata al pane materiale che avevano ricevuto in Galilea, distogliendo lo sguardo da colui che quel pane lo aveva dato²¹⁴, portando con se una fede semplicemente materiale, condizionata da un *vedere superficiale* come conferma il v. 36: «Ma io ve l’ho detto: voi mi *avete visto*, eppure *non credete!*»²¹⁵.

La loro prospettiva nei confronti di Gesù era relazionata ad un re politico. Essi vedono il segno, ma non compiono il passaggio fondamentale, comprendere il carattere del segno miracoloso, Gesù avrebbe compiuto altri miracoli, tuttavia questi segni avrebbero portato sempre verso Gesù. Ecco un commento di F. Piazzolla, il quale spiega che «i Giudei sono partiti dalla prospettiva sbagliata: hanno chiesto di vedere delle opere per credere, ma pur avendo visto il segno della moltiplicazione dei pani, non sono arrivati alla fede»²¹⁶.

In questi ed altri passi come ad esempio Gv 11 che narra della risurrezione di Lazzaro (vedi sopra), come risposta all’affermazione di Marta, sorella di Lazzaro, Gesù rispose: «Non ti ho detto che se *credi vedrai* la gloria di Dio?» (Gv 11:40).

Qui viene sottolineata la certezza del credere come primo passo per vedere, in questo caso vedere «la gloria di Dio».

R. Fabris commenta:

«Marta deve “credere” per poter “vedere” la gloria di Dio anche nella situazione del fratello che sotto il profilo umano è definitivamente in preda della morte (Gv 11, 25.29). [...] È dunque complesso, come in tutto il quarto Vangelo, il rapporto tra segno-opera di Gesù e la fede, tra il “vedere” e il “credere”»²¹⁷.

²¹⁴ U. Wilckens, *op. cit.*, p. 136.

²¹⁵ C.H. Dodd, *op. cit.*, p. 237. In riferimento all’esperienza del Mar Rosso citata in Es 14:31 (vedi sopra), R. Bultmann commenta: «Essi non hanno certo “visto” nel senso dell’autentico vedere, che è un udire e un imparare dal Padre. Essi hanno però “visto” in quanto nella percezione dell’evento storico, è data la possibilità di un autentico vedere». R. Bultmann, in K. Wengst, *op. cit.*, p. 262.

²¹⁶ F. Piazzolla, *art. cit.*, p. 294.

²¹⁷ R. Fabris, *Giovanni*, cit., p. 639.

Tuttavia, al cap. 20, il binomio «credere - vedere» ricorre sia nell'episodio della tomba vuota (20:1-10), sia nell'apparizione a Tommaso (20:24-29). Prima di introdurci nell'episodio di Tommaso, è importante chiarire il ruolo del verbo credere in questo cap. partendo dalla prospettiva del discepolo amato.

S. Grasso dichiara che, a questo punto del racconto, la fede pasquale in Giovanni raggiunge il massimo della sua maturità, «il discepolo amato arriva a credere non soltanto prima degli altri, ma anche in una modalità differente rispetto al resto del gruppo apostolico»²¹⁸.

Seguendo l'ordine delle parole in Gv 20:8:

«[...] entrò anche l'altro discepolo che era giunto per primo al sepolcro, e vide, e credette»,

Qui possiamo intravedere, nell'ordine delle parole, che il vedere precede il credere, tuttavia, leggendo i racconti successivi come la manifestazione del Risorto a Maddalena (Gv 20:11-18) e ai discepoli (vv. 19-29) possiamo notare che non siano gli indizi *visibili* in relazione alla manifestazione di Gesù a generare la fede nel discepolo amato²¹⁹, bensì, come vedremo in un secondo momento, il discepolo amato *vide*, con gli occhi della fede, il Risorto.

2.3.3.1.2. L'incontro con Tommaso

L'evento della cristofania concernente Tommaso (Gv 20:24-29), diventa l'ultimo episodio all'interno del Quarto Vangelo in cui ricorre il binomio verbale «vedere - credere»²²⁰. Questo binomio lo si può incontrare per ben tre volte, e viene descritto sia nella prospettiva umana (v. 24b) che nella risposta di Gesù (v. 29a), per concludere con la beatitudine (v. 29b).

«In questo modo l'episodio evangelico è concepito con una duplice finalità: manifestare l'errore della struttura logica che l'uomo intende dare alla fede (vedere per credere) e ribadire il cammino nuovo di conoscenza che la fede apre (credere per vedere)»²²¹.

²¹⁸ S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*, p. 760.

²¹⁹ F. Piazzolla, *art. cit.*, p. 296. Non è del tutto diversa la posizione di R.G. Stewart e K. Wengst, che sottolineano la necessità del discepolo amato nel confermare visivamente, attraverso il sepolcro vuoto, le fasce, ed il sudario, l'avvenimento della risurrezione. Cfr. R.B. Stewart, *L'evangelo di Giovanni, Commentario esegetico-pratico del Nuovo Testamento*, 4 voll., Torino, Claudiana, 2003, vol. IV, pp. 1032, 1033. «Egli riesce per così dire a leggere nelle tracce e nei segni del suo Signore; in questo è il discepolo ideale con una fede esemplare». Cfr. Schnackenburg, in K. Wengst, *op. cit.*, p. 729.

²²⁰ C.H. Dodd ritiene che questo macarismo rappresenta il «punto più significativo» della relazione fede-visione all'interno del Vangelo di Giovanni. Cfr. C.H. Dodd, *op. cit.*, p. 237.

²²¹ F. Piazzolla, *art. cit.*, p. 298.

Quindi, come abbiamo indicato precedentemente, questo macarismo rivela un nuovo concetto di fede, alquanto rivoluzionario, dovuto al fatto che il credere, come lo si possa intendere, contiene un valore preliminare piuttosto che finale, il macarismo quindi potrebbe essere definito come una frase binaria e antitetica costruita con due verbi al participio²²².

Tommaso appartiene a coloro che hanno visto materialmente il Gesù risorto; egli, attraverso la sua confessione, ebbe una visione più piena e profonda di Cristo. Probabilmente l'evangelista parla a coloro che hanno fede, la sua è perciò una visione profonda del Gesù risorto.

«La fede, dunque è una specie di visione. Quando Cristo viveva sulla terra, l'aver fede equivaleva a “vedere la sua gloria”, è cioè a riconoscerne la divinità attraverso il velo dell'umanità. Ora che Egli non è più visibile ad occhio fisico, la capacità di vedere la sua gloria è data dalla fede»²²³.

Un messaggio parallelo si ritrova in 1 Pt 1:8:

«Benché voi *non l'abbiate visto*, voi lo amate, *credendo in Lui*, benché ora *non lo vediate*, voi esultate di gioia ineffabile e gloriosa».

Sia in questa pericope che in Gv 20:29, il risultato di una fede che va al di là della visione trova la sua più grande manifestazione nella gioia, un'esultanza «ineffabile e gloriosa»²²⁴, mentre in Gv 20:29 questa gioia viene descritta come *beatitudine*. Ecco un commento di F. Piazzolla:

«Il macarismo di Gv 20, 29, in linea con 1 Pt 1,8, va oltre la polemica di una fede pura opposta ai segni e, quindi, non muove guerra né al resto della teologia giovannea sui segni né alla testimonianza oculare del Risorto. Questa beatitudine propone invece una via nuova, stabilisce un trait d'union tra “la fede della visione” e “la visione della fede”: ecco perché la necessità dell'inversione d'ordine del binomio “vedere-credere”»²²⁵.

²²² Questo macarismo è costituito da due verbi uniti dalla congiunzione καὶ. Come abbiamo già spiegato, la prima frase «οἱ μὴ ἰδόντες» identificerebbe coloro che non hanno avuto il privilegio di conoscere direttamente il Risorto, la seconda frase invece «πιστεύσαντες» indica la manifestazione della fede da quelli che intraprendono un cammino differente a quello tracciato da Tommaso, nel v. 25. Cfr. *Idem*, p. 299.

²²³ C.H. Dodd, *op. cit.*, p. 238.

²²⁴ È interessante il commento di W.A. Grudem, il quale descrive l'esperienza di conoscere Cristo come una «gioia inesprimibile». I cristiani, destinatari della prima lettera di Pietro, provano un grande amore per Cristo pur non avendolo mai visto, ecco qui uno straordinario esempio di fede e amore messi insieme. Il verbo *credere* viene messo in relazione alla preposizione «εἰς ὃν» che potrebbe avere la sfumatura di «dentro», quasi come se questa fede personale entrasse *nel* Signore Gesù Cristo. In questo contesto «la combinazione di verbo e preposizione implica un forte coinvolgimento personale nell'atto del credere e ha in sé il senso di riposo in Cristo». Cfr. W.A. Grudem, *La prima epistola di Pietro*, (Commentari al Nuovo Testamento), Roma, GBU, 1995, pp. 80, 81.

²²⁵ F. Piazzolla, *art. cit.*, p. 302.

Crede senza vedere è andare oltre la sola conferma della vista. Una fede pura nasce da una esperienza interiore, che porta al di là di una semplice esperienza rituale religiosa, bensì, ad un riconoscimento in Gesù come colui che dà senso all'esistenza umana.

2.4. Tommaso, il pescatore di uomini

«Simon Pietro e Tommaso detto Didimo, Natanaele di Cana di Galilea, Figli di Zebedeo e due altri dei suoi discepoli erano insieme». (Gv 21:2)

Ci sono diverse ipotesi riguardo all'autenticità del cap. 21, esse partono da un possibile "secondo finale", fino ad arrivare ad "un'aggiunta posteriore" scritta anni dopo da un altro redattore²²⁶. È molto probabile che l'autore non abbia scritto questo capitolo solo per fornire un'altra storia sulla risurrezione, visto che alla fine del cap. 20 ha fatto intendere che ci sarebbero state altre esperienze da aggiungere (20:30)²²⁷. Da cui nasce il possibile bisogno di sapere il perché il Quarto Vangelo decise di aggiungere un altro racconto.

Prendendo in considerazione il testo di 20:30, Tommaso d'Aquino individua una possibile ragione mistica:

«Con quest'ultima apparizione viene indicata la gloria della vita futura, quando Dio apparirà a noi così com'egli è. Perciò l'evangelista la pose dopo la finale, per rendere più evidente con la sua dislocazione dove doveva essere collocata»²²⁸.

Analizzando brevemente il racconto, notiamo che - dopo l'esperienza della risurrezione, del mandato missionario (20:21) e delle parole conclusive del cap. 20 - il Vangelo ci trasporta in un'altra scena che descrive la terza apparizione di Gesù (Gv 21:14) sul mare di Tiberiade (v. 1).

Tommaso d'Aquino dichiara:

«Dopo aver narrato le due apparizioni del Cristo ai suoi discepoli, qui l'Evangelista narra una terza apparizione. E se consideriamo lo scopo di queste apparizioni risulta evidente che nella prima egli volle mostrare la potenza della sua Divinità, alitando su di essi lo Spirito Santo; nella seconda vuole dimostrare l'identità della sua persona, mostrando le cicatrici; nella terza volle mostrare la verità della natura del risorto, mangiando con essi»²²⁹.

²²⁶ Il v. 14 fa pensare gli esegeti, poiché ricorda il cap. 20. R.E. Brown, *Introduzione al Nuovo Testamento*, cit., p. 492. K. Wengst considera questo capitolo come un'appendice. Per più approfondimenti riguardanti le diverse ipotesi Cfr. R. Schnackenburg, *op. cit.*, pp. 565-571; A. Wikenhauser, *op. cit.*, pp. 467-469. Secondo C.H. Dodd, il cap. 21 non fa parte del piano integrale del libro. Cfr. C.H. Dodd, *op. cit.*, p. 361.

²²⁷ N.T. Wright, *op. cit.*, p. 780.

²²⁸ Tommaso d'Aquino, *Commento al Vangelo di San Giovanni XIII – XXI*, (Fonti cristiane per il terzo millennio), a cura di, T.S. Centi, Roma, Città nuova, 1992, p. 410.

²²⁹ *Idem*, p. 409.

L'ultima volta che il Quarto Vangelo ci mostra Gesù in Galilea, presso il mare di Tiberiade, insieme ai suoi discepoli, è stato al cap. 6 in occasione della moltiplicazione dei pani e dei pesci. I discepoli che prima sono stati testimoni oculari dell'apparizione del Gesù risorto, ora s'incontrano pescando; questa pesca, all'inizio, si manifesta infruttuosa (v. 5)²³⁰.

Analizzando accuratamente, notiamo che la storia sulla riva del mare è strutturata in diverse scene che cominciano e finiscono con un'introduzione ed un finale. Una possibile struttura sarebbe:

v.1 (introduzione dell'autore)

vv. 2-3, (la pesca fallita)

vv. 4-8 (pesca miracolosa)

vv. 9:13 (il pasto)

v. 14 (commento dell'autore).

Dal punto di vista tematico, Il cap. 21 presuppone il 20, giacché collega, grazie alla frase Μετὰ ταῦτα (dopo queste cose) del v. 1, questo racconto a quello della risurrezione. Il verbo φανερόω (manifestarsi)²³¹, ha la funzione di precisare il tipo di rivelazione che coinvolgerà i discepoli, inoltre collega i v. 1 al v. 14 formando un'inclusione²³².

Subito dopo l'introduzione dell'autore (v. 1), il racconto della pesca è presentato al v. 2 con una lista di sette discepoli²³³ al posto dei dodici, cinque dei quali sono nominati esplicitamente: Simon Pietro, Tommaso detto Didimo (presentati con il doppio nome), Natanaele di Cana (ricordato per la sua origine), i figli di Zebedeo (ricordati grazie alla relazione con il loro padre), e infine due discepoli anonimi²³⁴. I tre nomi che appaiono all'interno di questa cerchia sono familiari per il lettore. Per E. Drewermann, il fatto che questi discepoli siano nominati in modo esplicito, potrebbe avere una valenza simbolica per

²³⁰ Luca 5:1-11, narra una storia parallela avvenuta anch'essa sul lago di Genesaret; a differenza di Luca, Giovanni inserì questa narrazione dopo la risurrezione di Gesù Cristo, richiamandosi ad una possibile tradizione orale. R.E. Brown, conclude che questa storia non deve essere obbligatoriamente inserita prima della risurrezione, bensì, dove l'autore consideri opportuno. In ogni caso, il Vangelo di Luca sottolineava con questa storia l'aspetto della missione. R.E. Brown, *I Racconti evangelici della risurrezione*, cit., pp. 124-126.

²³¹ Questo verbo, non è molto frequente nei sinottici; nel caso del Vangelo di Giovanni invece è molto più utilizzato, giacché il campo semantico della rivelazione è molto più abbondante. In questo caso, il verbo è usato ben due volte con l'obiettivo di indicare sia l'aspetto generale dell'azione di Gesù, sia, poi, l'avvenimento che verrà presentato. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., p. 787.

²³² *Idem*, 785.

²³³ K. Wengst, notò questa particolarità; secondo lui, se questo numero non è casuale, ma è espressamente voluto, allora esprime, nella sua «qualità di numero della completezza e della perfezione, una cosa: «questi discepoli rappresentano la futura comunità, la chiesa»». Cfr. K. Wengst, *op. cit.*, pp. 762, 763. S. Grasso, commentando le parole di F. Manns richiama un possibile simbolismo quando dichiara: «Il numero sette ricorda il consiglio dei saggi nella città ellenistica». Cfr. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., p. 788. Tommaso d'Aquino nel suo intento di collegarsi a Isaia 66:23 adotta un'ipotesi più mistica: «Dal numero suddetto viene misticamente designata l'apparizione della gloria futura, che avverrà dopo l'era settima del mondo, ossia nell'ottava che sarà dei risorti». Tommaso d'Aquino, *op. cit.*, p. 411.

²³⁴ S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., p. 785.

il lettore odierno indicando che anch'egli, con il suo nome, potrebbe far parte della lista dei discepoli menzionati, come se fosse lì, insieme a loro²³⁵.

L'elenco di questi discepoli sembra rifarsi alla tradizione poiché mette per primo, come nel caso dei sinottici, Simon Pietro. Al secondo posto, invece, a differenza dei sinottici, appare Tommaso, anche qui col soprannome di Didimo (Gv 11:16; 20:24), che nel capitolo precedente aveva raggiunto la fede nella manifestazione pasquale attraverso un'evidenza visuale²³⁶, subito dopo ritroviamo descritto Natanaele²³⁷ menzionato per l'ultima volta in 1:45-51.

Secondo R.E. Brown, è sbalorditivo che i discepoli - che avevano visto Gesù risorto a Gerusalemme, che erano stati inviati da lui e che avevano ricevuto lo Spirito Santo - stiano adesso pescando. In particolare appare strano che Tommaso, che aveva riconosciuto Gesù come Signore e Dio (20:28), adesso si trovi in un'attività comune senza un particolare segno di cambiamento: «Gv 21 serve ad ammonire i lettori che il passaggio dalla fede in Gesù risorto all'azione basata su questa fede non può essere dato per scontato»²³⁸.

I discepoli pescano tutta la notte senza alcun risultato. Poi, «quando era già mattina Gesù si presentò sulla riva» (v. 4), anche Tommaso, che pure era stato invitato a verificare le ferite di Gesù, non riesce a riconoscere, come gli altri discepoli, che si trattasse di Gesù²³⁹.

Senza essere identificato, Gesù comanda di gettare le reti dal «lato destro della barca», la loro ubbidienza li fa testimoni di un miracolo: la pesca di centocinquantaquattro pesci. Questo segno fece comprendere ai discepoli l'identità di Gesù, i quali si affrettano a salutarlo.

Lungo tutto il Vangelo di Giovanni non c'è un racconto nel quale i discepoli siano chiamati direttamente o implicitamente «pescatori di uomini»²⁴⁰ come nel caso dei sinottici, quindi, la pesca potrebbe rappresentare la missione²⁴¹. R.E. Brown commenta: «I discepoli furono inviati in missione da Gesù risorto in Gv 20,21; ma hanno ripreso il mestiere di pescatore. Gesù ora usa questo mestiere per simboleggiare ciò che essi devono cominciare a

²³⁵ E. Drewermann, *Psicologia del profondo e esegesi 2: miracolo, visione, profezia, apocalisse, storia, parabola*, Brescia, Queriniana, 1996, p. 335.

²³⁶ S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., p. 788.

²³⁷ Gran parte degli esegeti sostiene che ci possa essere un forte parallelismo tra Tommaso e Natanaele. Per più approfondimenti leggere: R. Vignolo, *op. cit.*, pp. 75 – 82.

²³⁸ R.E. Brown, *I racconti evangelici della risurrezione*, cit., pp. 124, 125.

²³⁹ *Idem*, 125.

²⁴⁰ L'iniziativa di Pietro al v. 3, in cui comunica ai discepoli la sua decisione di andare a pescare, è sottolineata dalla parola ἀλιεύω (pescare) che è un *hapax* in tutto il Vangelo di Giovanni. Nella tradizione sinottica richiama il sostantivo ἀλιεύς (pescatore) che richiama l'espressione «pescatori di uomini», che corrisponde all'immagine della pesca come funzione della missione dei discepoli e, posteriormente, della chiesa (Mt 4:18-19; Lc 5:2). Cfr. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., p. 788.

²⁴¹ D. Marguerat, *op. cit.*, p. 61.

fare»²⁴². D. Marguerat indica che i centocinquantatré pesci potrebbero rappresentare l'universalità della chiesa²⁴³.

In questo racconto, Tommaso potrebbe rappresentare tutti coloro che, dopo aver riconosciuto con certezza Gesù come proprio Signore e Dio, comprendono la natura dell'appello evangelico, diventando così «pescatori di uomini»: la sua figura è dunque eccezionale, emblematica, egli è un uomo «trasfigurato dopo la risurrezione»²⁴⁴.

Non abbiamo molti altri dati sull'apostolato di Tommaso, ma delle leggende, la tradizione e l'arte gli danno molta importanza nella storia. Questa tematica sarà trattata nel terzo capitolo.

2.5. Tommaso in relazione ad altri personaggi giovannei

È chiaro che, sotto il profilo narrativo, il Quarto Vangelo presenta alcuni parallelismi simbolici tra Tommaso ed altri personaggi. Anche se, nonostante il nostro grande interesse, non c'è spazio per un'analisi esegetica di ognuno di questi personaggi, desideriamo comunque evidenziarne alcuni aspetti.

2.5.1. Natanaele e Tommaso

Anche se le figure di Tommaso e Natanaele vengono analizzate in due contesti del tutto diversi (uno all'inizio del ministero di Gesù sulla terra, l'altro alla fine)²⁴⁵, dal punto di vista narrativo questi due personaggi sono quasi analoghi, sia nel modo in cui la narrazione viene riportata, sia nella reazione di Gesù e del suo interlocutore, sia sul rapporto *visione – credere*.

Entrambi compaiono alla fine di una sequenza narrativa fatta di testimonianze (attinente all'incontro con Gesù il Messia in Gv 1:35-44 e alla manifestazione di Gesù risorto in Gv 20:1-23), e immediatamente prima di un miracolo (quello delle nozze di Cana in Gv 2:1-12 e l'episodio della pesca miracolosa in Gv 21:1-14).

Sia Natanaele che Tommaso (ed altri personaggi, come vedremo in seguito) esprimono un pregiudizio in rapporto alla figura cristologica:

Natanaele: «Può venir qualcosa di buono da Nazaret?» (Gv 1:46).

²⁴² R.E. Brown, *I racconti evangelici della risurrezione*, cit., p. 126, 127.

²⁴³ D. Marguerat, *op. cit.*, p. 61.

²⁴⁴ A. Marchadour, *op. Cit.*, p. 133. Cfr. D.E. Drewermann, *op. cit.*, p. 335.

²⁴⁵ Vedi Gv 1:45-51//20:24-29.

Tommaso: «*Se non vedo nelle sue mani il segno dei chiodi, e se non metto la mia mano nel suo costato, io non crederò*» (Gv 20:25).

Tuttavia, in entrambi i casi si evidenzia una disponibilità all'incontro con Gesù. Tutto ciò comporta il fatto che questi pregiudizi vengano superati, portando ad una confessione di fede²⁴⁶ e creando una dinamicità tra i due personaggi. Questa *dinamicità* parte con Natanaele che introduce l'immagine di un Gesù terreno, in carne ed ossa, figlio di Dio e «re d'Israele» (Gv 1:49) terminando con Tommaso, che introduce e approfondisce l'immagine di un Gesù divino con le parole «[...] mio Dio» (Gv 20:28).

In entrambi i casi, alla fine di ogni esperienza, Gesù chiude il discorso rivolgendosi al suo interlocutore uno sguardo verso il futuro:

«Gesù rispose e disse [a Natanaele]: “*Perché ti ho detto che ti avevo visto sotto il fico, tu credi? Tu vedrai cose maggiori di queste*”. Poi gli disse: “*in verità, in verità vi dico che vedrete il cielo aperto e gli angeli di Dio salire e scendere sul Figlio dell'uomo*”». (Gv 1:50-51).

«Gesù gli disse [a Tommaso]: “*Perché mi hai visto, tu hai creduto; beati quelli che non hanno visto e hanno creduto*”». (Gv 20:29).

Dal punto di vista narrativo, questi due racconti potrebbero formare un'inclusione (la storia di Natanaele all'inizio e Tommaso alla fine). «Il tempo del vedere più immediato e diretto si apre davanti a Natanaele così come si chiude dietro le spalle di Tommaso»²⁴⁷.

2.5.2. Il discepolo amato e Tommaso

Nel racconto giovanneo della risurrezione di Gesù a Gerusalemme, incontriamo pochi personaggi che potrebbero mostrare una certa relazione in chiave comparativa. Questo è il caso del discepolo amato e Tommaso.

Entrambi i discepoli sono giunti alla fede durante l'episodio della risurrezione, ma in maniera del tutto diversa. Nel caso del discepolo amato, lui crede senza vedere il Gesù risorto (Gv 20:8) giacché l'esperienza visiva del Risorto accade in un altro momento (Gv 20:19,20), Tommaso invece non si accontenta di solo vedere, sente il bisogno di toccare ed esaminare in prima persona i segni che possano confermare sia la passione che l'apparizione di Gesù ai discepoli, prospettiva del tutto diversa rispetto al discepolo amato che vide «l'assenza di Gesù nella tomba vuota»²⁴⁸.

²⁴⁶ R. Vignolo, *op. cit.*, pp. 75 – 77.

²⁴⁷ *Idem*, p. 80.

²⁴⁸ J. Oniszczuk, *Incontri con il Gesù risorto in Giovanni, Gv 20-21*, Roma, GBP, 2013, p. 102.

A differenza di Tommaso e di altri personaggi del Quarto Vangelo, sembra che il discepolo amato, per giungere alla fede, non sia dovuto passare per una via piena di fraintendimenti e ostacoli. Tommaso formula delle domande (Gv 14:5), interviene in modo drammatico (11:6) e dubita della risurrezione di Gesù (20:25), il discepolo amato invece sembra non sbagliare mai. Pare meno difficile identificarsi con Tommaso, che sbaglia per poi giungere ad una fede completa, il discepolo amato rimane invece un orizzonte quasi irreali. L'essere umano può identificarsi con Tommaso considerando il suo *percorso* di fede, ma può immedesimarsi col discepolo amato come *ideale* di fede, che diventa un esempio della relazione di Gesù con il credente.

2.5.3. Maria Maddalena e Tommaso

Maria Maddalena e Tommaso sono due personaggi che presentano una somiglianza molto profonda. Durante l'episodio della risurrezione, notiamo che il modo con cui Gesù reagisce nei loro confronti in relazione al contatto fisico è stranamente contrapposto; mentre Gesù con Maria adotta un atteggiamento di proibizione: “*non trattenermi [...]*” (Gv 20:17), con Tommaso invece c'è una sorta d'incoraggiamento: *porgi qua il tuo dito e vedi le mie mani; porgi la mano e mettila nel mio costato [...]*” (Gv 20:27). Tuttavia, attraverso una lettura attenta, possiamo notare che entrambi i personaggi vengono presentati in maniera analoga.

Nel racconto dell'apparizione a Maria Maddalena (Gv 20:11-18), notiamo che lei adotta un approccio molto più emozionale rispetto a Tommaso. Maria, «*se ne stava fuori vicino al sepolcro a piangere*», tuttavia «*si china per guardare dentro il sepolcro*» (Gv 20:11), nutre ancora una speranza. Tommaso, invece è molto distaccato e razionale rispetto a Maria, vuole addirittura «*mettere la mano nel suo costato*» (Gv 20:25).

Un'altra prospettiva la notiamo nelle parole di Gesù rivolte a Maria e Tommaso dopo aver identificato il Gesù risorto, ecco un commento di R. Fabris:

«[...] Nell'incontro con Tommaso è impressionante la cascata d'imperativi: *phére, ide, bàle*, “porta”, “vedi”, “metti”; essa sfocia nell'invito finale: “Non essere [...] incredulo, ma credente (Gv 20, 27). Non può sfuggire l'analogo ordine-invito dato a Maria: “non trattenermi” [...] (Gv 20:17a). Le [sic] connessione tra le due sequenze potrebbe essere confermata dall'appellativo che Maria rivolge a Gesù “maestro mio”, *rabbunì*, incluso e portato all'estremo nella dichiarazione finale di Tommaso: “Signore mio e Dio mio” (Gv 20,16b.28b)»²⁴⁹.

²⁴⁹ R. Fabris, *op. cit.*, p. 1013.

È interessante come la loro ricerca della fede autentica viene alla fine radicata nella loro dichiarazione, ecco un commento di J. Oniszczyk:

«Nella sua confessione Maria non usa più il “mio” proclamando: “Ho visto il Signore!” (18), perché appunto ha capito la natura *universale* e *gloriosa* del Risorto. Analogamente nella sua confessione Tommaso, al contrario, usa addirittura due volte “mio”, esclamando, “Signore mio e Dio mio!” (28), perché appunto egli ha capito che Gesù risorto non è astratto, non diventa cioè meno *umano* e meno *personale* di quanto lo era quando camminava sulla terra»²⁵⁰.

Nonostante le prime parole di Gesù a Maria: «*Donna, perché piangi? Chi cerchi?*» (Gv 20:15), e il fatto che lei non lo identifica in un primo momento, Maria riconosce Gesù attraverso *l'ascolto*; successivamente notiamo che i discepoli *vedono* Gesù (Gv 20:20), Tommaso addirittura vuole *toccarlo* (Gv 20:25), sono coinvolti tre dei cinque sensi, quasi come a voler dichiarare che il Cristo deve essere riconosciuto in tutte le dimensioni della vita umana.

2.5.4. Pietro e Tommaso

Riteniamo importante ricordare brevemente una somiglianza tra l'atteggiamento di Tommaso (11:16) e quello di Pietro nel contesto della Santa Cena (cap. 13). Secondo R. Vignoli, Tommaso e Pietro condividono due tratti essenziali:

Il primo ha a che vedere con “*avere parte con Gesù*”. Questa caratteristica è facilmente rintracciabile: notiamo il «con lui» di Tommaso in 11:16 e il «con me» di Gesù a Pietro in 13:8. In questo brano, il personaggio di Tommaso è di vitale importanza, lui è disposto a morire *con* Gesù, non è il caso di Pietro, che è disposto dare la vita, cioè è pronto a morire *per* Gesù (13:37).

Il secondo tratto essenziale è nella loro *dichiarazione di solidarietà*²⁵¹, sia Tommaso che Pietro, fanno delle dichiarazioni che hanno la pretesa di offrire, se necessario, la loro vita *per* o *con* Gesù (Gv 13:37/11:16) volendo assumere una posizione ideale, ma sarà piuttosto Cristo a dare la sua vita per loro, anzi, come detto da Gesù in 16:32: «*l'ora viene, anzi è venuta, che sarete dispersi, ciascuno per cono suo, e mi lascerete da solo [...]*»²⁵².

²⁵⁰ J. Oniszczyk, *op. cit.*, p. 103.

²⁵¹ R. Vignolo, *op. cit.*, p. 54.

²⁵² Vedi anche Mt 26:26. K. Wengst, *op. cit.*, p. 448.

3. TOMMASO NEGLI SCRITTI APOCRIFI

3.1. *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*

Prima di lasciare il NT ed esplorare il territorio degli apocrifi, occorre considerare che questi due *corpus* sono disomogenei l'uno e l'altro.

La Chiesa si serviva del termine «apocrifo» (ἀπόκρυφος²⁵³) per indicare libri con certe idee eretiche, ovvero, fuori dalla dottrina ufficiale, spesso con insegnamenti gnostici²⁵⁴; per questo motivo la loro lettura era generalmente poco raccomandabile ed esclusa dalla liturgia o dallo studio personale dei fedeli²⁵⁵.

Dal punto di vista storico gli scritti apocrifi hanno avuto un'origine molto simile rispetto gli scritti che noi conosciamo come canonici. Ciascuno di questi scritti corrisponde ad uno speciale *Sitz im Leben* o *situazione vitale*, un destinatario specifico, un bisogno particolare, un tema e una finalità.

Gli specialisti indicano che tra le possibili motivazioni che portarono alla stesura di questi scritti²⁵⁶ il principale fu il «legittimo desiderio di scrivere detti e fatti della vita di Cristo», più specificamente quelli relativi alla storia della passione, morte e risurrezione, che corrispondono al focus del messaggio cristiano, dando ad essi approfondimenti e adattamenti all'AT²⁵⁷.

Anche alcuni libri dell'AT erano chiamati *apocrifi*: questi erano assenti dal canone ebraico, tuttavia facevano parte della LXX, quindi, non erano accettati dagli ebrei palestinesi, ma dagli ebrei alessandrini, e della Diaspora. Anche se contestati dai protestanti, alcuni di questi scritti furono successivamente integrati all'interno degli scritti canonici dalla Chiesa Cattolica. Tali scritti, sono chiamati dalla chiesa Cattolica i *deuterocanonici* dell'AT, mentre per la chiesa protestante sono ancora oggi chiamati *apocrifi* dell'AT²⁵⁸.

²⁵³ Che significa *recondito, segreto*. Cfr. P.G. Bonaccorsi (a cura di), *Vangeli apocrifi I*, Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1961, p. 6.

²⁵⁴ G.W. Most, *op. cit.*, p. 78.

²⁵⁵ L. Firpo, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, (Classici delle religioni), 3 vol., Torino, Editrice Torinese, 1971, vol. I, p. 9.

²⁵⁶ L. Moraldi (a cura di), *Vangeli*, (Tutti gli apocrifi del nuovo Testamento), 3 vol., Casale Monferrato, Piemme, 1999, vol. I, pp. 27-29.

²⁵⁷ Un possibile eco lo troviamo nei Vangeli sinottici e in Giovanni.

²⁵⁸ L. Moraldi, *Vangeli*, *cit.*, p. 17.

Per quanto riguarda gli scritti apocrifi del NT, pare che un gran numero di queste opere circolasse liberamente e fosse letto regolarmente²⁵⁹ durante le riunioni di certe comunità cristiane rivendicando in tal modo un'autorità pari e talvolta superiore a quella degli scritti canonici. Infatti, prima della metà del II sec. d.C., circolavano nelle chiese molti testi eterogenei che, in alcuni casi, avevano poco in comune dal punto di vista teologico. Questo sicuramente fu uno dei motivi che portarono al lungo e complesso processo di formazione del Canone del NT come lo conosciamo oggi²⁶⁰.

L. Firpo dichiara,

«Gli apocrifi del Nuovo Testamento sono quegli scritti che non fanno parte del canone biblico del N. T. ma che dal titolo, dalla presentazione, dal modo in cui trattano l'argomento e da altri elementi interni (stile, genere letterario, ecc.) ed esterni si presentano come testi canonici»²⁶¹.

Il più ampio, antico ed importante catalogo degli apocrifi neotestamentari s'incontra nel decreto Gelasiano, a nome del papa Gelasio (m. 496 sec. d.C.) chiamato *de recipiendis et non recipientis Scripturis*²⁶².

Questi scritti sono divisi in tre parti, corrispondenti alla *natura dei testi* e soprattutto al loro *genere letterario*²⁶³:

1. Vangeli;
2. Atti degli apostoli;
3. Lettere, Apocalissi.

A proposito dei Vangeli apocrifi, Origene dichiara:

«[...] la chiesa possiede quattro vangeli, le sette antiche numerosissimi [vangeli], tra i quali uno è scritto *secondo gli Egiziani*, un altro *secondo i dodici Apostoli*; anche Basilide ebbe la sfrontatezza di scrivere un vangelo e intitolarlo al proprio nome [...] conosco un vangelo che s'intitola *secondo Tommaso*, uno *secondo Mattia* e ne abbiamo letti parecchi altri, e ciò per non sembrare che noi in certe cose siamo degli ignoranti di fronte a certuni che per il fatto di conoscere tali scritti credono di sapere chissà che cosa.

²⁵⁹ Un possibile eco lo troviamo in 2 Tess 2:1,2.

²⁶⁰ G.W. Most, *op. cit.*, p. 77. Per i greci, il termine *καλόν* designava la norma per eccellenza, il criterio per misurare, la regola fondamentale per giudicare ogni cosa. Il Canone del NT designava quindi «le norme fondamentali obbligatorie per tutti coloro che professavano la fede cristiana». Gli *apocrifi*, invece, sarebbero quegli scritti che *non* sono stati ritenuti canonici dalla Chiesa. Per Ireneo, apocrifo è sinonimo di «falsificato» mentre per Tertulliano è sinonimo di «falso», non si tratta di scritti la cui lettura era vietata ai giudei, erano invece libri segreti e preziosi che appartenevano a diverse sette. Cfr. L. Moraldi, *Vangeli*, cit., pp. 14-17.

²⁶¹ L. Firpo, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. I, cit., p. 12.

²⁶² Vedi link: http://it.cathopedia.org/wiki/Decreto_di_Gelasio (visitato il 23-maggio-2016).

²⁶³ P.G. Bonaccorsi divide queste opere in quattro gruppi: 1. Vangeli 2. Atti degli apostoli 3. Epistole e istruzioni pseudo-apostoliche 4. Apocalisse apocrife. Cfr. P.G. Bonaccorsi, *op. cit.*, p. 6.

Ma tra tutti questi scritti noi non approviamo altro, se non quello che la Chiesa approva [...]»²⁶⁴.

Questo ed altri testi sono testimonianze dello sforzo della Chiesa antica per differenziare il testo ispirato da quello eretico. Papa Innocenzo I, il 20 febbraio dell'anno 404 d.C. affermava:

«Tutti gli altri scritti che vanno sotto il nome di Giacomo il Minore, sotto il nome di Pietro e di Giovanni, (scritti da un certo Leucio), sotto il nome di Andrea [...] od ancora sotto il nome di Tommaso e tutti gli altri scritti che ci sono, non soltanto si devono ripudiare, ma sappi che devono essere condannati»²⁶⁵.

All'interno degli scritti apocrifi, che si presentano con un linguaggio romanzesco e leggendario, incontriamo scritti di svariato genere, che partono dall'Apocalisse di Paolo, passando per il Vangelo di Filippo, arrivando fino all'apostolo Tommaso. A Tommaso vengono attribuiti diversi scritti pseudoepigrafici non riconosciuti dalla Chiesa: *Il Vangelo di Tommaso*, *il libro di Tommaso l'atleta*, *l'Apocalisse di Tommaso*, *gli Atti di Tommaso* ed altri²⁶⁶.

Questi scritti attestano le diverse modalità della predicazione cristiana nei primi secoli. Dato che le opere apocriefe contengono del materiale utile di approfondimento - in cui possiamo scorgere temi come l'adulterio, le trasfigurazioni, la contaminazione, ecc. -, lo studio di questi scritti ci consentono di intendere gli stati d'animo, i sentimenti, le correnti morali e religiose della cristianità dei primi secoli²⁶⁷.

La lettura critica di questi scritti, potrebbe contribuire ad una conoscenza più vasta delle usanze, dello stile di vita, della vita religiosa dei primi secoli. L. Moraldi afferma che:

«[...] gli apocrifi del Nuovo Testamento contribuiscono alla conoscenza delle correnti religiose, delle dottrine, delle tendenze spesso eterodosse esistenti tra i cristiani dei primi secoli; la lettura di questi scritti, oltre a rivelare la fede semplice del popolo, ne rivela pure le ansie e le curiosità, ci fa comprendere molti monumenti dell'arte e della letteratura cristiana, suggerisce che non tutto in esso è fantasia ma contengono qualcosa di autentico e venerabile, anche al di là di quello che è il loro innegabile valore di testi di letteratura popolare»²⁶⁸.

Esplorare gli scritti apocrifi ci riporta certamente all'interno di un campo molto vasto, è vero però che, al di fuori del Vangelo secondo Giovanni, la figura di Tommaso viene sviluppata soltanto in questi scritti, ed è interessante che per lo più abbiano uno sfondo

²⁶⁴ Origine, *Homelie sur Sanit Luc*, in L. Moraldi, *Vangeli*, cit., p. 19.

²⁶⁵ Innocenzo I, *Consulenti tibi*, in L. Moraldi, *Vangeli*, cit., p. 23.

²⁶⁶ D. Colombo, *L'incredulo*, *San Tommaso apostolo: dalla chiamata al martirio*, (Arena di Pola), Padova, Edn, 2008, pp. 48-56. Cfr. G.W. Most, *op. cit.*, pp. 77-80.

²⁶⁷ P.G. Bonaccorsi, *op. cit.*, p. 10.

²⁶⁸ L. Moraldi, *Vangeli*, cit., pp. 33, 34.

comune, lo *gnosticismo*. Questo ci fa pensare che il personaggio di Tommaso era probabilmente molto rispettato all'interno di queste sette gnostiche. Per poter comprendere cosa esse siano, bisogna partire dalle loro radici.

Non rientra naturalmente tra gli obiettivi di questa tesi fare una ricerca esaustiva sullo gnosticismo, tuttavia consideriamo necessario sottolinearne alcuni caratteri essenziali, importanti per comprendere ciò che alcuni scritti apocrifi attribuiti a Tommaso insegnano.

3.1.1. Lo Gnosticismo

Lo Gnosticismo è un termine che segnala una varietà di movimenti religiosi che hanno un concetto comune, la salvezza attraverso la *gnōsis*²⁶⁹, ovvero la «conoscenza»²⁷⁰. A motivo dell'ampiezza del fenomeno, è alquanto difficile individuarne un fondatore, tuttavia, alcuni padri della Chiesa attribuiscono l'origine di tale tradizione a Simone di Samaria, per il fatto che in Atti 8 egli viene descritto come un uomo che *esercitava arti magiche* (At 8:9), ma non tutti condividono questa ipotesi²⁷¹.

Tra i tanti sostenitori dello gnosticismo incontriamo Cerinto, vissuto tra la fine del I sec. e l'inizio del II sec. d.C. Egli faceva una distinzione tra il Gesù storico (umano) ed il Cristo come Messia promesso (divino - spirituale). Riteneva che il Gesù storico fosse di natura solamente umana e che il *Cristo*, il quale avrebbe una natura pienamente divina, fosse sceso su questi in forma di colomba il giorno del battesimo, facendogli acquisire una natura interamente umana e divina. Siccome il *Cristo divino* non poteva soffrire, prima della crocifissione egli decise di abbandonare il corpo fisico del *Gesù storico*, riacquisendo la sua intera natura divina²⁷².

Un altro importante sostenitore fu Saturnilo di Antiochia (II sec.) che, influenzato dal dualismo platonico, riteneva che il Cristo Redentore fosse *incorporeo*, ovvero, *senza corpo*, totalmente in disaccordo con l'insegnamento biblico (1 Gv 4:3). Le sue dottrine si spingevano fino al punto di dichiarare come atti satanici il matrimonio e la procreazione²⁷³.

²⁶⁹ E.M. Yamauchi, «Gnosticism», in *Dictionary of New Testament Background*, rev. ed., C.A. Evans, S.E. Porter, Leicester, Ivp, 2000, p. 414.

²⁷⁰ Il termine *gnosi* significa «conoscenza», più esattamente *la conoscenza della verità sull'esistenza umana* che viene donata dall'alto attraverso una *rivelazione divina*. La *gnosi* è un fenomeno di origini precristiane, che si diffonde parallelamente con il cristianesimo e che, posteriormente, entra in contatto con alcuni elementi cristiani. Dalla fusione di queste due visioni dottrinali (*gnosi* e cristianesimo) nasce lo «Gnosticismo», che ebbe la sua massima diffusione intorno al II e III sec. d.C. Cfr. H. Conzelmann, A. Lindemann, *Guida allo studio del Nuovo Testamento*, cit., pp. 181, 182.

²⁷¹ E.M. Yamauchi, *cit.*, p. 414.

²⁷² *Idem*, p. 415. Questa dottrina di Cerinto, va in forte contrasto con 1 Gv 1:1-3.

²⁷³ *Idem*, p. 414.

Il più importante sostenitore dello Gnosticismo fu Valentino, vissuto intorno II sec. d.C. Egli dichiarava che esistono una serie di divinità, chiamate *eoni* oppure *emanazioni*, e divideva l'umanità in tre generi²⁷⁴: **a. ilici**, ovvero *terreni, increduli*, immersi nella natura e nella carne, destinati per questo a scomparire; **b. psichici**, cioè, i comuni cristiani che vivono nella fede, che possiedono un'anima ma sono destinati ad una redenzione incompleta; **c. pneumatici**, o *spirituali*, dotati di una *scintilla divina* (pneuma), destinati perciò alla completa redenzione.

Grazie al ritrovamento di molti scritti gnostici a Nag Hammadi (Egitto), nel 1945, gli studiosi hanno potuto analizzare gli insegnamenti gnostici sulla base delle loro opere, cosa non avvenuta prima²⁷⁵, alcune di queste opere, come *Il Vangelo della verità* ed *il Vangelo di Filippo* sono attribuite a Valentino²⁷⁶.

Il pensiero gnostico affronta diverse tematiche: il dualismo (anima-corpo, luce-tenebre, spirito-materia), che faceva distinzione tra il Dio trascendente ed un demiurgo - che richiamava il Dio dell'AT; il *Logos* come creatore; la negazione della piena umanità di Gesù Cristo; tutte dottrine contro cui alcuni autori neotestamentari, specialmente Paolo e Giovanni hanno reagito²⁷⁷.

Secondo quanto indicato dai Padri della Chiesa, alcuni dei più grandi sostenitori di questo fenomeno esortavano i loro seguaci a partecipare ad ogni tipo di peccato, come la promiscuità che per loro era permessa dalla legge di Dio. Gran parte degli gnostici praticavano però una vita ascetica negando il sesso ed il matrimonio, ritenevano, infatti, che la creazione della donna fosse la fonte di ogni male, tanto più come agente della procreazione²⁷⁸.

²⁷⁴ *Idem*, p. 415. Cfr. F. Goti, *Valentino il Filosofo Gnostico*, in: <http://www.paxpleroma.it/saggi%20di%20filippo%20goti/valentino-filosofo.html>, 16-03-2016.

²⁷⁵ Cfr. E. Pavesi, *Lo gnosticismo*, in http://www.alleanzacattolica.org/idis_dp/voci/g_gnosticismo.htm, 03-02-16.

²⁷⁶ E.M. Yamauchi, *cit.*, p. 415.

²⁷⁷ La gnosi adotta la concezione greca che vede l'uomo come l'unione di anima e corpo, l'anima possiede una *luce primordiale*, imprigionata nella materia (*il corpo*), quindi, l'uomo stesso è la prigioniera del vero io. La redenzione riguarda una *reinterpretazione* del percorso umano. Il vero io dell'uomo trova la sua redenzione diventando una sola cosa con la luce dell'aldilà: la redenzione consiste nella «liberazione» dell'individuo dal mondo che lo circonda. Cfr. H. Conzelmann, A. Lindemann, *op. cit.*, pp. 182, 183.

²⁷⁸ E.M. Yamauchi, *cit.*, p. 416. Per ulteriori approfondimenti sulla gnosi e lo gnosticismo vi invitiamo a leggere H. Conzelmann, A. Lindemann, *Guida allo studio del Nuovo Testamento*, *cit.*, pp. 178-185. Cfr. C.H. Dodd, *L'interpretazione del Quarto Vangelo*, *cit.*, pp. 132-151, testo al quale ogni tanto faremo riferimento.

3.2. Tommaso negli scritti apocrifi

Secondo J.P. Meier, sembra che intorno allo gnosticismo sia nata una vera e propria «scuola di Tommaso», generando numerose opere totalmente prive di riferimenti storici relativi a tale apostolo²⁷⁹.

Nessun altro personaggio è menzionato così spesso negli scritti apocrifi come Tommaso, naturalmente ad eccezione di Gesù, Pietro e Giovanni²⁸⁰. Detto questo, e vista la molteplicità degli scritti apocrifi attribuiti a Tommaso, riteniamo opportuno esplorare solo alcuni di questi testi con lo scopo di raccogliere qualche informazione di tipo generale sul nostro personaggio, e sugli scritti a lui attribuiti.

3.2.1. Il Vangelo copto di Tommaso (140 sec. d.C.)²⁸¹

Il Vangelo copto di Tommaso, si può dire che è uno dei Vangeli più cari agli gnostici, sebbene le altre opere attribuite a Tommaso contengano un linguaggio gnostico.

Il Vangelo copto di Tommaso è costituito da una raccolta di 114 detti o *loghia*, attribuiti a Gesù che si ritiene siano stati dati per rivelazione a «Didimo Giuda Tommaso»²⁸², tuttavia non si conosce l'origine del suo vero autore. Esso si rivela come uno scritto prevalentemente esoterico giacché contiene delle parole che *non devono essere rivelate ai profani*, la comprensione delle quali è portatrice di vita²⁸³.

Alcuni hanno messo in discussione il problema della relazione che potrebbe esserci tra il *Vangelo di Tommaso* ed il *Vangelo copto di Tommaso*. Fu solo dopo la scoperta dei papiri copti di Chenoboskion presso Nag Hammadi nel 1945-1946, che si sciolse l'enigma di questo Vangelo. Quest'opera non ha nulla a che vedere col *Vangelo di Tommaso* che, nonostante sia attribuito allo stesso autore, è tuttavia a sé stante sia come genere letterario che come messaggio²⁸⁴.

²⁷⁹ J.P. Meier, *Un ebreo marginale* 3, cit., p. 208.

²⁸⁰ G.W. Most, *op. cit.*, p. 82.

²⁸¹ Cfr. G. Bastia, *Il Vangelo di Tommaso*, in: http://digilander.libero.it/Hard_Rain/vangelo_di_tommaso.htm, 06-06-2016. Le date approssimative possono variare tra il I sec. fino al IV sec. d.C.

²⁸² G.W. Most, *op. cit.*, p. 81. Il semplice fatto che il suo nome abbia il significato di “gemello”, potrebbe aver contribuito a spingere alcuni ricercatori verso l'idea che ci fosse un gemello più noto di lui. Forse Tommaso avrebbe avuto un altro nome proprio, la «versione siro-curetoniana di Giovanni 14:22 lo chiama “Giuda Tommaso”, il testo di *Atti di Tommaso* invece “Giuda che è anche detto Tommaso” e il *Vangelo di Tommaso* lo chiama “Didimo Giuda Tommaso”. Questa tradizione potrebbe aver preservato il suo vero nome». Cfr. R. Bauckham, *op. cit.*, p. 143.

²⁸³ L. Moraldi, *Vangeli*, cit., pp. 548,549.

²⁸⁴ L. Firpo, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. I, cit., p. 476.

Altri commentatori intravedono un certo parallelismo tra alcuni «*loghia*» del Vangelo di Tommaso ed altri tratti che compaiono nei Vangeli canonici, ad esempio:

«Gesù disse: “non è possibile che un uomo cavalchi due cavalli e tiri due archi; e non è possibile che un servo serva due padroni: onorerà uno e disprezzerà l’altro. Nessuno beve vino nuovo in otri vecchi, per tema che si rompano; né mettono vino vecchio in otri nuovi, per tema che lo guasti [...]”». [*Loghia 47*].

«Nessuno può servire due padroni; perché o odierà l’uno e amerà l’altro, o avrà riguardo per l’uno e disprezzo per l’altro. Voi non potete servire Dio e Mammona». [*Mt 6:24*].

«[...] “neppure si mette vino nuovo in otri vecchi; altrimenti gli otri scoppiano, il vino si spande e gli otri si perdono; ma si mette il vino nuovo in otri nuovi, e l’uno e gli altri si conservano”». [*Mt 9:17*].

Ed altri testi come:

«Gesù disse: “Forse gli uomini pensano che io sia venuto a gettare la pace sul mondo, e non sanno che io sono venuto a gettare divisioni, fuoco, spada guerra. Cinque saranno in una casa: tre contro due e due contro tre, il padre contro il figlio e il figlio contro il padre. Ed essi se ne staranno da soli”». [*loghia 16*].

«[...] “Non pensate che io sia venuto a mettere pace sulla terra, non sono venuto a metter pace, ma spada. Perché sono venuto a dividere il figlio da suo padre, la figlia da sua madre [...]”». [*Mt 10:34,35*].

Nella Chiesa primitiva molti consigliarono ai fedeli di astenersi dallo studio e dalla lettura del Vangelo copto di Tommaso. Alcuni autori come il teologo Cirillo (IV sec. d.C.), vescovo di Gerusalemme, nella sua «Catechesi», dichiarava che questa non fosse opera di un discepolo di Gesù, ma di uno dei tre malvagi discepoli di Mani²⁸⁵.

L. Moraldi scrive:

«Si tratta di uno scritto a carattere antologico, e i suoi componenti hanno fonti diverse e anche età diverse, ma l’antico fondo della tradizione comune anche ai vangeli canonici è innegabile. [...] la gnosi del nostro scritto è molto accentuata, l’autore si astiene di esporre i grandi temi dello gnosticismo, e si limita a cenni [...]».²⁸⁶

È molto probabile che il Tommaso a cui si sono ispirati gli autori degli scritti apocrifi di Tommaso, sia lo stesso Tommaso descritto negli scritti canonici. Secondo G.W. Most, nei primi anni dell’era cristiana, la scarsità di nomi era considerevole rispetto alla quantità di abitanti nell’impero, per cui, così come esistevano persone ben distinguibili di nome Maria, Giacomo e Giovanni è quindi difficile presumere che tutti questi personaggi o autori di nome

²⁸⁵ Mani fu un principe Persiano vissuto durante il II sec. d.C. Fu l’ultimo rivelatore - dopo Budda, Zoroastro e Gesù - di una «verità gnostico-dualista» che ha avuto molti simpatizzanti in molte parti del mondo. Cfr. D. Colombo, *op. cit.*, pp. 50, 51.

²⁸⁶ L. Moraldi, *Vangeli*, cit., p. 551.

Tommaso sparsi negli apocrifi neotestamentari, non facessero riferimento a Tommaso, discepolo di Gesù²⁸⁷.

In sintesi, ad una prima lettura, il *Vangelo copto di Tommaso* potrebbe passare quasi per uno scritto canonico a causa dei richiami quasi sinottici che ci sono tra questo scritto ed i Vangeli di Luca e Matteo, questo potrebbe essere stato uno dei motivi per cui è stato soprannominato «il Quinto Vangelo». Non è da sottovalutare che, mentre nel Vangelo di Giovanni, Tommaso viene presentato come colui che sin dall'inizio contrasta col suo atteggiamento la figura di Gesù Cristo (Gv 20:25), nel Vangelo copto di Tommaso nonostante i diversi parallelismi, non si sviluppa un'immagine chiara del discepolo, oltre ad essere il rivelatore dei «detti segreti pronunciati da Gesù, il vivente²⁸⁸».

Dovuto alla loro autenticità, il materiale che possiamo ricavare dal Vangeli e dagli Atti è possibilmente più completo rispetto agli scritti apocrifi su Tommaso.

Possiamo inoltre notare che in confronto al Tommaso giovanneo, gli scritti apocrifi riportano un'immagine bipolare dell'apostolo. Come primo approccio notiamo la figura di un apostolo *influyente*, questo perché viene seguito attraverso i secoli, molti scritti vengono a lui attribuiti, divenne quindi un'icona, un esempio a cui molti movimenti religiosi come lo gnosticismo vollero fare riferimento. Insieme a questa immagine, spunta un altro approccio, quello *ideale*, il gemello di Gesù, colui che fa miracoli, il missionario che in certi aspetti vuole combaciare con la figura sinottica di Gesù.

Una lettura attenta di questi scritti alla luce della Scrittura, ci ha permesso di confrontarci con le diverse realtà filosofico-religiose contro cui la Chiesa primitiva dovette far fronte sin dai primi secoli. In più, si potrà comprendere in prima persona i motivi principali che portarono la Chiesa ad intraprendere il lungo e faticoso cammino verso la definizione del canone neotestamentario.

3.2.2. Il Vangelo di Tommaso (160 - 180 d.C.)

Il Vangelo di Tommaso è il tipico rappresentante dei *Vangeli della natività* o *Vangeli dell'infanzia*, e la sua data di redazione risale intorno alla seconda metà del II sec. d.C. Per alcuni è considerato il più importante dei Vangeli apocrifi giacché potrebbe aver conservato alcune delle parole autentiche di Gesù. Il Tommaso dei Vangeli canonici si differenzia molto dagli insegnamenti di questo testo apocrifo.

²⁸⁷ G.W. Most, *op. cit.*, p. 83.

²⁸⁸ Probabilmente facendo riferimento al Gesù risorto. Cfr. G.W. Most, *op. cit.*, p. 84.

La nascita di questo scritto apocrifo coincide molto probabilmente con quello degli Atti apocrifi di Tommaso, una questione importante è rappresentata dalla postura gnostica verso questo tipo di scritti. A loro interessava poter descrivere un periodo della vita di Gesù, diverso da quello raccontato dopo la risurrezione. Era vivo il desiderio di completare alcune vicende che nei Vangeli canonici dell'infanzia – Mt e Lc – non appaiono: ad esempio in Mt 2:13-15 si afferma che Giuseppe con Maria e Gesù partirono da Betlemme verso l'Egitto, ma non si dice nulla sul viaggio, cosa che invece incontriamo negli apocrifi²⁸⁹.

Il Vangelo di Tommaso è costituito da diciannove episodi avvenuti dall'età di cinque anni fino ai dodici anni della vita del Gesù. È importante sottolineare un elemento che caratterizza tutte queste storie: la descrizione di un Gesù misterioso, operatore di miracoli e dotato di un'intelligenza sovrumana.

Alcuni di questi episodi o narrazioni possono avere un significato teologico molto interessante: ad esempio in 2:1-4 si racconta l'aneddoto dei dodici passeri fatti da Gesù col fango che poi prendono il volo, secondo alcuni potrebbero rappresentare la scelta futura dei dodici apostoli, vivificati dalla sua parola e poi mandati in tutto il mondo²⁹⁰.

Autori come J.P. Meier, criticano l'utilizzo di questo scritto come fonte attendibile per la ricostruzione del Gesù storico²⁹¹.

Anche se dall'inizio del Vangelo l'autore si identifica come «Tommaso l'Israelita», non ci sono prove attendibili riguardo alla paternità di questo scritto. Alcuni l'attribuiscono all'apostolo Giacomo, mentre le versioni etiopiche ed arabe lo attribuiscono a Giovanni²⁹². Alcuni episodi, ed il modo in cui questi sono narrati, mostrano una certa analogia con alcune leggende indiane, mostrando che l'autore fosse a conoscenza di alcune tradizioni di quel popolo²⁹³. Viste le poche conoscenze a riguardo, è preferibile attribuire questo scritto ad un autore anonimo, che vuole sviluppare una dottrina gnostica, visto che il testo originale risale probabilmente al II sec d.C. e costituisce l'opera apocrifa di indirizzo gnostico più antica²⁹⁴. Questo ed altri indizi ci fanno pensare che anche i possibili destinatari fossero di natura gnostica.

«L'infanzia di Gesù è qui narrata non con lo stile dello storico, ma col cesello del poeta, è narrato con un processo a ritroso: dopo la Risurrezione, l'autore si rifà ai primi anni della vita terrena di Gesù e scorge in essi l'impatto che già allora la sua personalità

²⁸⁹ *Idem*, p. 56.

²⁹⁰ *Idem*, p. 280.

²⁹¹ J.P. Meier, *Un ebreo marginale 3*, cit., p. 208.

²⁹² L. Moraldi, *Vangeli*, cit., p. 274.

²⁹³ L. Firpo, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. I, cit., p. 249.

²⁹⁴ J.P. Meier, *Un ebreo marginale 3*, cit., p. 208.

aveva avuto sulla società del tempo e di ogni tempo. E, con Gesù in primissimo piano, hanno una rappresentanza tipicamente eloquente Maria e Giuseppe»²⁹⁵.

In sintesi, il Vangelo di Tommaso ci presenta l'immagine di un Gesù che non inizia il suo ministero dopo il battesimo, ma molto tempo prima, fin dall'infanzia.

3.2.3. Gli Atti di Tommaso (200-225 d.C.)

Sull'apostolato di Tommaso, nello scritto canonico *Atti degli apostoli*, incontriamo solo una menzione all'interno della cerchia dei dodici (At 1:13). Sempre in Atti degli apostoli, incontriamo la descrizione della missione di Paolo come testimone del Kerigma; in alcuni scritti del NT come il Vangelo di Matteo, la lettera ai Galati e Atti degli apostoli abbiamo informazioni su Giacomo; su Giovanni grazie al suo scritto *Apocalisse*; su di Pietro sia nelle sue lettere che in Atti degli apostoli. Queste testimonianze sono importanti, ma non sufficienti per soddisfare il desiderio dei fedeli di sapere dove e in che condizioni si è sviluppata la missione degli altri membri del gruppo dei dodici: Filippo, Andrea, Bartolomeo, Tommaso e gli altri, oltre alle circostanze della loro morte. A queste domande i libri canonici non rispondono²⁹⁶.

Gli *Atti* apocrifi, specialmente gli *Atti di Tommaso*, provano invece a rispondere a tali quesiti. Su alcuni racconti tradizionali, si cominciano a formare delle narrazioni centrate sull'uno o l'altro apostolo, partendo da quelli più noti – Pietro, Giacomo, Giovanni, Andrea, Paolo e Tommaso – da cui nascono le opere più antiche²⁹⁷.

Le prime attestazioni dell'esistenza di questo scritto risalgono a S. Epifanio (intorno al 403 d.C.), esse testimoniano dell'uso degli Atti di Tommaso da parte di sette gnostiche; anche Agostino parlò dell'uso che probabilmente ne facevano i Manichei²⁹⁸.

L'obiettivo principale degli Atti apocrifi, e quindi anche degli *Atti di Tommaso*, non è quello di sostituire il libro canonico degli Atti, bensì quello di essere un suo complemento. Nonostante rivelino una fisionomia piuttosto simile a quella degli Atti degli apostoli²⁹⁹, tuttavia è importante sottolineare anche alcune discrepanze teologiche.

²⁹⁵ L. Moraldi, *Vangeli*, cit., p. 281.

²⁹⁶ L. Moraldi (a cura di), *Atti degli apostoli*, (Apocrifi del Nuovo Testamento), 3 vol., Casale Monferrato, Piemme, 1999, vol. II, p. 12.

²⁹⁷ *Idem*, p. 14.

²⁹⁸ L. Firpo, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, (Classici delle religioni), 3 voll., Torino, Editrice Torinese, 1971, vol. II, p. 1225.

²⁹⁹ L. Moraldi, *Atti degli apostoli*, cit., p. 17.

Per quanto riguarda l'autore e la data di questo scritto apocrifo, è difficile tirare fuori delle conclusioni, tuttavia gran parte degli studiosi come L. Moraldi e G.W. Most dichiarano che la versione originale sarebbe stata scritta in siriano dallo scrittore Bardésane o dai suoi discepoli intorno al 200 -225 d.C. a Edessa, una città che, secondo la tradizione era molto cara a Tommaso, soprattutto perché lì probabilmente ebbe inizio la sua opera d'evangelizzazione³⁰⁰. La traduzione di questo testo in greco sarebbe avvenuta intorno al IV sec. d.C. Per il linguaggio prevalentemente gnostico, e senza negare la possibilità di un'ulteriore rielaborazione, possiamo affermare che i possibili destinatari fossero una delle correnti gnostiche del II e III secolo.

Tale testo presenta lo stile di un romanzo antico ed è una raccolta di quattordici atti della missione di «Giuda Tommaso, chiamato anche Didimo»³⁰¹ principalmente in India dove avrebbe convertito molti pagani, operato molti miracoli e fatto molte affermazioni sull'astinenza sessuale³⁰², importante dottrina manichea. Tirrubio di Astorga, intorno al 480 d.C., scrivendo contro i manichei e i priscillianisti, si schiera in particolar modo contro gli *Atti di Tommaso, di Andrea* e di *Giovanni*, e contro tutti quegli scritti apocrifi che sostenevano le loro dottrine³⁰³.

In questo scritto, Tommaso è chiamato *Didymos*, cioè il fratello «gemello» di Gesù, quindi anch'egli figlio di Giuseppe. Sia nelle preghiere che negli inni presenti al suo interno possiamo individuare alcuni dualismi e certi tratti essenziali del dramma gnostico della salvezza³⁰⁴.

Dall'inizio dell'opera, l'autore descrive come una missione dall'alto il compito di evangelizzazione dell'India da parte di Tommaso, un invito ricevuto in visione direttamente dal Signore. All'inizio egli si mostra titubante, ma successivamente viene venduto come schiavo dallo stesso Gesù Cristo «figlio del falegname Giuseppe» per venti pezzi d'argento, ad un commerciante che girava in ricerca di un artigiano da portare in India.

³⁰⁰ G.W. Most, *op. cit.*, p. 53. Ricerche recenti ci riportano ad una data più esatta, la prima metà del III sec.

(200-225 d.C). Cfr. L. Zappella, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, in:

http://www.google.it/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=4&ved=0ahUKEwiq4Lyt-pDNAhXH1RQKHTHKBHsQFggzMAM&url=http%3A%2F%2Fwww.bicudi.net%2Fpercorsi%2Fapocrifi_nt.pdf&usq=AFQjCNHvIalEIFOdak__BO3t9pqmJafoya, 05-06-2016.

³⁰¹ Vedere Gv 11:16; 20:24. In questo Vangelo, Tommaso detto Didimo è identificato come il fratello gemello di Gesù. Quando lo sposo, nella città indiana di Sandaruk viene per la sposa alla camera nuziale, «vide il Signore Gesù, che se ne stava a parlare con la sposa. Egli aveva le sembianze di Giuda Tommaso, l'apostolo, che poco prima li aveva benedetti ed era partito, ed egli domandò: "Ma non sei tu uscito per primo? Com'è che sei ancora qui?" e il Signore gli rispose: "Io non sono Giuda Tommaso, io sono suo fratello». Cfr. G.W. Most, *op. cit.*, p. 87. J.P. Meier scrive: «È incredibile come si possa essere tanto scettici sul Gesù storico e, poi, così creduloni sul fratello gemello di Gesù, Giuda Tommaso». Cfr. J.P. Meier, *Un ebreo marginale 3*, cit., p. 208.

³⁰² G.W. Most, *op. cit.*, p. 81.

³⁰³ L. Moraldi, *Vangeli*, cit., p. 23.

³⁰⁴ L. Moraldi, *Atti degli apostoli*, cit., p. 310.

La sua esperienza in India, successivamente raccontata da Eusebio di Cesarea, è narrata in modo molto fantasioso. Durante il suo presunto soggiorno in India, Gundhafar il re dell'India (I sec), avrebbe chiesto a Tommaso di costruire un palazzo anticipando una forte somma di denaro, il quale potrebbe essere stato usato dall'apostolo per i poveri. Il re furibondo lo avrebbe fatto mettere in prigione, tuttavia, tutto si sarebbe risolto quando Gad, il fratello del re, morendo e salendo in paradiso, alla ricerca del luogo in cui abitare, avrebbe trovato invece il palazzo del Gundhafar. Gad, venutone a conoscenza, sarebbe risuscitato dai morti e avrebbe raccontato tutto al re, il quale si sarebbe convinto di non essere stato truffato da Tommaso, il quale aveva invece rispettato l'impegno costruendogli un palazzo in cielo, chiamato anche «Il Palazzo della Carità»³⁰⁵.

In questo scritto vengono raccontate anche altre storie ed esperienze che appaiono inverosimili: narrazioni come il dialogo tra Tommaso e il serpente nero, che si rivela essere discendente del serpente dell'Eden, il dono della parola ad un puledro di asina, per finire col suo martirio e anche la possibile risurrezione (cc. 169).

Guy Bedouelle, dichiara che secondo alcuni racconti, in vent'anni (tra il 52 e il 72 d.C.), l'apostolo avrebbe fondato sette comunità nella costa sud-orientale dell'India, nello stato attuale di Kerala³⁰⁶.

Malgrado certi paralleli con i sinottici, e informazioni di valore - ad esempio il mestiere di Tommaso, muratore e falegname (cc. 2), oppure il suo grido di devozione «Mio Signore e mio Dio [...]» che incontriamo in Gv 20:28 e cc. 144 - occorre riconoscere che ci sono delle forti discrepanze dal punto di vista teologico e letterario tra gli scritti canonici e gli Atti di Tommaso. A dire il vero, sono più le differenze che incontriamo piuttosto che le somiglianze.

Il Tommaso descritto in quest'opera, si rivela un profeta timido e molto fantasioso. Viene presentato, rispetto ai Vangeli canonici, molto materiale interessante sull'opera missionaria di Tommaso. Ma ripetiamo che non vi s'incontra un'uniformità teologica con i libri neotestamentari.

³⁰⁵ J.P. Deremble, «Tommaso l'incredulo», in *Il mondo della Bibbia*, 2012, n. 1, pp. 31, 32.

³⁰⁶ G. Bedouelle, *op. cit.*, p. 91.

3.2.4. Le Apocalissi di Tommaso (V sec. e IX sec.)

Abbiamo molte Apocalissi apocrife a disposizione, ma solo una ebbe il privilegio di essere accolta dalla Chiesa antica all'interno dei libri ritenuti ispirati – l'Apocalisse di Giovanni -, mentre tutte le altre fanno parte della letteratura apocrifa.

Per *apocalittica* intendiamo il genere letterario delle apocalissi, cioè quei libri di carattere *rivelatorio* che hanno lo scopo di informare su ciò che accadrà negli ultimi tempi, così come afferma Giovanni: «Rivelazione delle cose che devono avvenire tra breve» (Ap 1:1)³⁰⁷.

L'*apocalisse di Tommaso* è un altro dei molti testi attribuiti a Tommaso l'apostolo, esso è menzionato nel decreto di Gelasio come libro apocrifo³⁰⁸. È, a dire il vero, l'unica apocalisse apocrifa che rappresenta la fine del mondo in sette giorni³⁰⁹ (forse un parallelo negativo coi sette giorni della creazione) ed è molto probabile che sia stata redatta in greco³¹⁰, altri invece dichiarano sia stata scritta originariamente in latino³¹¹.

Secondo gli esperti, è scritta in due versioni, una versione lunga che risale al IX sec. la quale attualmente è conservata nella biblioteca di Monaco di Baviera, e una versione (scoperta nel 1908) più breve e più antica, forse per questo motivo il testo originale non è integro, e si richiama ad alcuni fatti intorno al V sec.³¹².

Il suo genere letterario *apocalittico* è evidenziato da due elementi essenziali:

Un primo elemento ha a che fare con le *visioni*. Gli autori delle apocalissi ricevono le loro rivelazioni per visioni, sogni visionari, estasi e, molto sporadicamente, per audizione.

Un secondo elemento viene riferito dai *simbolismi*, questi che costituiscono parte integrante della letteratura apocalittica «sia per un certo riserbo esoterico sia per una diffusa convenzione nell'ambiente al quale appartiene l'autore; una parte del simbolismo è preso dai profeti [...] ma una parte maggiore ha origini diverse e lo stesso simbolismo dell'apocalittica dei profeti è più spesso trasformato o assunto come semplice *cliché* letterario»³¹³.

³⁰⁷ L. Moraldi, *Lettere apocalissi*, (Tutti gli apocrifi del Nuovo Testamento), 3 vol., Casale Monferrato, Piemme, 1999, vol. III, p. 285.

³⁰⁸ «L'apocalisse attribuita a Tommaso è apocrifa». http://it.cathopedia.org/wiki/Decreto_di_Gelasio, 26-01-2016.

³⁰⁹ «Poi, all'avvicinarsi dell'ultima ora, per sette giorni appariranno grandi segni nel cielo e saranno scosse le potenze celesti» (*Apocalisse di Tommaso* 1:1). Secondo G.W. Most, questo scritto riprenderebbe, anche se in parte, lo stile dell'Apocalisse di Giovanni. Cfr. G.W. Most, *op. cit.*, p. 82.

³¹⁰ L. Firpo, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. II, cit., pp. 1939, 1940.

³¹¹ G.W. Most, *op. cit.*, p. 82.

³¹² L. Firpo, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. II, cit., p. 1940.

³¹³ *Idem*, p. 288.

La versione più corta, o più antica, scritta in greco e che avrebbe subito ritocchi da parte dei manichei e dei priscilliani, inizia con le parole di Gesù rivolte direttamente a Tommaso: «Ascolta Tommaso! [...] i segni che verranno alla fine di questo mondo, quando giungerà a compimento la fine del mondo, e prima che gli eletti escano dal mondo, ma quando avverrà i principi degli angeli non lo sanno essendo loro nascosto»³¹⁴.

Non vi è dubbio del linguaggio apocalittico e della grande simbologia che ne troviamo, possiamo incontrare alcuni insegnamenti che oggi la Chiesa Cattolica adotta come fondamento dottrinale, tali come il viaggio dell'anima nel paradiso celeste, una possibile eco la incontriamo alla fine dello scritto in occasione della descrizione del *sesto giorno*: «Allora gli spiriti e le anime dei giusti usciranno dal paradiso, andranno in ogni paese, ognuno si recherà al luogo ove fu deposto il suo corpo: ognuno lo dirà: “Qui fu deposto il mio corpo”»³¹⁵.

La versione più lunga è presentata come un'epistola. Anche se in modo più breve, viene sempre descritta la fine del mondo non in sette giorni come la versione più corta, ma in sei giorni. Presenta un'introduzione quasi in stile di monologo, in cui si descrivono idolatria, guerre, distruzione e tristezza: «L'inquietudine e la morte saranno grandi in ogni popolo. La casa del Signore sarà desolata, gli altari abbandonati, sicché i ragni vi tesseranno le loro tele, il luogo Santo sarà contaminato, il sacerdozio macchiato, in aumento l'angustia, in diminuzione la virtù, perita la gioia, scomparsa l'allegria»³¹⁶.

Successivamente si descrive il sorgere di quattro re potenti che regaleranno, per un corto periodo, un momento di pace. Dopodiché viene descritta la fine del mondo. In questa descrizione escatologica, le due apocalissi di Tommaso non hanno quasi nessuna somiglianza dal punto di vista testuale. Le uniche analogie le possiamo trarre dal punto di vista letterario, simbolico.

Un possibile collegamento col Vangelo di Giovanni sta nell'aspetto della *rivelazione*: come abbiamo notato nel capitolo precedente, ci sono dei passi in cui l'apostolo si mostra veramente incapace di comprendere alcune rivelazioni (Gv 14:5; 20:25), nel caso degli apocrifi, l'apostolo è pronto a ricevere anche le più grandi verità nascoste, diventando un degno interlocutore³¹⁷.

³¹⁴ G.W. Most, *op. cit.*, p. 85.

³¹⁵ Apocalisse di Tommaso, in L. Moraldi, *Lettere Apocalissi*, *op. cit.*, p. 459.

³¹⁶ *Idem*, p. 461.

³¹⁷ *Idem*, p. 84.

CONCLUSIONE

“Vedere per credere” è uno slogan che ha coinvolto quasi tutte le generazioni. Con molta frequenza si sentono giovani e adulti affermare che se avessero vissuto ai tempi di Gesù, sicuramente avrebbero creduto e accolto il suo messaggio. Vedendo tanti miracoli, a loro sarebbe stato chiaro e indiscutibile credere. Tuttavia, attraverso questa ricerca, notiamo che nemmeno coloro che hanno vissuto al fianco di Gesù sono arrivati ad una fede completa senza prima andare oltre a ciò che i loro occhi vedevano per cogliere altre realtà invisibili (Gv 20:29)³¹⁸. Molti dimenticano che il vero senso della fede è «la certezza delle cose che non si vedono» (Eb 11:1).

Lo scopo fondamentale del Vangelo di Giovanni non è quello di offrire una biografia esaustiva e storica di Gesù, bensì di esortare alla fede nel Risorto (Gv 20:31). Sicuramente l’apostolo Tommaso fu un testimone oculare degli avvenimenti che caratterizzarono il ministero pubblico di Gesù Cristo. La sua fede e la sua missione sono il culmine di un’esperienza personale, in certi aspetti intima ed emozionante.

Questo apre un’altra prospettiva della fede, quella *esistenziale*, in cui Cristo non solo vuole manifestarsi pragmaticamente, ma invita alla *relazione*, a vedere il significato della tomba vuota: il suo trionfo sulla morte. Il Vangelo di Giovanni, in modo chiaro ed inequivocabile, vuole invitare ogni persona a credere in Cristo. Così come accade con Tommaso, il fedele è chiamato a seguire un percorso che parte da una *fede debole*, instabile, per giungere ad una *fede forte*, matura ed esperienziale. Tommaso diventa il paradigma del credente che passa dall’incredulità ad una completa professione di fede (20:24-28)³¹⁹.

Credere è il frutto di un impegno quotidiano, di un voler scoprire costantemente ciò che si rivela dietro le mura del dubbio. Ciò che oggi, dopo duemila anni, noi “tocchiamo” è una lunga catena di *testimoni* arrivata fino a noi, testimoni che prima hanno dovuto andare «oltre» l’incredulità. Adesso siamo noi, insieme a loro, ad andare oltre a ciò che “tocchiamo”, per credere (Gv 20:29)³²⁰.

Non è facile tracciare un’immagine completa ed esaustiva di Tommaso nei Vangeli sinottici. Questi mostrano un particolare profilo apostolico che prevede anche la

³¹⁸ L.A. Gallo, «Vedere senza credere», in *Note di Pastorale giovanile*, XLV, 2001, n. 5, p. 30.

³¹⁹ Commento preso dalle dispense delle lezioni di Vangeli, del professore Filippo Alma. Appunti non pubblicati.

³²⁰ L.A. Gallo, *art. cit.*, p. 31.

persecuzione, il potere di sanare le malattie, quello di cacciare i demoni, ed altro. La beatitudine di seguire il Maestro, nel caso di Tommaso, è la conseguenza dell'accettazione di un messaggio che con gli anni ha avuto un impatto globale.

Coraggio, curiosità, dubbio, fede, sono alcune delle molte caratteristiche che scopriamo in Tommaso. Appare come se l'autore biblico volesse prendere certe particolarità delle personalità di Natanaele (Gv 1:45-51//20:24-29) - col suo bisogno di prove - e di Pietro (Gv 13:37//11:16) - nel suo voler dare la vita *per/con* Gesù - per integrarle nella personalità di Tommaso. Il cap. 21 introduce Pietro, Tommaso e Natanaele insieme ed in questo rispettivo ordine, sottolineando questo forte vincolo (Gv 21:2).

Nei Vangeli sinottici - e più genericamente nell'Antico e nel Nuovo Testamento - troviamo racconti in cui si manifestano dei dubbi di fronte a circostanze che richiamano la fede (Gn 18: 9-13; Num 13-14; Mt 28:17), ed altre in cui la fede prevale sul dubbio (Eb 11). L'intera Scrittura ci racconta di questa lotta costante. Certamente, se nessuno avesse mai dubitato, non ci sarebbe la necessità di raccontare la esperienza di Tommaso. Egli, Tommaso è lì a personificare i nostri dubbi e il Quarto Vangelo ha specificamente valorizzato questa necessità.

Non possiamo immaginare il Vangelo di Giovanni senza la figura Tommaso e gli eventi che a lui si richiamano, egli potrebbe rappresentare il grido di emergenza dell'umanità in ricerca di risposte dirette e tangibili.

D'altronde, la storia di Tommaso ci racconta la miglior notizia che un essere umano, non scettico, ma con dei dubbi, avrebbe la possibilità di ascoltare. Tommaso, con la sua storia di fede, anticipa così la naturale conclusione ed il motivo per il quale il Vangelo è stato scritto: «affinché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e affinché, credendo abbiate vita nel suo nome» (Gv 20:31).

Ci vogliono altri occhi per vedere «ciò che non vediamo» (Eb 11:1). Paolo dichiara:

«[...] mentre abbiamo lo sguardo intento non alle cose che si vedono, ma a quelle che non si vedono; poiché le cose che si vedono sono per un tempo, ma quelle che non si vedono sono eterne» (2 Cor 4:18).

L'essenziale è *invisibile* agli occhi. Solo attraverso gli occhi della fede possiamo vedere ciò che è veramente *essenziale*, con essi «è possibile superare la cortecchia del visibile per penetrare nel mondo dell'invisibile»³²¹. Il credere in questo senso è come una grande metafora: due amanti lontani migliaia di chilometri vedono un futuro che solo a loro è visibile: non si toccano, non si vedono, ma si amano. Credere in colui che non tocchiamo e

³²¹ L.A. Gallo, *art. cit.*, p. 32.

non vediamo è essere coscienti della realtà che ci circonda, superando la prospettiva umana e adottando quella divina.

Credere in Gesù significa credere ai suoi miracoli, nell'autenticità delle sue promesse. La fede svolge un ruolo fondamentale, preminente, nella vita del credente. Credere in Cristo significa accettare che Egli è la vita, che a Lui *appartiene* la vita.

Credere in Gesù significa adottare una prospettiva positiva del futuro. L'esperienza di Tommaso ci insegna che «vedere» non è indispensabile per «credere», bensì, credere diventa un passo fondamentale per poter «vedere» in un futuro non molto lontano le mani e le ferite di Gesù.

G.W. Most dichiara che il narratore ha deciso volontariamente di introdurre il personaggio di Tommaso sino alla fine del Vangelo: è come se l'evangelista avesse creato intorno a Tommaso una sorta di percorso cruciale, c'è «un Tommaso che dubita ma poi raggiunge la fede ed è capace così di indurre anche noi a credere leggendo la sua storia»³²².

Infine, «Or la fede è certezza di cose che si sperano, dimostrazione di realtà che non si vedono» (Eb 11:1). È vero che Tommaso ebbe la necessità di vedere il Cristo risorto per poter credere, ma non avrà mai il privilegio di credere senza aver visto, questo è un onore che ci appartiene, insieme al privilegio di essere chiamati «beati» (Gv 20:29).

Ci sembra molto interessante il modo in cui Ellen G. White riassume il ruolo di Tommaso e dei futuri lettori del Vangelo:

«Gesù avrebbe voluto che Tommaso avesse creduto sulla base della testimonianza dei suoi fratelli. Se gli uomini di oggi volessero imitare l'esempio di Tommaso, nessuno sarebbe salvato per fede, perché tutti coloro che accettano Cristo lo fanno sulla base della testimonianza di altri. Molti di coloro che dubitano si scusano dicendo che se avessero le prove che hanno avuto Tommaso e i suoi compagni allora crederebbero. Non si rendono conto che non solo hanno le stesse prove, ma anche maggiori. Molti che, come Tommaso, desiderano rimuovere dal loro cuore ogni dubbio, non vedranno mai esauditi i loro desideri, ma si radicheranno sempre più nell'incredulità [...] Nella nostra epoca, in cui la fede e la fiducia hanno un'importanza essenziale, molti si ritroveranno incapaci di credere e sperare. [...] Il modo in cui Gesù agì nei confronti di Tommaso contiene una lezione per tutti i suoi discepoli. Nel suo esempio indica come dovremmo comportarci nei confronti di coloro che sono deboli nella fede e coltivano i loro dubbi. Gesù non investì Tommaso di rimproveri e neppure polemizzò contro di lui ma gli si manifestò. Tommaso era stato irragionevole imponendo le condizioni della sua fede; ma Gesù, con il suo amore generoso e la sua stima, abbatté tutte le barriere»³²³.

Pensando al nostro futuro ministero pastorale, ci chiediamo come dovremmo comportarci davanti ad una realtà culturale che spesso ignora o disprezza la fede, o la vede come segno di debolezza. Occorre, quindi, considerare che viviamo in un'epoca in cui,

³²² G.W. Most, *Il dito nella piaga*, cit., p. 58.

³²³ E.G. White, *op. cit.*, p. 616.

soprattutto in Occidente, il dubbio ha sostituito le certezze, e che, in tale complicata realtà, il Vangelo va testimoniato concretamente.

Tommaso potrebbe essere il nostro «gemello», colui che ci ispira nella nostra opera di testimonianza, perché simpatizza con i nostri dubbi e incertezze.

È dalle sue labbra che sorge la più grande confessione di fede: «Signor mio e Dio mio» (Gv 20:28).

La vera fede nasce dal cuore, è viva e costituisce il combustibile dell'anima, risvegliando in ogni individuo il desiderio di incontrare risposte coerenti per un futuro che per molti è incerto.

La ricompensa finale sarà quella di *vedere finalmente ciò in cui crediamo*.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. *Comentario bíblico Adventista del Septimo Dia*, 7 vol., Boise (NA), Publicaciones Interamericanas, 1987.
- Balz, H., Schneider, G., (a cura di), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, (Introduzione allo studio della Bibbia, supplementi 15), Brescia, Paideia, 2004.
- Bauckham, R., *Gesù e i testimoni oculari*, (Realia), Roma, GBU, 2010.
- Bedouelle, G., *L'apostolo Tommaso: il protettore degli increduli nel Vangelo, nella legenda e nell'arte*, Torino, San Paolo, 2002.
- Bonaccorsi, P.G. (a cura di), *Vangeli apocrifi I*, Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1961.
- Brown, R.E., *I Racconti evangelici della risurrezione*, (Meditazioni 100), Brescia, Queriniana, 1992.
- _____, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia, Queriniana, 2001.
- _____, *Giovanni*, (Commenti e studi biblici), Assisi, Cittadella editrice, 2005⁶.
- Bultmann, R., *Teologia del Nuovo Testamento*, (Biblioteca di teologia contemporanea, 46), Brescia, Queriniana, 1992².
- Colombo, D., *L'incredulo, San Tommaso apostolo: dalla chiamata al martirio*, (Arena di Pola), Padova, Edn, 2008.
- Conzelmann, H. Lindemann, A., *Guida allo studio del Nuovo Testamento*, (Strumenti, 1), Casale Monferrato, Marietti, 1986.
- Corsani, B., *Introduzione al Nuovo Testamento, I Vangeli e Atti*, Torino, Claudiana, 1972.
- Craddock, F.B., *Luca*, (Istrumenti 10, commentari), Torino, Claudiana, 2002.
- Crisostomo, G., *Commento al Vangelo di Giovanni*, 3 Vol., Roma, Città nuova, 1970.
- Danker, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early Christian Literature*, Chicago (IL), University of Chicago, 2000³.

- Drewermann, E., *Psicologia del profondo e esegesi 2: miracolo, visione, profezia, apocalisse, storia, parabola*, (Biblioteca di teologia contemporanea, 8), Brescia, Queriniana, 1996.
- Dodd, C.H., *Interpretazione del Quarto Vangelo*, (Biblioteca teologica, 11), Brescia, Paideia, 1974.
- Ernst, J., *Il Vangelo secondo Marco*, (Il Nuovo Testamento commentato), 2 vol., Brescia, Morcellana, 1991.
- Evans, C.A., *Dictionary of New Testament Background*, Leicester, Ivp, 2000.
- Fabris, R., *Matteo*, (Commenti biblici), Roma, Borla, 1982.
- _____, *Giovanni*, (Commenti Biblici), Roma, Borla, 1992.
- Fausti, S., *Una comunità legge il Vangelo di Matteo*, Bologna, EDB, 1998.
- Ferraro, G., *Aspetti dell'esistenza cristiana, la chiamata ad essere discepoli di Gesù*, Roma, Edizioni Adp, 1999.
- Firpo, L., *Apocrifi del Nuovo Testamento*, 3 vol., Torino, Editrice Torinese, 1971.
- Fitzmyer, J.A., *The Gospel According to Luke*, New York (NY), Doubleday & Company, 1981.
- _____, *Gli atti degli apostoli, introduzione e commento*, (Commentari biblici), Brescia, Queriniana, 2003.
- Geldenhuis, N., *The Gospel of Luke*, (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids (MI), Eerdmans Publishing Company, 1951.
- Ghiberti, G., *Opera giovannea*, (Logos, corso di studi biblici, 7), Torino, Elledici, 2003.
- Gnilka, J., *Marco*, (Commenti e Studi biblici), Assisi, Cittadella editrice, 1987.
- _____, *Vangelo di Matteo*, (Commentario teologico del Nuovo Testamento), 2 vol., Brescia, Paideia, 1990.
- Grasso, S., *Vangelo di Marco*, (I libri biblici, Nuovo Testamento, 2), Torino, Paoline, 2003.
- _____, *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico*, Roma, Città nuova, 2008.
- Grudem, W.A., *La prima epistola di Pietro*, (Commentari al Nuovo Testamento), Roma, GBU, 1995.

- Hagner, D.A., *Matthew 1-13*, (Word Biblical Commentary, 33a), Dallas (TX), Word books, Publisher, 1993.
- Jay, E.G., *Grammatica del Nuovo Testamento*, Firenze, Be edizioni, 2011³.
- Just, A.A. (a cura di), *Luca* (La Bibbia commentata dai padri, Nuovo Testamento 3), Roma, Città nuova, 2006.
- Lane, W.L., *The Gospel of Mark*, (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids (MI), William B. Eerdmans, 1988².
- Luz, U., *Vangelo di Matteo*, (Commentario Paideia, Nuovo Testamento), 4 vol., Brescia, Paideia, 2010.
- Mannucci, V. *Giovanni il Vangelo narrante. Introduzione all'arte narrativa del quarto Vangelo*, Bologna, EDB, 1993.
- Marchadour, A., *I personaggi del Vangelo di Giovanni: lo specchio per una cristologia narrativa*, Bologna, EDB, 2007.
- Marguerat, D., *Gli Atti degli apostoli I (1-12)*, Bologna, EDB, 2011.
- _____, *Risurrezione, percorso di vita*, Torino, Claudiana, 2003.
- Marvin, R., Vincent, D.D., *Vincent's Word Studies in the New Testament*, (Word studies in the New Testament), 4 Voll, Peabody (MA), Hendrickson Publishers, 1997.
- Mateus, J., Camacho, F., *Il Vangelo di Marco: Analisi linguistica e commento esegetico* (Commenti e studi biblici) 3 Voll., Assisi, Cittadella editrice, 2010².
- Mateus, J., *Il Vangelo di Giovanni: analisi linguistica ed esegetica* (Lettura del Nuovo Testamento), Assisi, Cittadella editrice, 2000⁴.
- McPolin, J., *John*, (New Testament Message), Wilmington (DE), Michael Glazier, 1984³.
- Meier, J.P., *Un ebreo marginale, ripensare il Gesù storico. 2: Mentore, messaggio e miracoli*, (Biblioteca di teologia contemporanea, 120), Brescia, Queriniana, 2002.
- Meier, J.P., *Un ebreo marginale, ripensare il Gesù storico. 3: Compagni e antagonisti* (Biblioteca di teologia contemporanea, 125), Brescia, Queriniana, 2003.
- Mello, A., *Evangelo secondo Matteo*, Magnano, Qiqajon, 1995.
- Meyers, C., *Exodus*, (The New Cambridge Bible Commentary), New York (NY), Cambridge University Press, 2005.

- Monasterio, R.A., Carmona A.R., *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli*, (Introduzione allo studio della bibbia, 6), Brescia, Paideia, 1995.
- Moraldi, L., (a cura di), *Vangeli*, (Tutti gli apocrifi del nuovo Testamento), vol. 1, Casale Monferrato, Piemme, 1999.
- _____, (a cura di), *Atti degli apostoli*, (Apocrifi del Nuovo Testamento), vol. 2, Casale Monferrato, Piemme, 1999.
- _____, *Lettere apocalissi*, (Tutti gli apocrifi del Nuovo Testamento), vol. 3, Casale Monferrato, Piemme, 1999.
- Most, G.W., *Il dito nella piaga: le storie di Tommaso l'incredulo*, Torino, Einaudi, 2009.
- Oniszczyk, J., *Incontri con il Gesù risorto in Giovanni, Gv 20-21*, Roma, GBP, 2013.
- Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni*, (Classici della filosofia), Torino, Editrice torinese, 1968.
- Pellegrini, R. (a cura di), *Il Vangelo di Marco*, (Parole di vita), Padova, Edizioni messaggero, 2008.
- Pesch, R., *Il Vangelo di Marco*, (Commentario teologico del Nuovo Testamento), Brescia, Paideia, 1980.
- Ravasi, G., *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, 3 vol., Bologna, EDB, 1985.
- Robertson, A.T., *Comentario al texto griego del Nuevo Testamento*, (Obra completa), Barcellona (ES), Clie, 2003.
- Schmid, J., *L'evangelo secondo Marco*, (Il Nuovo Testamento commentato), Brescia, Morcellana, 1961.
- Schnackenburg, R., *Il Vangelo di Giovanni*, (Commentario teologico del Nuovo Testamento), 4 Voll., Brescia, Paideia, 1977.
- Schneider, G., *Gli Atti degli apostoli*, (Commentario teologico del Nuovo Testamento), 4 Voll., Brescia, Paideia, 1985.
- Schürmann, H., *Il Vangelo di Luca*, (Commentario teologico del Nuovo Testamento), 3 Voll., Brescia, Paideia, 1983.
- Simonetti, M. (a cura di), *Matteo 1-13*, (La Bibbia commentata dai Padri, Nuovo Testamento 1/1), Roma, Città nuova, 2004.

- Stewart, R.B., *L'evangelo di Giovanni, Commentario esegetico-pratico del Nuovo Testamento*, 4 Voll., Torino, Claudiana, 2003
- Strathmann, H., *Il Vangelo secondo Giovanni*, (Nuovo Testamento), Brescia, Paideia, 1973.
- Rossé G., *Il Vangelo di Luca, commento esegetico e teologico*, Roma, Città nuova, 1992.
- Tommaso d'Aquino, *Commento al Vangelo di San Giovanni XIII – XXI*, (*Fonti cristiane per il terzo millennio*), a cura di, T.S. Centi, Roma, città nuova, 1992.
- Vignolo, R., *Personaggi del quarto Vangelo, figure della fede in San Giovanni*, (Biblica 2), Milano, Glossa, 2003².
- Vouga, F., *Teologia del Nuovo Testamento*, (Strumenti, biblica, 30), Torino, Claudiana, 2007.
- Wengst, K., *Il Vangelo di Giovanni*, (Commentari biblici), Brescia, Paideia, 2005.
- White, E.G., *Gesù di Nazaret*, Firenze, Adv, 2007.
- Wikenhauser, A., *L'evangelo secondo Giovanni*, (Il Nuovo Testamento commentato), 4 Voll., Brescia, Morcelliana, 1968.
- Wilkins, U., *Il Vangelo secondo Giovanni*, (Nuovo Testamento, seconda serie, 4), Brescia, Paideia, 2002.
- Wright, N.T., *Risurrezione*, (Pensiero Cristiano, strumenti, 28), Torino, Claudiana, 2006.

Articoli

- Deremble, C., «Tommaso l'incredulo», in *Il mondo della Bibbia*, 2002, Anno 23, n. 1, pp. 31,32.
- Gallo, L.A., «Vedere senza credere», in *Note di Pastorale giovanile*, XLV, 2001, n. 5, pp. 30-33.
- Johnson, B.D., «Thomas and marturia: John 20:24-13», in *Proceeding of the Eastern Great Lakes and Middle West Bible Society*, pp. 169-178.
- Lee, D.A., «Partnership in Easter Faith: The rule of Mary Magdalene and Thomas in John 20», in *Journal of the Study of the New Testament*, vol. 17, 1995, n. 58, pp. 37-49.

- Manteufel, T., «The Second Day of Easter, John 20:19-31», in *Concordia Journal*, March, 1985, pp. 63-65.
- Piazzolla, F. «Il binomio verbale πιστεύω/ὁράω nel Vangelo di Giovanni», in *Liber Annuus. Studium Biblicum Franciscanum* 64, 2014, pp. 287-305.
- O'Brien, K.S., «Written that you May Believe, John 20 and Narrative Rhetoric», in *Catholic Biblical Quarterly*, 2005, n. 67, pp. 284-302.
- Tonnelli, R., «Grazie Tommaso» in *Note di pastorale giovanile*, XLVII, 2013, n. 4, pp. 38-43.
- Van der Watt, J.G., «The Cross/Resurrection-Events in the Gospel of John with Special Emphasis on the Confession of Thomas (20:28)», in *Neotestamentica*, 2003, n. 1, Vol. 37, pp. 123-141.

WEB

- Umanesimo Cristiano: *Incontri con Gesù. Gesù incontra l'apostolo Tommaso*. (Data: 09-giugno-2016):
<http://www.umanesimocristiano.org/it/details-articles/incontri-con-ges%C3%B9--ges%C3%B9-incontra-l-apostolo-tommaso/25795954/>
- Decreto di Gelasio. (Data: 23-04-2016)
http://it.cathopedia.org/wiki/Decreto_di_Gelasio
- Cirillo di Gerusalemme (Data: 10-02-2016).
https://it.wikipedia.org/wiki/Cirillo_di_Gerusalemme
- E. Cases, *Tomas llamado el gemelo*. (Data: 24-01-2016).
http://encuentra.com/los_apostoles/san_tomas_apostol13851/
- Pavesi, E., *Lo gnosticismo*. (Data: 03-02-2016).
http://www.alleanzacattolica.org/idis_dpf/voci/g_gnosticismo.htm
- F. Goti, *Valentino il Filosofo Gnostico*, (Data: 10-03-2016):
<http://www.paxpleroma.it/saggi%20di%20filippo%20goti/valentinofilosofo.html>
- La crepa nel muro, *Il Vangelo secondo Tommaso*. (data: 07-05-2016):
<http://crepanelmuro.blogspot.it/2013/11/il-vangelo-secondo-tommaso.html>
- Pavesi, E., *Lo gnosticismo*. (Data: 03-02-16):
http://www.alleanzacattolica.org/idis_dpf/voci/g_gnosticismo.htm

- Zappella, L., *Apocrifi del Nuovo Testamento*. (Data: 05-06-2016):
http://www.google.it/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=4&ved=0ahUKEwiq4LytpDNAhXH1RQKHTHKBHsQFggzMAM&url=http%3A%2F%2Fwww.bicudi.net%2Fpercorsi%2Fapocrifi_nt.pdf&usg=AFQjCNHvIalEIFOdak_BO3t9pqmJafoyA
- Bastia, *Il Vangelo di Tommaso*, (Data: 06-06-2016):
http://digilander.libero.it/Hard_Rain/vangelo_di_tommaso.htm