Alfio Giovanni Cristaudo*

La fede nel Figlio di Dio prima di Nicea: teologia del Logos e prospettive contemporanee a confronto

Il consolidamento della fede nicena, nella forte opposizione all'arianesimo, ha portato ad archiviare definitivamente i precedenti modelli "trinitari", caratterizzati da un accentuato subordinazionismo, nel timore che tali paradigmi potessero mettere in discussione la piena divinità del Figlio e la sua uguaglianza con il Padre. Una di queste dottrine è quella dei "due stadi" del Logos. Il presente articolo, dopo aver illustrato le caratteristiche dell'antico paradigma pre-niceno, mostra alcuni dei vantaggi connessi a un suo adeguato recupero, sottolineando le analogie con alcune istanze della riflessione teologica contemporanea.

The consolidation of the Nicene faith, in the strong opposition to Arianism, led to the definitive dismissal of the previous "Trinitarian" models, characterized by an accentuated subordinationism, in the fear that these paradigms could call into question the full divinity of the Son and his equality with the Father. One of these doctrines is that of the "two stages" of the Logos. This article, after having illustrated the characteristics of the ancient pre-Nicene paradigm, shows some of the advantages connected to its adequate recovery, underlining the analogies with some instances of contemporary theological reflection.

La celebrazione dei 1700 anni dal concilio di Nicea costituisce un'occasione propizia non soltanto per tornare a riflettere sull'oggetto principale da cui dipende l'esistenza stessa della teologia, ovvero il primato di Dio e il mistero del suo Verbo, ma anche per rimettere in campo questioni come il rapporto tra fede e risultati delle scienze storiche, normatività dei pronunciamenti dogmatici e relatività delle categorie linguistiche. La tendenza degli studi contemporanei, giu-

* *Docente di Cristologia e Teologia patristica presso lo Studio Teologico San Paolo di Catania, don.alfio.cristaudo@gmail.com*

stamente ancorati al metodo storico-critico, introducendo una tensione tra ciò che è più originario e ciò che è postumo, rischia di fermarsi a rilevare una sorta di stratigrafia linguistica, dove la concettualizzazione, soprattutto se debitrice dell'ontologia greca, di fatto viene svalutata come sovrapposizione estranea all'originario ritratto del Gesù storico. D'altra parte altrettanto fuorviante sarebbe la pretesa di interpretare, o addirittura di appiattire su una direttrice cronologica immutata, la diversità dei modelli categoriali con cui le antiche conventicole cristiane, nella loro pluralità, hanno compreso l'identità e la missione di Cristo, assumendo come criterio di valutazione definizioni più raffinate e posteriori nel tempo. La teologia, in quanto atto ecclesiale, è un fenomeno ermeneutico, che si propone di narrare l'evento Cristo in modo sempre nuovo e conforme alle esigenze del destinatario dell'annuncio: dunque è proprio alla natura pastorale ed ecclesiale della teologia che deve essere ricondotto il fenomeno della ricomprensione categoriale e linguistica dell'originaria esperienza di fede in Gesù di Nazareth. Del resto l'ermeneutica è intrinseca al mistero divino, dal momento che la manifestazione di Dio avviene mediante una parola, anzi attraverso quella Parola vivente del Padre (il Logos), che è al contempo strumento e oggetto del suo pronunciamento. Come avrebbe intuito l'icastica rappresentazione dello gnostico *Vangelo della Verità*, la predicazione storica del Salvatore altro non è che il prolungamento dell'eterno atto di proferimento del Verbo da parte del Padre (*EvVer.*, ed. Ménard, 31, 9-16). Sulla base di ciò, l'ermeneutica ecclesiale, di cui la scienza teologica è un'espressione, appare come il prolungamento dell'ermeneutica divina eternamente dispiegata dal Figlio/Unigenito/Logos (*Gv* 1,18).

Tornando a Nicea, la soluzione offerta da questo concilio, oltre che differire dalle comprensioni neotestamentarie, non è nemmeno perfettamente congruente con i modelli ecclesiastici antecedenti, tra i quali rientra la cosiddetta teologia del Logos. Ciascuna delle comprensioni di Cristo presenti nel Nuovo Testamento, prese singolarmente, è al contempo giusta e parziale[1]: le condizioni di partenza del soggetto ermeneutico determinano l'esito dell'interpretazione. La stessa costruzione della cristologia classica non si configura come un accrescimento linguistico irreversibile, ma inerisce all'ermeneutica della concreta esperienza ecclesiale

[1] Cf R. Haight, «La Scrittura, norma pluralistica per comprendere la nostra salvezza in Gesù Cristo», in *Concilium* 3 (2008) 18-31.

da cui ciascun modello dipende e, sullo sfondo della rimemorazione giovannea (*Gv* 2,17; 2,22; 12,16; 14,26)[2], risponde a condizioni, problemi e vissuti storicamente circostanziati. Tanto per le comunità cristiane primitive, come pure per il successivo cammino del corpo ecclesiale, sebbene su piani qualitativamente diversi, la comprensione dell'identità di Cristo e la sua attualizzazione nella vita della comunità credente scaturiscono dalla concettualizzazione dell'evento storico fondativo: nell'uomo Gesù di Nazareth, costituito Signore mediante lo Spirito di santificazione dalla risurrezione dei morti (*Rm* 1,4), la cerchia dei discepoli sperimentò la presenza della potenza divina, sicché egli fu riconosciuto come l'inviato di Dio. Che poi l'intima correlazione tra l'azione divina e Gesù sia stata dapprima compresa secondo il modello pneumatico-sapienziale oppure secondo quello più raffinato della preesistenza giovannea[3] o ancora, sotto il controllo del quarto vangelo, secondo i modelli elaborati dalla teologia ecclesiastica, ciò dipende dal reciproco condizionamento (*Wechselbedingtheit*) – per utilizzare una delle categorie impiegate da Ernest Troeltsch – tra il contenuto originario dell'esperienza cristiana e le esplicazioni connesse alla cultura dell'interlocutore, non ultime le strutture sociologiche di Stato, economia e famiglia[4]. Se tale correlazione, sotto l'azione dello Spirito, viene continuamente condotta dalla comunità ecclesiale, intesa come ermeneutica in atto, nulla impedisce che soluzioni categoriali più antiche, nel caso specifico persino anteriori alla fede di Nicea, possano essere riprese in contesti mutati e ricomprese di fronte a problemi nuovi.

In questo senso, il presente contributo si propone di illustrare il modello della teologia del Logos anteriore agli sviluppi niceni e a quelli della teologia dei Cappadoci, per poi passare a evidenziare la continuità tra l'antico modello e alcune delle principali istanze promosse dalla riflessione teologica contemporanea.

---

[2] Cf A.G. Cristaudo, «Giustino e la rimozione dell'anamnesi escatologica: il riassorbimento della *memoria passionis* nel paradigma didascalico del Logos», in *La memoria. Forme e finalità del ricordare nel cristianesimo antico*. XLVIII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 5-7 maggio 2022), Nerbini, Roma 2023, 445.

[3] Sullo sviluppo del modello della preesistenza, cf K.-J. Kuschel, *Generato prima di tutti i secoli? La controversia sull'origine di Cristo*, Queriniana, Brescia 1996 (ed. or. 1990).

[4] Sull'applicazione del comparativismo correlativo di E. Troeltsch allo studio storico-critico delle dottrine teologiche, cf C. Theobald, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, II, EDB, Bologna 2009 (ed. or. 2007), 495-501.

1. La preesistenza del Logos nel Vangelo di Giovanni

La concezione della preesistenza personale del Figlio Unigenito di Dio raggiunse con l'autore del quarto Vangelo una delle espressioni più mature[5]. L'intero impianto della narrazione giovannea non soltanto presuppone la preesistenza del Figlio di Dio, ma insiste sull'intimità tra il Padre e il Figlio, prevalentemente ritratta secondo il registro giudaico dell'accordo di volontà (*Gv* 5,19; 10,30). Nonostante ciò, il quarto Vangelo non è esente dagli influssi delle categorie ontologiche. Basterebbe richiamare qualche esempio: di fronte allo sconcerto dei Giudei, Gesù, ricorrendo alla formula della teofania divina, con un evidente aggancio a *Es* 3,14, inarca la propria esistenza in una fase anteriore all'esistenza storica di Abramo (*Gv* 8,58); in prossimità degli eventi della passione, Gesù conclude la grande preghiera sacerdotale chiedendo al Padre di essere glorificato con la stessa gloria di cui era in possesso presso di Lui prima ancora che il mondo cominciasse a esistere (*Gv* 17,5). Il Figlio osserva la volontà del Padre e, a differenza dei Giudei, possiede la vera conoscenza di Dio perché è venuto direttamente da Lui (*Gv* 8,54-55). I titoli di via, verità e vita insistono sulla mediazione esclusiva di Cristo: nessuno può giungere al Padre se non per mezzo di lui (*Gv* 14,6); infatti, avendo dimorato nel grembo del Padre, soltanto l'Unigenito è in grado di mediare la vera conoscenza del volto di Dio (*Gv* 1,18).

Prendendo a modello la prosopopea della sapienza veterotestamentaria, il prologo ritrae la condizione preesistente del Figlio Unigenito: nei versetti iniziali il termine Logos compare nella funzione di titolo personale del Figlio di Dio (uso peraltro anticipato da *1Gv* 1,1 e *Ap* 19,13). Il Logos esiste fin da prima della creazione del mondo, tutto è stato creato per mezzo di lui (*Gv* 1,3); egli è numericamente distinto da Dio, ma è al contempo definito Dio, sebbene il sostantivo "Dio", riferito al Logos, non sia introdotto dall'articolo (καὶ θεὸς ἦν ὁ Λόγος), mentre nel versetto precedente il termine θεός (stavolta identificato con il Padre) viene preceduto dall'articolo (πρὸς τὸν θεόν)[6]. In ogni caso, la condizione divina

[5] Sulla persistenza del modello sapienziale nel prologo del quarto vangelo, cf G. Lettieri, «*Fiat Verbum*, *fiat Lux*. Il Prologo Giovanneo come ritrattazione protologica del battesimo di Gesù e presentazione dell'incarnazione al Giordano», in S. Lavecchia (ed.), *Immagini della luce. Dimensioni di una metafora assoluta*, Mimesis, Milano-Udine 2019, 123-249.

[6] Cf. R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*, I, Paideia, Brescia 1973 (ed. or. 1965), 291-373; R. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Cittadella, Assisi 2010[2] (ed. or. 1966-1970), 4-6; X. Léon-Dufour, *Lettura dell'evangelo secondo Giovanni*, San Paolo, Cinisello Balsa-

del Figlio, pur subalterna al Padre, qualificato come più grande di lui (*Gv* 14,28), non è per nulla equiparabile alla figliolanza adottiva delle creature rigenerate mediante il battesimo (*Gv* 1,12-13; *1Gv* 3,1), né risulta assimilabile alla condizione divina da essi conseguita (*Gv* 10,34-36): infatti è proprio il titolo di Unigenito a differenziare la singolarità del Figlio di Dio dalla condizione creaturale degli eletti, ai quali, sulla scorta del *Sal* 82,6, viene appropriato il nome di "dèi". La manifestazione graduale del Logos nel cosmo e nella storia culmina nell'affermazione della sua incarnazione (*Gv* 1,14). Sarebbe scorretto – a differenza di quanto riteneva R. Bultmann – rileggere nel prologo la presenza in filigrana del mito gnostico del Redentore Redento[7], che al contrario, in quanto prodotto della mentalità gnostica, si inquadra meglio come un effetto incontrollato dell'incontro tra il quarto Vangelo e l'ontologia greca[8]. Più che debitore del modello gnostico, lo schema della teologia giovannea, nella sua triade di discesa, azione storica e ascesa, risente della rappresentazione veterotestamentaria dell'azione efficace della parola di Dio (si veda per esempio il passo di *Is* 55,10), rifusa insieme al modello della sapienza ipostatizzata[9]. Tuttavia il Vangelo di Giovanni, pur ribadendo la condizione della preesistenza del Logos, lasciava aperta la questione sull'origine del Figlio Unigenito: il prologo aveva affermato l'esistenza del Logos "in principio" (ἐν ἀρχῇ), ma senza chiarire il valore temporale di questa locuzione e, forse nel timore di scadere in rappresentazioni mitologiche, senza avanzare alcun tentativo di rappresentazione del rapporto di derivazione del Figlio dal Padre. Questi punti rimasti aperti sarebbero stati affrontati sul terreno delle comunità cristiane di cultura ellenica.

Resta il fatto che il quarto Vangelo consegnò alle future generazioni cristiane una prima forma di rappresentazione esperienziale della rivelazione di Dio in chiave trinitaria: Dio, che è amore, ha inviato il Figlio Unigenito nel mondo perché il mondo fosse salvato per mezzo di lui (*Gv*

---

mo 1990 (ed. or. 1988-1996), 63-143; J. Zumstein, *Il Vangelo secondo Giovanni*, I, Claudiana, Torino 2017 (ed. or. 2016), 75-81.

[7] Cf R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968², 5; Id., *Teologia del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1985 (ed. or. 1977), 395.

[8] Cf M. Simonetti, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1994, 101-140; G. Lettieri, *Deus patiens. L'essenza cristologica dello gnosticismo*, Castelvecchi, Roma 1996, 64; Id., «Della patologia del pensiero: note su Plotino e gli gnostici», in P. Vitellaro Zuccarello (ed.), *Gnosi. Nostalgia della luce*, Mimesis, Milano-Udine 2012, 43.

[9] A.G. Cristaudo, *Giustino e la protortodossia giovannea. Il superamento della cristologia pneumatica e la nascita della teologia del Logos*, Nerbini, Roma 2023, 25-36.

3,16-17); dopo la risurrezione, una volta tornato presso Dio (*Gv* 20,17), il Figlio invierà un altro Paraclito, lo Spirito di verità che procede dal Padre, perché rimanga ininterrottamente con i discepoli, perpetuando la presenza di Cristo nel mondo (*Gv* 14,16-17; 15,26-27; 16,12-15)[10]. Questi elementi, in forme più o meno allargate, coincideranno con i principali contenuti delle primitive *regole di fede*[11].

2. L'eredità giovannea tra gnostici valentiniani e apologisti: indagini speculative sulla preesistenza del Logos

Il mito gnostico valentiniano rappresenta uno dei primi tentativi di elaborazione sistematica di teologia trinitaria[12]. Tra i dati più significativi trasmessi dalla *Grande Notizia*, che riporta il sistema dello gnostico Tolomeo, discepolo di Valentino, emerge la rappresentazione dell'incursione della temporalità nell'eterna immobilità di Dio: l'Abisso era solo fin dai tempi infiniti. A un certo punto, quindi non eternamente, subentrò in Lui il pensiero di emanare il Principio di tutte le cose, coincidente con il Figlio, il quale, tra le sue molteplici funzioni attanziali, ipostatizzate nella scala degradante degli Eoni, viene rappresentato attraverso i due principali titoli giovannei di Unigenito e di Logos. In quanto Unigenito, il Figlio, l'unico in grado di comprendere la grandezza del Padre, è rivolto verso Dio; invece, in quanto Logos, è orientato al di fuori di Dio e, come tale, funge da principio della creazione nonché della dilatazione della sostanza pneumatica (Iren., *haer*. I,1)[13]. Il *Vangelo di Verità*, un testo omiletico di carattere essoterico, forse attribuibile alla mano dello stesso Valentino[14], ritrae la fuoriuscita del Logos dalla sostanza pleromatica, in

[10] Cf. G. Ferraro, *Lo Spirito e Cristo nel vangelo di Giovanni*, Paideia, Brescia 1984, 200-204.

[11] Cf J.N.D. Kelly, *I simboli di fede della Chiesa antica. Nascita, evoluzione, uso del Credo*, EDB, Bologna 2009 (ed. or. 1972), 44-141; V. Grossi, *Linee di ecclesiologia patristica. Il formarsi della coscienza di "Chiesa" nei primi sette secoli*, Borla, Roma 2014, 18-21; A.G. Cristaudo, *Giustino e la protortodossia giovannea,* 321-328.

[12] Cf A.G. Cristaudo, «Dio è Padre e Madre? La proiezione della bipolarità dei generi nel principio divino secondo la teologia barbelognostica e valentiniana», in *Paradigmi del maschile e femminile nel cristianesimo antico*. XLVII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 9-11 maggio 2019), Nerbini, Roma 2020, 190-193.

[13] Cf A. Orbe, *La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, I, Piemme, Casale Monferrato 1995 (ed. or. 1987), 23-135.

[14] Cf R.M. Grant, *Gnosticismo e cristianesimo primitivo*, il Mulino, Bologna 1976 (ed. or. 1966[2]), 140-146; S. Pétrement, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Cerf, Paris 1984, 512-513; E. Thomassen, *The Spiritual Seed. The Church of the "Valentinians"*, Brill, Leiden-Boston 2006,

cui era immanente nel pensiero o intelletto del Padre: tale emanazione è subordinata alla volontà di recare la conoscenza salvifica a quanti giacciono nell'ignoranza (*EvVer.*, ed. Ménard, 16, 31-35). Anche in quest'ultimo caso, la natura comunicativa della parola determina la collocazione del Logos in una posizione estroversa e speculare rispetto all'intelletto/pensiero del Padre, quasi a riprodurre, su un piano trascendente, la tensione stoica tra dilatazione e immanenza.

I cosiddetti apologisti del II e III secolo, termine con cui si designano alcuni esponenti intellettualmente più elevati della Grande Chiesa, attivi in ambito linguistico sia greco che latino, polemizzarono non soltanto contro il paganesimo e il giudaismo, ma anche contro le varie conventicole gnostiche, sicché la contrapposizione concettuale, come spesso accade nei contesti polemici, finì per risolversi in assimilazione. Tanto le cerchie degli gnostici valentiniani quanto quelle degli apologisti, entrambe organizzate alla stregua di conventicole filosofiche, furono accomunate dall'accettazione del *Vangelo di Giovanni* (testo che, almeno fino alla metà del II sec., non era stato ancora unanimemente recepito nella comunità cristiana di Roma in accordo con i presbiteri né doveva esserlo in quelle comunità caratterizzate dalla persistenza di prassi e costumi giudaizzanti), oltre che dal comune retroterra culturale platonico. Valentino, Tolomeo, Eracleone e altri ancora, come pionieri dell'indagine teologica, avviarono i primi tentativi di elaborazione sistematica della fede, fornendo agli avversari, pur nella contrapposizione, i modelli categoriali per la ricomprensione dei contenuti essenziali delle regole di fede[15]. Pertanto è dall'osmosi di gnosticismo e apologetica che dipende in larga misura la nascita della cosiddetta teologia del Logos (*Logostheologie*), la quale, tanto nelle forme pioneristiche del valentinismo quanto negli esiti della protortodossia, appare come il risultato della rilettura del prologo del *Vangelo di Giovanni* attraverso il filtro delle categorie medioplatoniche.

Nel modello della teologia del Logos, il principio divino, sebbene configurato come soggetto personale, viene inteso come assolutamente trascendente e alieno da qualsiasi relazione diretta con la materia o con le altre creature, persino con quelle razionali. Dall'assunzione del dato

263-268; Id., «Évangile de la vérité. Notice», in *Écrits gnostiques. La bibliothéque de Nag Hammadi*, a cura di J. P. Mahé e P. H. Poirier, Gallimard, Paris 2007, 45-46.

[15] Cf M. Simonetti, *Il Vangelo e la storia. Il cristianesimo antico (secoli I-IV)*, Carrocci, Roma 2012, 50-52.

della concezione medioplatonica di Dio seguiva la necessità di colmare il divario tra ineffabilità divina e mondo creaturale attraverso l'introduzione di un mediatore cosmico: in questo modo il principio agente della cosmologia medioplatonica viene fatto coincidere con il Logos Unigenito del quarto Vangelo. In tale visione, fondamentalmente cristocentrica, il Logos riveste una funzione totalizzante e subordinata: il Logos infatti non soltanto è riconosciuto come artefice della creazione, ma continua a governare il mondo; inoltre egli condusse il popolo di Israele, apparendo ai patriarchi e parlando ai profeti, ha fondato la Chiesa, ha effuso lo Spirito e giudicherà il mondo alla fine dei tempi[16].

Questa struttura cosmologica, con accentuazioni differenti, viene presupposta nei modelli teologici elaborati dai vari apologisti[17]. Giustino, filosofo e martire, spiega che il Padre, poiché dimora nelle altezze dei cieli, non ha mai parlato direttamente con nessuno (*dial*. 56,1), né mai, a motivo della sua assoluta trascendenza, avrebbe potuto abbandonare le regioni celesti per farsi vedere dagli uomini (*dial*. 60,1). Ancora più esplicitamente il modello medioplatonico dell'ineffabilità di Dio, insieme a quello della mediazione tangibile del suo Logos, viene riproposto da Novaziano su base scritturistica: il *Vangelo di Giovanni* afferma che nessuno ha mai visto Dio (*Gv* 1,18); dunque Dio non può essere visto, perché ineffabile. Eppure la stessa Scrittura afferma che Dio apparve ad Abramo (*Gen* 12,7), dunque Dio può essere visto. Poiché la Scrittura non può mentire, Novaziano conclude dicendo che Dio può essere visto, ma non il Padre, che è ineffabile, bensì il Figlio, che è immagine del Dio invisibile (*Col* 1,15). Alla luce del criterio esegetico della mediazione visibile dell'Unigenito, i teologi del Logos risolvono tutte le epifanie veterotestamentarie in Logofanie: per esempio, l'esegesi pre-nicena rilegge nei tre ignoti personaggi apparsi ad Abramo presso le querce di Mamre (*Gen* 18) la presenza del Logos accompagnato da due angeli. Non era il Padre a essere visto, ad apparire ai patriarchi o a parlare ai profeti, ma il suo Logos, il quale, già prima dell'incarnazione, era solito scendere sulla terra per educare progressivamente la fragilità del genere umano alla vi-

[16] Cf M. Simonetti – E. Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, Piemme, Casale Monferrato 1999, 70-71; E. Prinzivalli – M. Simonetti, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*, Morcelliana, Brescia 2012[2], 54-55.

[17] Cf M. Simonetti, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Augustinianum, Roma 1993, 71-107; R. Ronzani, *Gesù Figlio di Dio. Elementi di cristologia patristica (secoli I-III)*, Nerbini, Roma 2021, 51-94.

sione di Dio (*trin*. 18,100). In altri termini, la manifestazione tangibile del Logos, subordinato al Padre proprio in quanto mediatore tra Dio e gli uomini (*1 Tm* 2,5), riassume su di sé ogni possibile rapporto tra la trascendenza divina e l'ordine della creaturalità sensibile: senza la mediazione del Logos, Dio resterebbe invisibile, sconfinato, ineffabile e incomprensibile. Molto suggestivamente, Clemente Alessandrino definisce il Logos come la "delimitazione" (περιγραφή) non solo visibile (a partire dell'incarnazione), ma anche invisibile (in quanto "immagine") dell'ineffabilità divina (*exc*. *Thdot*. 19,1-4; *q.d.s*. 37,1-2). A differenza di quanto suggerisce Jean Daniélou[18], quella della delimitazione non si lascia interpretare semplicemente come una categoria linguistica alternativa per esprimere il concetto di persona; piuttosto tale concetto, da leggere in coppia con quello non esplicitato di illimitatezza, rimanda ancora una volta alla mediazione subordinata, imprescindibile e tangibile del Logos, in assenza del quale Dio resterebbe avvolto nella sua impenetrabilità.

I primi modelli teologici elaborati dagli apologisti, sulla scia delle speculazioni gnostiche, tentarono una soluzione al problema eluso dal Vangelo di Giovanni, quello cioè del modo in cui il Figlio Unigenito derivò dal Padre. La soluzione si mostrava intrinseca al medesimo uso del termine Logos nella funzione di titolo personale di Cristo e, come tale, fu desunta dalle prime forme di riflessione sulla filosofia del linguaggio: se infatti il Figlio Unigenito era configurato come Parola, l'emissione di tale Parola non poteva che provenire direttamente dalla bocca di Dio. Così il modello di *Sir* 24,3, in cui la Sapienza ipostatizzata afferma di essere fuoriuscita dalla bocca dell'Altissimo, si incrociava con la coppia categoriale di λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός (rispettivamente "parola immanente" e "parola proferita"), espressioni elaborate nel contesto del dibattito tra stoici e accademici sul problema della razionalità degli animali.

Il giudeo Filone di Alessandria, per quanto ci consta, fu il primo a far slittare l'uso della coppia dall'ambito antropologico a quello della rappresentazione divina (*Mos*. II,127). L'applicazione della coppia categoriale al mistero della generazione del Figlio Unigenito, che però nella maggioranza degli scrittori cristiani antichi viene riecheggiata in espres-

[18] Cf J. Daniélou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, EDB, Bologna 1975 (ed. or. 1961), 431-432.

sioni linguistiche similari[19], ebbe per conseguenza la distinzione di un doppio stadio del Logos, uno anteriore e l'altro successivo all'emissione, sancendo, per certi versi, l'idea di un decorso temporale in Dio, qualitativamente diverso dalla mobilità del tempo cosmico, stando almeno alla definizione che di esso dà Platone in *Ti*. 37d[20]. Si tenga presente però che Teofilo di Antiochia fu l'unico tra gli apologisti a ricorrere in modo esplicito alla suddetta coppia categoriale (*Autol*. II,22). Analogamente al modello della teologia valentiniana, gli apologisti intendevano l'emissione del Logos come immediata conseguenza dell'intervento di una nuova disposizione nella mente di Dio. In un passo di controversa interpretazione[21], Giustino sembra far dipendere l'emissione del Logos dalla volontà divina di avviare l'opera della creazione, spiegando che Dio creò il mondo mediante il Logos, dopo averlo concepito nella sua mente (*I apol*. 64,5). In questo modo i teologi del Logos, alla stregua di quanto si legge chiaramente in Teofilo, tendevano ad affermare che il Figlio di Dio fu generato in un determinato momento della vita divina, quindi non *ab aeterno*, ma soltanto *ante tempus*, cioè a partire dal momento in cui subentrò in Dio la volontà di creare il mondo.

Taziano, discepolo di Giustino, precisa che in principio Dio era solo e che la potenza del Logos era in Lui (*orat*. 5,1). A un certo punto, per una nuova disposizione della volontà divina, il Logos fu emesso dal Padre come sua opera primogenita, senza però che il Padre fosse privato della sua facoltà (*orat*. 5,2-4). L'intima unità tra Padre e Figlio non viene ancora spiegata mediante la categoria di unità della sostanza. Se Giustino parla del Figlio come di un altro Dio rispetto al Padre, distinto sì per numero, ma non quanto all'accordo della volontà (*dial*. 56,11), Atenagora, che, come Ireneo, presenta uno dei modelli più unitivi, spiega che il Figlio di Dio è la medesima mente (νοῦς) e il medesimo logos del Pa-

[19] Per esempio, tra le coppie complementari utilizzate da Giustino, ricorrono i participi συνών e γεννώμενος (*II apol*. 6[5],3), mentre Atenagora impiega la locuzione ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ (*leg*. X,2); tuttavia Demetrius Christ Trakatellis nega la corrispondenza semantica di simili espressioni con la coppia categoriale di λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός. Cf. D.C. Trakatellis, *The pre-existence of Christ in the writings of Justin Martyr*, Scholars Press, Missoula 1976, 25-27.

[20] Cf A. Cristaudo, «Il divenire di Dio e della storia: il ruolo del tempo nella riflessione di Giustino», in *Tempo di Dio, tempo dell'uomo*. XLVI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 10-12 maggio 2018), Nerbini, Roma 2019, 269-272.

[21] Cf. D. Minnis-P. Parvis, *Introduction*, in *Justin, Philosopher and Martyr, Apologies*, edd. D. Minnis-P. Parvis, Oxford University Press, Oxford-New York 2009, 62-65; J. Ulrich, *Justin Apologien*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2019, 91, nota 367.

dre, sicché, al momento della generazione, il Logos venne esteriorizzato, passando dall'idea all'atto (*leg*. 10,2).

Nel contesto della polemica contro gli gnostici, Clemente di Alessandria, recependo alcuni elementi del sistema gnostico valentiniano, ricorre all'immagine della gestazione per spiegare l'atto della generazione del Logos. Sulla scorta di *Gv* 1,18, egli evidenzia la persistenza del volto polare di Padre e Madre nella natura di Dio, con la differenza che la categoria maschile di paternità è ricondotta alla sua ineffabilità, mentre il dato della maternità divina viene fatto dipendere dall'innescamento della passione d'amore. Dio infatti, gravido di amore, si effeminò, partorendo il Logos (*q.d.s.* 37,1-2): lo sviluppo di tale metafora era già implicito nel prologo giovanneo (*Gv* 1,18), dove l'evangelista aveva alluso al mistero della gestazione divina, ritraendo la permanenza del Logos nel grembo del Padre (εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός). Se da una parte la riconduzione della paternità all'ineffabilità sembrerebbe deporre a favore della concezione che identifica la trascendenza asessuata con la superiorità virile, nondimeno la proiezione su Dio della passione d'amore, che presuppone la concezione della fragilità muliebre, costituisce un indicatore per la collocazione della personalità divina al di là del maschile e del femminile, pur esprimendosi attraverso la fenomenologia categoriale di entrambi i generi. L'asessualità del Logos consegue la determinazione sessuale nell'incarnazione, allorché l'intermediario cosmico raggiunse l'atto del perfezionamento filiale: forse per raggirare le accuse dei monarchiani, i quali rimproveravano ai teologi del Logos di aver introdotto un secondo Dio accanto al Padre, Ippolito, autore orientale le cui coordinate sono difficilmente collocabili, non riferisce mai il titolo di Figlio al Logos in quanto tale, cioè prima dell'incarnazione: piuttosto il Logos diviene Figlio perfetto (τέλειος) soltanto in quanto incarnato (*Noet*. 15,7)[22]. Il conseguimento dello stato di compiuta figliolanza del Logos a partire dall'incarnazione implica l'effettiva assunzione di un'identità sessuale, quella maschile, che soltanto in modo traslato potrebbe essere predicata della natura divina. D'altra parte, in continuità con la tradizione pitagorica, alcuni sistemi medioplatonici presentavano l'associazione tra realtà di secondo livello e genere maschile: per esempio, nella cosmologia di Eudoro (fr. 5), il secondo Uno, in quanto principio delimitatore rispetto all'i-

[22] Cf M. Simonetti, «Prospettive escatologiche della cristologia di Ippolito», in Id., *Studi di cristologia postnicena*, Augustinianum, Roma 2006, 20-22.

neffabilità del primo Uno, viene configurato come ordinato, delimitato, conosciuto, maschio (ἄρρην), dispari, destro e luce, in opposizione alla Diade indeterminata qualificata come femmina (θῆλυς)[23]. Pertanto è difficile ipotizzare che i teologi del Logos percepissero l'identità dell'Unigenito prima dell'incarnazione come asessuata, sebbene, a rigor di termini, la natura trascendente fosse effettivamente indistinta: la delimitazione mediatrice dell'ineffabilità di Dio si colloca sul piano della tangibilità e quindi della parzialità. Se l'autore del prologo del quarto vangelo, aduso al modello della prosopopea della sapienza veterotestamentaria, aveva già sostituito il tradizionale termine di genere femminile (σοφία) con uno di genere maschile (λόγος), forse indotto, oltre che da ragioni propagandistiche, anche dalla trasposizione dell'identità sessuata di Gesù di Nazareth al soggetto preesistente, tuttavia, stando almeno agli indizi forniti da alcuni scrittori cristiani antichi, il Logos non potrebbe che attrarre, già prima di farsi uomo, la ventura identità maschile dell'Incarnato. A tal proposito, l'iconografia cristiana antica presenta un'interessante interpretazione del tema della creazione, esemplata sul modello classico della creazione degli uomini per mano di Prometeo: per esempio, si veda il sarcofago nella chiesa di San Pietro a Campovalano di Campli. Il significato di questo tema iconografico risulta sufficientemente decodificato dalle fonti letterarie: in particolare, Tertulliano spiega che Dio plasmò l'uomo dal fango della terra, avendo già in mente la forma della futura umanità di Cristo (*res*., VI,3-4).

L'identificazione del Logos con l'intermediario medioplatonico implicò l'attrazione dell'Unigenito all'impianto metafisico del protocosmo ideale, la cui presenza era stata riletta da A. Aall persino nella spezzatura ὃ γέγονεν di *Gv* 1,3, interpretando il sintagma nella funzione logica di soggetto del versetto successivo[24]. Lungo questa direzione, l'anonimo romano conosciuto dagli studiosi moderni con il nome di autore dell'*Elenchos* (o Pseudo-Ippolito)[25], spiega che Dio, dopo averlo concepito nella

[23] Cf C. Mazzarelli, «Raccolta e interpretazione delle testimonianze e dei frammenti del medioplatonico Eudoro di Alessandria. Parte prima: testo e traduzione delle testimonianze e dei frammenti sicuri», in *Rivista di Filosofia neo-scolastica* 77 (1985) 197-209; J. Dillon, *I Medioplatonici. Uno studio sul platonismo (80 a.C. -220 d.C.)*, Vita e Pensiero, Milano 2010 (ed. or. 1977), 166; S. Lilla, *Introduzione al Medio platonismo*, Augustinianum, Roma 1992, 10.

[24] Cf A. All, *Der Logos. Geschichte seiner Entwickelung in der griechischen Philosophie. Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie*, II, Leipzig 1899 (rist. an. Frankfurt 1968), 135.

[25] Per la questione delle due o addirittura tre entità storico-letterarie in cui la critica moderna

Sua mente, generò il Logos come contenitore delle sue Idee, destinate a fungere da modelli nell'opera della creazione (*haer*. X,33,1-2), sicché, presupponendo l'assimilazione di *Gv* 1,1 a *Pr* 8,22, Teofilo di Antiochia può affermare che il Logos è definito anche Principio (ἀρχή), perché tutto è stato creato per mezzo di lui (*Autol*. II,10).

Tertulliano, che si distingue tra gli scrittori cristiani pre-niceni per chiarezza espositiva e completezza nelle distinzioni, arriva a menzionare tre diversi stadi del Logos: differenziandosi dal modello tradizionale, l'autore africano scrive che Dio, prima della creazione del mondo, non era solo, perché in Lui era presente la ragione (*ratio*); successivamente la facoltà intellettiva di Dio, mediante il dialogo interiore, divenne discorso mentale (*sermo*), per poi essere ulteriormente esteriorizzata come *Verbum* sussistente (*prax*. 5).

Una svolta significativa nel paradigma della teologia del Logos fu apportata da Origene con l'introduzione del concetto di generazione eterna. Partendo dalla concezione ellenica dell'immutabilità divina, Origene respinge l'idea del doppio stadio del Logos perché, in tal caso, bisognerebbe ammettere un mutamento in Dio, la qual cosa si rivelerebbe assurda in quanto equivarrebbe ad affermare che Dio o non abbia voluto oppure non abbia potuto emettere il Logos prima del tempo in cui fu effettivamente generato: al contrario non è mai esistito un tempo in cui Dio non fosse contemporaneamente Padre del Figlio Unigenito (*princ*. I,2,2). Origene dunque, diversamente dai primi apologisti, ritiene che il Figlio sia stato generato da Dio eternamente (*ab aeterno*), non in un determinato momento (*ante tempus*), e che la generazione del Figlio abbia nel Padre un fondamento ontologico (*Gv* 14,28), ma non cronologico.

Al paradigma classico della teologia del Logos potevano essere annessi almeno altri due sviluppi. Giustino e Clemente di Alessandria propongono una visione liberale dell'azione del Logos, estesa anche ai popoli non circoscritti ai confini dell'economia del popolo giudaico. In questo senso, il riconoscimento di un'illuminazione del Logos su ogni uomo, distinta dalla conduzione pedagogica dell'antico Israele, costituisce, ancora una volta, uno sviluppo della teologia del prologo giovanneo (*Gv* 1,9-11). Giustino, configurando il Figlio di Dio come Logos semina-

---

ha decostruito la figura di Ippolito (lo scrittore orientale Ippolito, l'anonimo autore romano dell'*Elenchos* e l'omonimo presbitero e martire romano), cf M. Simonetti, «Introduzione», in Ippolito, *Contro Noeto*, a cura di Manlio Simonetti, EDB, Bologna 2000, 70-139.

tore (Λόγος σπερματικός), distingue da quest'ultimo il seme del Logos (σπέρμα τοῦ Λόγου), corrispondente alla facoltà razionale individuale, o i semi della verità (σπέρματα ἀληθείας), riscontrabili negli insegnamenti buoni, ma parziali, dei filosofi e dei poeti pagani[26]. Gli uomini che perciò si lasciano guidare dalla conoscenza del Logos seminatore possono conseguire una condotta etica irreprensibile, alla stregua di intellettuali pagani come Socrate, Eraclito o Musonio (*I apol.* 46,3; *II apol.* 7[8]1)[27]. Sulla base di ciò, Giustino arriva ad affermare che quanto di buono fu detto tra i pagani, in realtà appartiene agli stessi cristiani (*II apol.* 13,3-4). Inoltre, già a partire dal I sec., la cosmologia medioplatonica, soprattutto negli ambienti orientali, cominciava a fare da supporto all'ideologia imperiale romana: il monarca, analogamente alla posizione del Logos rispetto al principio supremo, è riconosciuto come espressione del governo di Dio sul cosmo[28].

3. Un paradigma ermeneutico mutato: la svolta di Nicea

Il paradigma della teologia del Logos, dapprima elaborato al livello di modello concettuale, legato a conventicole minoritarie, e poi gradualmente elevato a misura generalizzata dell'ortodossia, nasceva dall'inculturazione dell'esperienza di fede sancita dal quarto Vangelo nel mondo culturale greco-romano. Tale modello, divenuto prevalente per circa due secoli, entrò in crisi all'inizio del IV sec. con la predicazione di Ario. Come ha efficacemente mostrato Manlio Simonetti, l'insegnamento di Ario, più che dipendere dal monarchianismo adozionista di Paolo di Samosata, si spiega meglio sul solco della tradizione origeniana delle tre ipostasi e pertanto nasce dalla radicalizzazione della teologia del Logos[29]. Portando infatti alle estreme conseguenze il subordinazionismo del modello tradizionale, Ario elimina la dottrina del doppio stadio del Logos, sostenendo la creazione del Figlio dal nulla in vista della creazione del mondo. Il Figlio, per quanto qualitativamente superiore a ogni altra realtà creata e in questo senso "divino" (così veniva resa ragione del "Dio" senza articolo presente in *Gv* 1,1), resta comunque una creatura, la cui

[26] Cf A.G. Cristaudo, *Giustino e la protortodossia giovannea*, 403-427.

[27] Cf *ib.*, 454-473.

[28] Cf G. Zecchini, *Il pensiero politico romano. Dall'età arcaica alla tarda antichità*, Carocci, Roma 2018², 2022, 96-97.

[29] Cf M. Simonetti, *Studi di cristologia postnicena*, Augustinianum, Roma 2006, 54-57.

esistenza ha un inizio cronologico, sebbene anteriore al tempo cosmico.

Il simbolo del concilio di Nicea del 325[30], frutto della rielaborazione di un Credo antecedente di cui non è possibile stabilire con esattezza la provenienza[31], replicava alla dottrina di Ario mediante l'inserimento, forse per volontà dello stesso Costantino, del controverso "consustanziale" (ὁμοούσιος), termine altamente equivoco perché correlato alla polivalenza del concetto di "sostanza" (οὐσία)[32]. Secondo E. Peterson, in una fase successiva a quella del concilio, Costantino e, dopo di lui, il figlio Costanzo II avrebbero guardato all'antico paradigma della teologia del Logos, meglio conservato dal subordinazionismo ariano, come a un ottimo alleato per supportare l'autocrazia imperiale[33].

Senza entrare in merito alla questione delle potenziali derive sabelliane annesse al concetto niceno di consustanzialità[34], ciò che importa rilevare in questa sede è l'affermazione della piena compartecipazione del Figlio alla divinità del Padre, che il concilio professa adottando implicitamente il modello della generazione eterna elaborato da Origene. Ma l'uso della nuova categoria di consustanzialità, necessaria per contrastare la riduzione creaturale del Figlio sostenuta da Ario, avrebbe comportato, come effetto inaspettato, la dissoluzione della teologia del Logos. L'affermazione della perfetta uguaglianza di natura tra Padre e Figlio, estesa da Atanasio anche allo Spirito Santo (*tom*. 3; *ep. Serap*. I,31,1-2) e recepita successivamente dal concilio di Costantinopoli del 381 attraverso la mediazione della riflessione dei Cappadoci, ebbe per conseguenza l'annullamento della posizione subordinata del Logos[35].

Rispetto agli sviluppi della teologia nicena, Atanasio rigetta la dottrina del doppio stadio come inadeguata (PG 25,201): infatti, essendo assolutamente semplice, in Dio non c'è emissione né mutazione (*decr*. 11,4). Sulla medesima linea si attesta la *Professio fidei* del concilio di Sir-

[30] Per una proposta di revisione di diversi dati storiografici tradizionali connessi agli antefatti e allo svolgimento del concilio di Nicea, si veda H. Pietras, *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2021.

[31] Cf J.N.D. Kelly, *I simboli di fede della Chiesa antica*, 290-293.

[32] Cf M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Augustinianum, Roma 1975, 89.

[33] Cf E. Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia 1983 (ed. or. 1935), 31-42.

[34] Cf M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, 94.

[35] Cf A. Cristaudo, «Introduzione», in *Abramo alle querce di Mamre. L'interpretazione di Gen 18,1-15*, a cura di Alfio Cristaudo, Nerbini, Firenze 2020, 17; 20.

mio del 351, che condanna esplicitamente come eretico l'uso della coppia categoriale di λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός (Mansi III,257). Dunque, se Atanasio recuperava il dato della manifestazione diretta di Dio ai patriarchi (*decr*. 7,3), imprimendo uno scossone all'impianto tradizionale dell'esegesi logofanica, Agostino portava a compimento le conseguenze della dissoluzione della teologia del Logos, elaborando un modello trinitario teocentrico, dove la mediazione del Verbo, caduto il presupposto della subordinazione, veniva ricondotta al livello della missione visibile dell'Incarnato (*en*. *Ps*. 44,19). Sintomo del mutato registro ermeneutico può essere considerata la nuova interpretazione dell'episodio di Abramo alle querce di Mamre[36]. Poiché Agostino respinge i principali presupposti della teologia del Logos, ovvero l'impossibilità della manifestazione diretta del Dio supremo e la conseguente necessità della mediazione invisibile del Logos, i tre ignoti personaggi apparsi ad Abramo vengono interpretati come manifestazione dell'unico Dio, cioè dell'unica essenza o sostanza divina, pur nella trinità delle persone (*trin*. II,10,19; 11,20-21; 18,35).

Il modello trinitario della consustanzialità, insistendo sulla perfetta uguaglianza delle tre persone divine, finì per trascurare l'intrinseco legame che unisce la missione visibile del Logos alla sua subordinazione. Di fatto l'incarnazione del Logos, ancora nella teologia origeniana, trovava fondamento nell'eterna processione del Figlio Unigenito dal Padre[37]. Al contrario, nell'Occidente medievale, con i tardi eredi di Agostino, il modello della perfetta consustanzialità di Padre, Figlio e Spirito Santo avrebbe dato adito all'idea del concilio divino. Stando così le cose, Bernardo di Chiaravalle poteva persino chiedersi perché si fosse incarnato il Figlio e non il Padre o lo Spirito Santo. La risposta di Bernardo ravvisa la soluzione del problema nel pericolo di una confusione di linguaggio: l'ipotetica incarnazione del Padre o dello Spirito Santo avrebbe comportato una pluralità di figli, poiché al Figlio di Dio si sarebbe dovuto aggiungere anche un ulteriore soggetto divino incarnato con il titolo di figlio dell'uomo[38]. Non a caso è in questa fase che la mancata percezione della

[36] Cf J.-L. Maier, *Les missions divines selon Saint Augustin*, Editions Universitaires, Fribourg 1960, 103-121.

[37] Cf G. Aeby, *Les missions divines de Saint Justin à Origène*, Editions Universitaires, Fribourg 1958, 146-164.

[38] Cf S. Bernardo di Chiaravalle, *Nell'annunciazione del Signore. Sermone II,2*, in Id., *Sermoni per le feste della Madonna*, a cura di Giorgio Picasso e Luigi Scanu, Paoline, Milano 1990, 159-160.

funzione mediatrice e subordinata del Figlio di Dio cominciò a essere gradualmente colmata dall'enfatizzazione della mediazione di Maria.

4. Attualità della cristologia pre-nicena? Reviviscenze della teologia del Logos a confronto con la riflessione contemporanea

Lo schema della teologia del Logos, nato dalla rilettura del prologo del Vangelo di Giovanni in chiave medioplatonica, offre interessanti piste di confronto con alcune espressioni della riflessione teologica contemporanea. In particolare il dato medioplatonico dall'assoluta trascendenza di Dio, con una certa analogia, si ricongiunge alla visione barthiana di Dio come il "Totalmente Altro": «Dio è conosciuto come il Dio sconosciuto»[39]; «noi possiamo dare a Dio la gloria che gli compete soltanto ponendo la sua *in-visibilità*»[40]; «Dio non è un fondamento accanto ad altri fondamenti»[41]; «l'Iddio straniero per noi tutti può e vuole anche darsi a conoscere a noi tutti»[42]: sono soltanto alcune delle espressioni tratte da *L'Epistola ai Romani* (1919; 1922), dove Barth ribadisce che l'uomo non può rapportarsi a Dio come a una cosa tra le varie cose visibili del mondo, ma che l'invisibile Dio sceglie di manifestarsi visibilmente nel capovolgimento della morte di Gesù.

Sulla medesima linea, E. Jüngel insiste sul dato della non-necessità di Dio. Dio non deve essere pensato come necessario, ma come più che necessario[43]. Pensare Dio come necessario implicherebbe come conseguenza la Sua collocazione in continuità con l'ordine della concatenazione causale della realtà: poiché Dio non è riconducibile alle categorie kantiane di spazio e tempo, ma è al di fuori di esse, allora, dal punto di vista metafisico, Dio è impensabile. Il pensiero moderno, liquidando la me-

---

[39] Cf K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 2002 (ed. or. 1954), 65; Id., *Dogmatica Ecclesiale*, antologia a cura di Helmut Gollwitzer, EDB, Bologna 2013[2] (ed. or. 1984), 93-94; 100-102; 120-121. Sulle categorie di preesistenza e di predestinazione nella cristologia di Barth, cf. H.U. von Balthasar, *La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano 1985 (ed. or. 1976), 192-207; K-J. Kuschel, *Generato prima di tutti i secoli? La controversia sull'origine di Cristo*, Queriniana, Brescia 1996 (ed. or. 1990), 122-129.

[40] K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, 145.

[41] *Ib*., 50.

[42] *Ib*., 44.

[43] Cf E. Jüngel, *Dio, mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo*, Queriniana, Brescia 2004[3] (ed. or. 1977), 48; 98.

tafisica, ha eliminato anche la questione di Dio. Jüngel invece rimanda alla Parola visibile di Dio, cioè al Crocifisso, come luogo della pensabilità di Dio. In altri termini l'apofatismo medioplatonico si incontra con gli esiti antimetafisici della tradizione barthiana. Di fatto anche nell'antica teologia del Logos la Parola costituiva l'unico luogo della pensabilità di Dio, dal momento che il Logos riassumeva su di sé ogni possibile relazione tra l'ineffabile Dio, indisponibile alle forze dell'esperienza umana, e la percezione tangibile dei sensi, con la differenza che nell'antico paradigma la mediazione sensibile del Logos si attestava su un registro didascalico, riducendo la croce a evento probativo degli oracoli veterotestamentari.

Non volendo sottrarre Dio alla comune lotta tra esistenza e nulla, Jüngel parla anche della necessità di superare il dato filosofico dell'immota eternità di Dio, che la tradizione metafisica contrappone alla caducità creaturale: Dio assume la caducità non nell'accezione negativa del transeunte, ma in quella del divenire che culmina nella croce. L'ingresso di Dio nella storia mediante il Figlio autodefinisce temporalmente la Sua identità. Dio esprime se stesso nel divenire uomo in Gesù Cristo, fino alla suprema manifestazione d'amore della croce: soltanto a partire dalla croce è possibile pensare Dio[44]. Anche l'antico paradigma della teologia del Logos parlava di un divenire esplicativo di Dio, più precisamente dell'incursione della temporalità in Dio, sebbene qualitativamente diversa dal tempo inteso come immagine mobile dell'eternità (*Ti*. 37d): il Logos dapprima era immanente in Dio, poi, a un certo punto, viene proferito per avviare l'opera della creazione. Fuoriuscendo da sé, Dio dilata se stesso, divenendo nella Sua Parola e determinandosi mediante la storia della manifestazione della Sua identità. Un'intuizione simile si trova già nella teologia gnostica valentiniana. In entrambi i casi, sebbene su piani diversi, è sempre la "storia" del Figlio a innescare il movimento divino, esplicando il mistero della croce eternamente intrinseco all'essere stesso di Dio.

L'antico paradigma della teologia del Logos offre importanti spunti di riflessione anche per la teologia delle religioni. Il modello che configura Cristo come l'inviato subalterno al Padre, senza con ciò – va da sé – la negazione della sua divinità, contribuirebbe a meglio focalizzare la questione dell'unicità di Dio nel dialogo con l'ebraismo (*Dt* 6,4) e con l'islam (*Corano* 112,1-4). In particolare, l'esasperazione dell'ineffabilità divina

[44] Cf *ib*., 287-293.

promossa della teologia del Logos presenta qualche punto di contatto con la visione dell'assoluta trascendenza divina professata nell'islam; inoltre l'interpretazione didascalica della missione di Cristo troverebbe corrispondenza nel titolo di Profeta comune alle due tradizioni. Naturalmente non si tratta di produrre tagli o revisioni del dogma, ma di operare accentuazioni in rapporto a destinatari diversi. Come aveva già intuito J. Dupuis, posta l'unicità qualitativa della rivelazione in Gesù Cristo, la complementarità delle varie tradizioni religiose può contribuire alla maggiore comprensione cristiana (nel senso dell'esplicazione categoriale) del mistero di Dio[45]. Inoltre, sulla scia delle teologie liberali di Giustino e Clemente, si può affermare che il Logos, per mezzo del quale è stato creato tutto ciò che esiste, regge e governa il mondo, spargendo semi di grazia e di bene nelle coscienze, nelle culture e nelle tradizioni religiose dei popoli, riconoscibili nella misura in cui tali esperienze favoriscono l'accettazione della propria umanità e di quella degli altri per amore[46]. In fondo, superando la contrapposizione tra rivelazione positiva e ricerca della retta coscienza, per quanto traggano origine dal mondo, le religioni non possono che nascere dalla "vibrazione"[47] impressa dal Logos nell'atto della creazione del cosmo, oltre che nella continua opera del suo reggimento.

Infine le riflessioni teologiche in dialogo con gli studi di genere tendono a presentare l'incarnazione del Logos, ovvero la sua umanizzazione, come ingresso nel tessuto delle parzialità: Gesù, il Verbo fatto uomo, assume non entrambi i sessi, ma soltanto uno di essi; egli inoltre appartiene a una sola razza, è stato iniziato a una specifica cultura ed è vissuto in un luogo circoscritto[48]. Anche in questo caso, il paradigma della teologia del Logos offre un interessante termine di confronto. In effetti, prendendo spunto dall'antico modello della teologia pre-nicena, si potrebbe affermare che la parzialità della condizione dell'Incarnato sia

[45] Cf J. Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 2015[5], 376. Per la ricezione delle fonti patristiche nella teologia post-conciliare sulle religioni, cf P. Banna, *L'ambigua religiosità dei primi cristiani. Una rilettura critica della teologia delle religioni alla luce delle fonti cristiane dei primi secoli*, Vita e Pensiero, Milano 2021, 109-191.

[46] Cf K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1990 (ed. or. 1976), 297.

[47] Cf R. Guardini, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, Morcelliana, Brescia 2008[2] (ed. or. 1937), 390.

[48] Cf S. Segoloni Ruta, *Gesù, maschile singolare*, EDB, Bologna 2020, 44-48; M. Neri, «Il *logos* asessuato e la teologia italiana», in *Rassegna di Teologia* 65 (2024) 149-156.

direttamente consequenziale alla funzione delimitatrice esercitata dal Logos a livello della preesistenza, quasi un prolungamento di quest'ultima; proprio in ragione della sua funzione delimitatrice, esemplata sul modello medioplatonico, dove l'intermediario cosmico era stato configurato come tangibile, ordinato, limitato, dispari e maschio, il Logos, in quanto speculare all'illimitatezza del principio primo, esercita una funzione tangibile, la quale si esprime nell'assetto circoscritto e particolare delle sue opere, sebbene estesa su un piano cosmico e universale. A ciò si aggiunga un'ulteriore considerazione: la riflessione di Ippolito suggerisce che dall'incarnazione, alla quale è annessa l'assunzione di un'umanità sessuata, dipenda il conseguimento della piena figliolanza divina del Logos, portando a compimento l'identità eternamente implicita in essa. L'insistenza sulla differenza tra l'identità asessuata del Logos nella condizione della preesistenza e la successiva assunzione del genere maschile a partire dalla sua umanizzazione rischierebbe di rendere accidentale la tensione divina eternamente orientata all'economia dell'incarnazione: piuttosto, nella prospettiva di un divenire di Dio, che è simultaneamente e paradossalmente estraneo alle categorie dello spazio e del tempo, il Logos si pone eternamente come Gesù Cristo.

5. Conclusioni

Alla luce del percorso fin qui delineato, appare evidente che il simbolo di Nicea, nella definizione della consustanzialità del Figlio di Dio, non si configuri semplicemente come un punto di partenza, ma innanzitutto come un punto di arrivo. Il concilio di Nicea non ha "inventato" la dottrina della divinità di Cristo. Considerazioni come quelle contenute nel romanzo de *Il codice da Vinci* di Dan Brown hanno contribuito alla ricezione di simili generalizzazioni. È stato sufficientemente mostrato come la varietà dei modelli teologici, che l'esito di una controversia può anche appiattire in una rigida definizione dogmatica, tragga origine dal tentativo di concettualizzare l'esperienza di fede: nell'elaborazione di un modello teologico, l'originaria esperienza apostolica, codificata nelle Scritture, interagisce con fattori tra di loro estranei, nonché diversi da un'epoca all'altra. Il modello della teologia del Logos, che professa la divinità di Cristo non meno di quello della consustanzialità nicena, viene scartato e superato di fronte alle nuove esigenze imposte dalla crisi ariana e dal conseguente mutamento del contesto ecclesiale. In fondo, il linguaggio

umano, compreso quello delle categorie teologiche, è incapace di contenere appieno l'eccedenza del mistero divino. Come ricorda Gregorio di Nissa nella *III Omelia al Cantico dei Cantici*, Dio è sempre al di là di ogni tentativo di trattenerLo nelle strettoie del linguaggio umano. Il lavoro di inculturazione dei dati fondamentali della fede è compito proprio della teologia in ogni tempo. Tuttavia tale indagine deve essere condotta nella prospettiva della provvisorietà, nella consapevolezza che l'ineffabilità divina è sempre al di là di ogni possibile concettualizzazione. Se all'antica teologia del Logos erano annessi risvolti politici, la riflessione contemporanea, dal modello della perfetta consustanzialità delle tre persone divine, ha dedotto conseguenze sul piano della vita relazionale, comunionale o persino matrimoniale. Dal momento – come aveva già scritto C. Theobald – che queste immagini amicali della Trinità rischiano di promuovere un'immagine tri-teista di Dio, nulla impedisce che tali modelli, sotto il controllo dell'esperienza originaria codificata nelle Scritture, possano essere superati e sostituiti da comprensioni più adeguate e meglio rispondenti alle categorie dei destinatari dell'annuncio, senza escludere il ricorso a soluzioni già percorse. Dall'inesauribilità del mistero di Dio dipende l'incompiutezza del lavoro teologico.

La celebrazione del diciassettesimo centenario di Nicea potrebbe rappresentare un valido incentivo per aiutare la teologia a ricentrarsi sulla questione di Dio, senza per questo cessare di elaborare il punto di vista cristiano sul mondo. Il primato di Dio implica l'opzione per il primato del Logos; al rinnovato interesse su Gesù come modello di vita, che continua ad accompagnare la ricerca teologica negli ultimi decenni, è necessario affiancare il richiamo barthiano al primato della preesistenza: l'unicità dello stile relazionale di Cristo è tale in quanto, tanto nelle parole come nelle azioni, è gravido di eternità. Il Logos è eletto e si elegge eternamente nella forma di una creatura, Gesù Cristo. Il primato della preesistenza si ricongiunge così alla centralità cosmica di Cristo (*Ef* 1,10; *Col* 1,16): il mondo, che porta impresso su di sé l'istinto del Logos, nonostante le forze disgregatrici dell'odio e della morte, continua a dilatarsi armonicamente nell'amore, anelando al raggiungimento della piena comunione in Dio.