# Un affondo sulla cristologia da Paolo a Giovanni

Premessa: il testo è in tre parti. Le prime due (I e II) sono una specie di supersintesi delle cose dette la volta scorsa (ma senza riferimenti per semplificare un po') per puntualizzare alcune cose e per dare un contesto al discorso in generale, mentre la III è nuova e cerca di approfondire quello sviluppo della cristologia che dal dopo Paolo arriva a Giovanni, cercando di capire un po' qual è l'apporto di quest'ultimo. Il tema non è affrontato da Boccaccini nelle *Tre vie di salvezza*, ma ci sembra che possa aiutare ad avere un'idea più chiara dello sviluppo della cristologia in quella fase cruciale (una quarantina d'anni circa) che segue l'elaborazione di Paolo.

## I. Le categorie giudaiche del Secondo Tempio per pensare Dio: il *divino* e l'*increato*

**1.** La cristologia è un processo. A partire dalla fine XX  molti studiosi iniziano a presentare la cristologia non come il dettato ricevuto in un lampo di rivelazione celeste, ma piuttosto come ***un processo graduale*** di crescita e comprensione da parte dei seguaci di Gesù circa la sua identità, la sua natura…Questo passaggio da una comprensione della natura divina di Gesù come un atto puntuale in cui la sua natura divina appare immediatamente in tutta la sua evidenza (il botto) ai sui discepoli all'idea che invece questa comprensione è l'esito di un notevole e lungo processo di approfondimento è un fatto importantissimo ma appunto anche abbastanza recente.

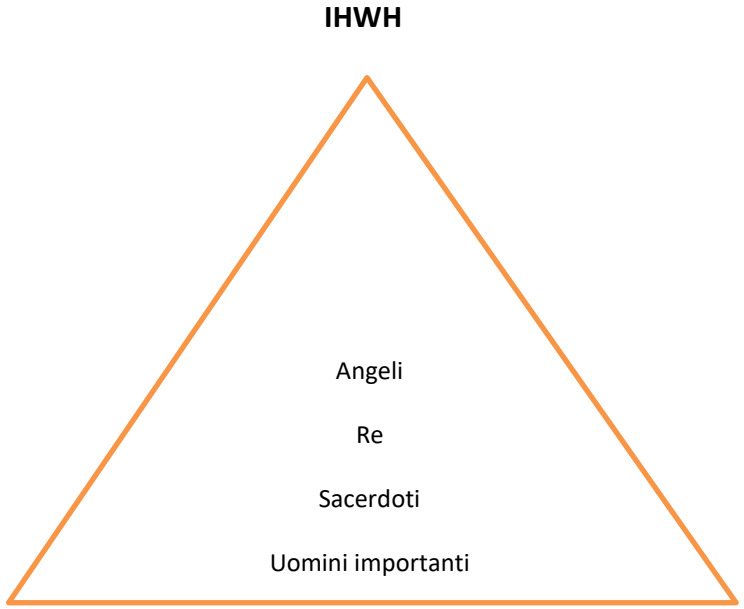
Prima, nella teologia, l'idea era questa: dentro un quadro di opposizione tra giudaismo e cristianesimo che prende forma dal II sec d. C. in poi, il concetto di un messia divino viene visto come una ***idea esclusiva del cristianesimo***, del tutto incompatibile con l'idea messianica del giudaismo. In questa prospettiva oppositiva Paolo viene concepito come una/la tappa fondamentale che dalla cristologia bassa delle origini porta alla cristologia alta dei padri della chiesa, cioè come colui che dal Messia umano del giudaismo ci fa passare al Messia divino del cristianesimo. Oggi, a causa della maggiore comprensione del pensiero e delle diverse teologie del Secondo Tempio, le cose sono molto cambiate e ora sono molti gli studiosi che ritengono che l'idea della divinità del messia (Il Messia divino) è già presente nell'ideologia regale ebraica. Insomma l'idea di un Messia divino non è estranea all'antico giudaismo, ma era molto diffusa nel periodo del Secondo Tempio.

**2.** Per mettere a fuoco il tema della cristologia occorre richiamare anzitutto il repertorio concettuale che gli antichi ebrei avevano per pensare la divinità, un repertorio dove vediamo che i concetti di fondo sono due: il “divino” e l’ “increato”/Dio, dove scopriamo che, a differenza di quello che pensiamo noi oggi,

**essere divino** e **essere Dio**

**non sono concetti identici**

2.1 Quanto alla dimensione/concetto del **divino**, all’essere divino gli ebrei non sono lontani dal mondo greco-romano dove, dove «essere divino» non era affatto un attributo esclusivo degli dèi. C’è una «piramide di potere, grandezza e divinità» composta da esseri sovrumani, ai quali erano attribuiti gradi diversi e crescenti di divinità. Era soprattutto una questione di potere, e gradi diversi di divinità si applicavano a soggetti diversi: dagli esseri umani divinizzati, ai semidei fino alle divinità superiori. Anche per gli ebrei l'universo era popolato da esseri divini: esseri celesti come gli angeli, esseri umani esaltati e altre manifestazioni di Dio. «Anche gli ebrei credevano che esseri divini potessero diventare umani ed esseri umani potessero diventare divini».

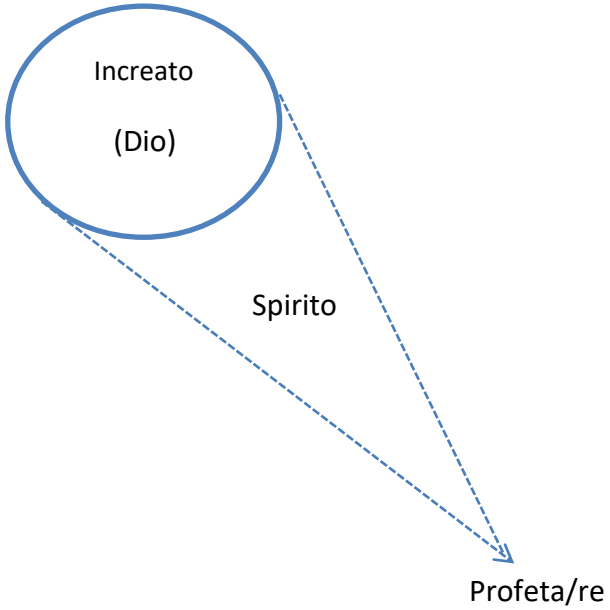


Questi esseri *meno divini ma più che umani* potevano essere chiamati dèi *(elohim)* dai testi giudaici del Secondo Tempio.

2.2 Ma poi nell'ebraismo c'è un secondo concetto per pensare Dio (oltre a quello del divino), un concetto che questa volta vuole mettere in luce l'*unicità* di Dio, ossia il fatto che lui solo è creatore e padre. In questo senso Dio viene visto anche come appartenente a una dimensione completamente diversa da ogni creatura. Ci riferiamo allo status di **essere increato**, che lo rende Dio e ne definisce l'unicità. A differenza del "divino" che mette in luce una certa continuità tra Dio e le sue creature, l'increato ha invece la funzione di marcare la distanza tra ciò è creato e ciò che è increato. Qui non c'è una lista di essere increati alla cui sommità c'è Dio, per il semplice fatto che solo Dio è increato e nessun altro.

**3.** Tuttavia anche dentro la dimensione dell'increato la realtà è ricca; secondo il pensiero giudaico esiste una grande varietà di emanazioni e di manifestazioni – «ipostasi» – dell'unico Dio. Queste manifestazioni rendono il monoteismo giudaico estremamente dinamico e inclusivo. Quando diciamo ipostasi intendiamo soggetti di cui la Scrittura parla spesso, e cioè la Sapienza, lo Spirito, la Parola, il Nome, la Potenza e la Gloria. Seppure in qualche modo "generate" da Dio, esse sono increate al pari del Padre, poiché non sono propriamente il prodotto della creazione divina. Nei testi sulla creazione che conosciamo non si parla della creazione dello Spirito, della Parola, del Nome…Queste manifestazioni increate di Dio abitano in cielo, ma sono inviate e operano nel mondo dove hanno una sorta di vita autonoma dal Padre. La loro funzione è quella di collegare Dio alla creazione e di aiutare Dio a comunicare con le sue creature. Sono queste ipostasi/manifestazioni a rendere Dio il Padre premuroso dell'universo. Inoltre queste ipostasi hanno sulle creature un effetto "divinizzante", in quanto la loro presenza conferisce un grado maggiore di divinità a coloro che ne fossero investiti.

Per dare un'idea sull'interazione tra increato e divino potremmo ricorrere a questo schema:




Il profeta/re… viene divinizzato (reso partecipe in vario modo del divino) dal contatto con la manifestazione (in questo caso lo Spirito) dell'increato

Pertanto, la domanda corretta circa lo sviluppo della cristologia primitiva non è: quando Gesù è stato pensato come essere divino, ma quando Gesù ha cominciato ad essere pensato come essere increato. Solo a questo punto si può dire che a Gesù furono date le stesse caratteristiche dell'unico Dio.

**II. Tesine sulla cristologia di Paolo**

**4.** Nei primi strati della letteratura cristiana non ci sono riferimenti espliciti alla piena divinità del Messia. Nonostante ciò i primi seguaci di Gesù non seguono una "cristologia bassa" legata alla tradizione del Messia umano, figlio di Davide., ma una cristologia "alta" centrata sulla credenza di

Gesù come l'enochico Figlio dell'uomo, vale a dire un esaltato Messia celeste e divino, agente del perdono sulla terra e futuro giudice escatologico, quando verrà «sulle nubi del cielo con grande potenza e gloria» (Mc. 13,26; Mt. 24,30; Lc. 21,27).

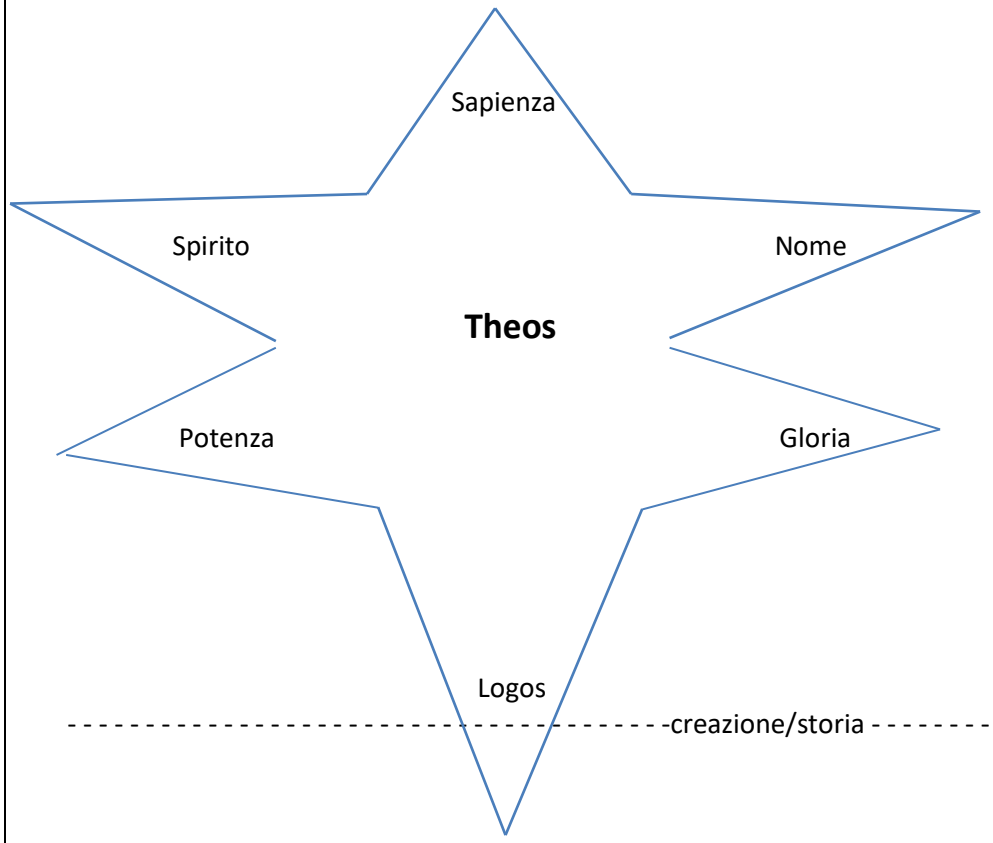
**5.** Pertanto i primi seguaci di Gesù non prendono mai in considerazione l'ipotesi che il loro Messia potesse essere increato. **Questa possibilità non faceva parte del dibattito messianico ebraico della loro epoca**. Paolo non fa eccezione. La sua cristologia non si discosta radicalmente dal modello enochico (e sinottico) ed è assai attenta a non attribuire mai al *kyrios* (Signore) Gesù il titolo di *theos* (Dio), che è unico per il Padre: *In realtà, anche se vi sono cosiddetti dèi sia nel cielo che sulla terra – e difatti ci sono molti dèi [theoi] e molti signori [kyrioi] –, per noi c'è un solo Dio [theos], il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui; e un solo Signore [kyrios], Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo grazie a lui (I Cor. 8,5-6).*

Qui la distinzione fondamentale tra il Padre e il Figlio non è una questione di divinità (entrambi, Padre e Figlio, sono annoverati da Paolo tra gli esseri più o meno divini). Qui la distinzione che conta è quella legata al tema dell'increato: il Padre è l'unico Dio *[theos]* non semplicemente perché è più divino, ma perché è il Creatore increato di ogni cosa, mentre il Figlio *[kyrios]* è lo strumento, divino a un grado inferiore, che il Padre ha usato per creare l'universo.

**6.** Ancora, non è presente in Paolo l'idea di incarnazione. L'inno dei Filippesi «parla chiaramente della preesistenza di Gesù [...] [ma] non implica che Gesù fosse Dio o uguale a Dio prima della sua nascita come essere umano». Paolo descrive Gesù come «un essere divino preesistente», ma in nessun passo parla di Gesù come della Sapienza o Parola increata che si è fatta carne. Cristo poteva essere visto come un essere divino senza che lo si ritenesse per questo completamente uguale a Dio.

**7.** Paolo non si riferisce mai a Cristo come al *theos,* che è l'unico increato creatore di ogni altra cosa. Ci vorrà quasi un secolo prima che i membri del movimento di Gesù arrivino alla conclusione che Gesù il Messia è «divenuto tanto superiore agli angeli quanto più eccellente del loro è il Nome che ha ereditato» (Ebr. 1,4). Ci vorrà il genio del **prologo** del Vangelo di Giovanni (certamente successivo al primo livello redazionale dell' opera) per introdurre l'idea di un Cristo divino increato e immettere questo concetto nel dibattito teologico del giudaismo del Secondo Tempio.

<u>Provando a schematizzare un po' la cristologie di Paolo e quella più tarda del prologo di Giovanni</u>

| ***Paolo: una cristologia della carriera di Gesù (una cristologia che ascende)*** | ***Giovanni (Prologo): una cristologia della 'discesa', il Logos che si incarna*** |
|---|---|
| *Siede destra di Dio* **Theos**<br>Figlio dell'uomo/Kyrios<br>Angeli<br>Sacerdoti<br>Esseri umani esaltati<br>Giudici<br>I Re delle nazioni |  |

*Ma come fa Giovanni a raggiugere questo risultato per il quale Gesù non si identifica più soltanto come un essere divino altissimo (un essere celeste, angelico, il Kyrios), ma viene ora identificato con Dio stesso, con l'increato?* Come vedremo, riprendendo proprio il discorso sulle manifestazioni increate del Logos/sophia che abbiamo fatto all'inizio, un discorso che è ben presente nel messianismo ebraico, poiché si credeva

che il Messia avrebbe pronunciato la parola di Dio e sarebbe stato il rivelatore della Sapienza celeste (Is. 11,1-5). Seguo ciò che scrive Boccaccini in un altro suo testo di una decina di anni fa.

**III. Il prologo di Gv**

**8.** La tradizione cristiana nel periodo che va da Paolo al Prologo di Gv si sta muovendo nella direzione di un'affermazione più esplicita della completa superiorità e alterità di Gesù rispetto agli angeli e quindi della sua affinità alla natura divina del Padre. E infatti

a. come abbiamo già indicato la ***lettera agli Ebrei*** dice che "il Figlio…è diventato tanto superiore agli angeli quanto più eccellente del loro è il nome che ha ereditato" (Eb 1,4)…Non è ancora un'affermazione piena uguaglianza di Cristo con il Padre, ma la tendenza è chiaramente quella di rimuovere il Figlio dall'ambito angelo,

b. se poi guardiamo il ***Vangelo di Tommaso (VT)***, un testo apocrifo di detti di Gesù, che risale agli inizi del II sec, vediamo che le cose vanno oltre. Nel VT infatti leggiamo:

*"Gesù disse ai suoi discepoli: Fatemi un paragone, ditemi a chi somiglio. Simon Pietro gli rispose: Sei simile ad un angelo giusto…Tommaso gli rispose: Maestro, la mia bocca è assolutamente incapace di dire a chi sei simile* (Tom 13)

Qui VT si pone chiaramente contro la tradizione sinottica. Per lui Gesù non è il Figlio dell'uomo cioè un angelo (sia pure altissimo perché siede alla destra di Dio) come risponde Pietro e come sostiene tutta la tradizione sinottica, ma qualcosa di più, qualcosa che era ignoto alla tradizione precedente. Ascoltiamo ancora VT:

*"Gesù lo prese in disparte e gli disse tre parole. Allorché Tommaso ritornò dai suoi compagni, gli domandarono: Che cosa ti ha detto? Tommaso rispose: Se vi dicessi una delle parole dettami da lui dareste mano alle pietre per lapidarmi, e dalle pietre uscirebbe del fuoco e vi brucerebbe"* (Tom 13)

Le tre parole pronunciate da Gesù sono con ogni probabilità quelle con le quali Dio all'Oreb si rivelo a Mosè: *'ehyer 'asher 'ehyeh* (Io sono colui che sono!, Es 3,14). L'insegnamento segreto (e nuovo, scandaloso) di Tommaso è l'affermazione piena della divinità del Cristo:

*"Gesù disse: Io sono la luce che sovrasta ogni cosa. Io sono il tutto. Il tutto uscì da me e il tutto giunge fino a me. Spaccate il legno: io sono lì dentro. Alzate la pietra e lì mi troverete"* (Tom 77)

Come dicevamo, VT è un testo apocrifo di detti di Gesù, che risale agli inizi del II sec ma esprime una tradizione molto antica, che secondo B è parallela e non successiva a quella dei vangeli canonici. Prova che esistevano anche dei detti gesuani in una versione autonoma e non dipendente da quella sinottica o giovannea. Inoltre si tratta di un testo che

- esalta l'importanza di Tommaso nel gruppo di Gesù, al quale viene comunicata una conoscenza segreta da parte delle stesso Gesù
- tende a contrapporre Tommaso a Pietro, subordinando il secondo alla maggiore comprensione del mistero di Gesù che possiede il primo.

Come sappiamo anche il vangelo di Gv conosce una figura carismatica (è il discepolo che Gesù amava) ma Gv

- si guarda bene dal contrapporre questa figura a Pietro, e infatti ad es. nel racconto sulla tomba vuota il discepolo prediletto che arriva per primo al sepolcro si ferma per attendere Pietro (Gv 20, 1-10)
- e soprattutto rigetta l'esistenza di una conoscenza segreta affidata da Gesù a qualcuno dei Dodici. In Gv la conoscenza carismatica non si fonda su un insegnamento segreto (come nel Vangelo di Tommaso) ma su una più acuta comprensione nello Spirito di quanto Gesù ha detto e fatto (vedi Gv 16, 12 -15).

**9.** E così passiamo a **Giovanni** che - in questo processo ascendente della cristologia che si sviluppa a partire dal contributo rilevantissimo dei Sinottici e di Paolo (con le cristologie assai legate del Figlio dell'Uomo e del Kyrios) - rappresenta un importante punto di approfondimento nell'affermazione della piena divinità di Gesù (= Gesù non è solo un angelo).

Se VT definisce il Gesù-dio come il "Tutto", Gv per indicarlo utilizza invece un altro titolo, quello del **Logos** (parola, *verbum*) divino, anch'esso (come il Tutto di Tommaso) un titolo sconosciuto nella prima tradizione cristiana (Gesù non lo ha mai usato, idem i primi discepoli) ma destinato ad un successo strepitoso nel cristianesimo antico fin dal II sec come titolo messianico per eccellenza.

La cosa importante al riguardo è che

- se il ***Tutto*** del VT si collegava soltanto a delle speculazioni filosofiche ellenistiche,

- il ***Logos*** di Giovanni ha il vantaggio di ricollegarsi anche e in primo luogo con le speculazioni giudaiche riguardanti il ruolo creativo e salvifico della parola e della sapienza di Dio (due importanti manifestazioni di Dio di cui abbiamo parlato poco fa).

Occorre considerare che sia la parola che la sapienza di Dio appartengono al più antico patrimonio concettuale giudaico e cioè

- alla prospettiva giudaico-sacerdotale
- alla prospettiva giudaico-ellenistica
- alla prospettiva giudaico-enochica.

**a) La tradizione sacerdotale**. Nel *racconto sacerdotale* della creazione, Dio crea attraverso la sua parola (Gn 1), come dice anche il Salmo 33: *Dalla parola del Signore furono fatti i cieli…Egli parla e tutto è fatto*. Invece nelle antiche tradizioni sapienziali (Gb 28; Pr 1-9) è piuttosto la sapienza (chokmah, sophia) ad essere indicata come l' "architetto" della creazione divina (Pr 8,30). *Nelle tradizioni sacerdotali di Siracide e Baruc* (II sec a. C.), la sapienza è interpretata non come attributo/manifestazione di Dio, ma come un essere celeste creato da Dio (Sir 1,4; 24, 9) e usato da Dio nell'atto creativo. La sapienza dimora fra gli angeli, ma poi chiede a Dio di avere un proprio "luogo di riposo" sulla terra. Questo le è concesso per cui "il libro dell'Alleanza del Dio altissimo, la legge che ci ha imposto Mosè è la manifestazione terrena, l' "incarnazione" nella storia della sapienza celeste (Sir 24, 23; Bar 3, 9 – 4,4). Nel condividere questa visione della sapienza, *la tradizione targumica*[1] - cioè la traduzione della bibbia ebraica in aramaico (la lingua parlata) che inizia nel II sec a. C., di ascendenza farisaica - darà rilievo *soprattutto alla parola* (aramaico *memra*) di Dio, la quale non solo si affianca alla sapienza celeste nell'atto creativo ma come ipostasi divina diviene mediatrice divina nella storia e nell'eschaton. "Con la sapienza (la parola) di Dio creò e portò a compimento i cieli e la terrà" (tgNeofiti Gn 1,1); allora la parola era la "luce e risplendeva" (tgN Es 12,42); nel corso della storia, la parola "conversa" con Adamo (tgN Gn 3,8), "appare" ad Abramo ((tgN Gn 18,1), punisce gli abitanti di Sodoma (tgN Gn 19,24), "guida" la marcia degli Israeliti nel deserto (tgN Es 13, 21). E nell'eschaton, Dio "nella sua parola…risusciterà i morti" (tgN Dt 32,39)

**b) Il giudaismo ellenistico**. Si sviluppa secondo una linea diversa e sottolinea di più la funzione salvifica della sapienza come ipostasi divina. Il libro della Sapienza parla di una sophia increata come di "un'emanazione della potenza di Dio, un effluvio genuino della gloria dell'onnipotente…un

[1] Da Targum che significa traduzione. Il suo plurale è Targumin cioè le traduzioni dei vari libri. Il targum indica dunque una traduzione, ma nei fatti si tratta di una traduzione che interpreta, che spiega…

riflesso della luce perenne, uno specchio senza macchia dell'attività di Dio e un'immagine della sua bontà" (Sap 7,25-26). La sophia opera su vari livelli: su quello individuale ( come fondamento di ogni conoscenza e fonte d'immortalità, 8,17), su quello cosmico ("era presente quando creavi il mondo", Sap 9,9), sul piano storico (come forza liberatrice e protettrice) attraverso la quale "tu, o Signore, hai magnificato e reso glorioso il tuo popolo e non l'hai trascurato assistendolo in ogni tempo e in ogni luogo"(Sap 19,22). La conseguenza è che, a differenza delle tradizioni sacerdotali o farisaiche, nel giudaismo ellenistico i due concetti di parola e sapienza - increati, preesistenti, e portatori di valenze parallele e equivalenti – vengono a saldarsi e a divenire interscambiabili: "Tutto hai creato con la tua parola, con la tua sapienza hai formato l'uomo" (Sap 19,22). Anche nella visione di Filone di Alessandria, vero campione del giudaismo ellenista i due concetti di Logos e Sophia finiscono per identificarsi. Nella sua visione filosofica il Dio trascendente ha bisogno di un Demiurgo, di un "secondo Dio" (*LegAll* II 86), generato non creato, un "figlio" (Agr 51), che funga da mediatore tra Dio e il creato, come "strumento" creativo (Abr 6) ma anche come rappresentante della creazione ("Sommo Sacerdote, Gig 52; o "avvocato", Mos II 133). Questo mediatore è ciò che la scrittura (e la filosofia ellenistica) chiama sophia o logos: "La sophia sublime e celeste ha molte denominazioni, e infatti Dio l'ha chiamata, principio, immagine e visione di Dio…La sophia è il logos di Dio" (*LegAll* I 43, 65).

**c) Il giudaismo enochico**. Questo filone giudaico è anzitutto preoccupato di negare che la sapienza possa aver trovato stabile dimora in terra (=la terra è corrotta e malvagia a causa della ribellione angelica degli inizi). Già nel libro dei Sogni (II sec. a. C.) si sottolinea che la sua sede è nei cieli sul trono di Dio: "La sapienza non ti lascia, non abbandona il tuo trono, né la tua presenza" (1En 84,3). Ma è nel Libro delle Parabole che troviamo l'attacco più diretto alla concezione sacerdotale della sapienza:

*"la sapienza non trovò un posto dove stare e la sua sede era nei cieli. Essa venne a stare tra i figli degli uomini e non trovò posto. Ritornò alla propria sede e si mise tra gli angeli. L'ingiustizia uscì dai propri serbatoi, trovo quelli che non voleva e si assise in mezzo a loro come pioggia nel deserto e rugiada sulla terra assetata" (1En 42, 1-3)*.

Insomma ci sono due uscite parallele: quella della sapienza e quella dell'ingiustizia, con esiti opposti: la sapienza non trova dimora e rientra tra gli angeli, la seconda trova invece accoglienza sulla terra e vi rimane.

Il testo riprende il mito (sacerdotale) della discesa della sapienza, ma esclude ogni lieto fine. Nella visione enochica, come ormai sappiamo bene, il mondo è il luogo dell'iniquità, non c'è spazio in esso per il ruolo salvifico della sapienza (o di ogni altro agente divino) , e tanto meno per la Torah come sua "incarnazione" terrena. Abitando in cielo, la sapienza è in contatto con il Figlio dell'uomo che ha con lei un rapporto speciale ("in lui abita uno spirito di pienezza" (Libro delle Parabole, 1En 49,3). Di essa il Figlio dell'Uomo sarà il rivelatore alla fine dei tempi, quando siederà con lei

sul trono celeste ("l'Eletto [il Figlio dell'Uomo] in quei giorni siederà sul trono e tutti i segreti della sapienza usciranno dal suo pensiero e dalla sua bocca", Libro delle Parabole, 1En 51,3)[2].

**10. Il capolavoro di *Giovanni***. Nonostante sia la parola che la sapienza possiedono una funzione escatologica e possono interagire o animare il Messia, in nessun testo giudaico o cristiano prima di GV (e di Ap 19,13) il concetto di parola (sapienza) era mai stato identificato con quello del Messia. Cioè sia il logos-memra della tradizione targumica, sia il logios-sophia del giudaismo ellenistico, sia la sapienza enochica che abita con gli angeli non sono figure messianiche, ma mediatori divini (manifestazioni di Dio) attraverso cui opera e si comunica il Dio trascendente.

Facendo della sapienza e della parola di Dio le figure tipologiche del messia, il prologo di Giovanni compie secondo Boccaccini "un capolavoro di sintesi teologica":

a) Il prologo afferma anzitutto che il *logos* è increato ("In principio era il *logos*, e il *logos* era presso Dio e il *logos era Dio",* Gv 1,1), e lo identifica con la preesistente/increata manifestazione della sapienza divina come lo strumento usato da Dio nell'atto creativo ("egli era in principio presso Dio: tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste", Gv 1,3). In questo modo nel logos giovanneo trovano così sintesi le speculazioni della tradizione targumica circa la funzione creatrice e salvifica dell'increato *logos-memra* assieme a quelle del giudaismo ellenistico sul *logos-sophia*.

b) Poi per illustrare l'incarnazione del logos preesistente ("E il logos si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi", Gv 1,14), il prologo si rifà al modello di Siracide e Baruc (la sapienza che chiede di avere un *luogo di riposo* sulla terra e lo trova in Israele nel libro dell'alleanza, nella legge di Mosè). In questo modo si afferma che Gesù, e non la Torah, è l'incarnazione della sapienza celeste ("la legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo", Gv 1,17).

c) Infine in Giovanni è presente anche il riferimento al concetto enochico di rigetto, rifiuto ("venne tra la sua gente, ma i suoi non l'hanno accolto", Gv 1,11), anche se questa idea è un po' controbilanciata dall'affermazione che la salvezza è già assicurata a chi crede nel potere salvifico del messia ("ma a quanti lo hanno accolto, ha dato potere di diventare figli di Dio", Gv 1, 12).

[2] Coerentemente alla propria proclamazione messianica, la tradizione sinottica presenterà Gesù ricolmo di una sapienza e potenza che non sono di questo mondo (Mc 6,2; Mt 13, 54) e Paolo parlerà del kyrios come (la manifestazione della) "potenza di Dio e sapienza di Dio" (1Cor 1,24).

Se il prologo di Giovanni usa logos invece di sophia, è per una consapevole scelta teologica. Entrambi i concetti risultavano comprensibili sia in ambito giudaico che ellenistico. Ma, dal punto di vista cristiano, il termine logos aveva due importanti vantaggi:

1. era di genere maschile e quindi poteva più facilmente essere connesso con il Gesù storico;
2. inoltre logos era un'ipostasi/manifestazione di Dio che a differenza della sapienza non era mai stata equiparata ad una realtà creata, di natura angelica (come per la sapienza/sophia avviene invece in Siracide 1,4 e 24,9) ma aveva sempre preservato il proprio status di attributo divino increato.

In questo modo, per il prologo di *Giovanni*, *logos* si prestava meglio di *sophia* a esprimere con inequivocabile immediatezza la divinità piena e le funzioni mediatrici del Cristo Gesù.

Ricapitolando…

| *I due dispositivi concettuali giudaici per pensare il monoteismo (e quindi la cristologia):*<br><br>- *il divino*<br>- *l'increato* | *Quale dei due dispositivi (divino / increato) viene utilizzato / con quale dispositivo concettuale lavora* | *Esito* |
|---|---|---|
| Paolo (e i Sinottici) | Divino | Gesù come *Kyrios* (entità angelica) |
| Giovanni | Increato | Gesù come *Logos* (entità increta/Dio) |

Ma tutto questo appartiene a una fase successiva a Paolo, nello sviluppo della cristologia. Allora anche il *kyrios* paolino sarà riletto alla luce delle cristologie giovannea e post-giovannea, **ma questo non è il Paolo storico**. *Al centro del pensiero di Paolo c'è la missione di perdono dell'ubbidiente, celeste Figlio di Dio, non la sua uguaglianza con il Padre come l'incarnazione di una increata manifestazione divina*. Nella sua visione di Gesù come Messia divino e creato, Paolo era completamente monoteista come gli altri ebrei del suo tempo, sebbene non monoteista nei termini in cui il monoteismo sarà radicalmente ridefinito dal cristianesimo successivo nella sua visione di Gesù come Messia divino e increato.