

L'età del Figlio

Inizio e Logos in Schelling ed Origene

Vito Limone

Università Vita-Salute San Raffaele (Milano)

*Ultima Cumaei venit jam carminis aetas;
magnus ab integro saeculorum nascitur ordo:
iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna;
jam nova progenies caelo demittitur alto.
Tu modo nascenti puero, quo ferrea primum
desinet ac toto surget gens aurea mundo,
casta fave Lucina: tuus jam regnat Apollo.*
Virgilio, *Eneide* IV, 4-10

*En archê ên ho lógos
kai ho lógos ên pròs tòn theón
kai theós ên ho lógos
ôutos ên en archê pròs tòn theón*
Gv 1,1-2

L'interpretazione che Schelling svolge del *Prologo* di Giovanni nella *Philosophie der Offenbarung*¹ (XXVII-XXVIII) è, sostanzialmente, una ripresa di numerosissimi motivi neo-platonici, ed in particolare dell'esegesi che Origene d'Alessandria propone nel *Commento al Vangelo di Giovanni* (I-II)² che probabilmente è l'opera più

¹ F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, in *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, XIV Bde., Stuttgart und Augsburg 1856-1861; F. W. J. SCHELLING, *Filosofia della Rivelazione*, a cura di A. Bausola, Milano 2002; *Philosophie de la révélation*. Traduction de la RCP Schellingiana sous la direction de J. F. Marquet et J. F. Courtine: Livre I: *Introduction à la philosophie de la révélation*, Paris 1989; Livre II: *Première partie*, Paris 1991; Livre III: *Deuxième partie*, Paris 1994.

² È presumibile che Schelling abbia avuto un contatto con altri autori della tradizione neoplatonica greca (la Chiesa e la patrologia greche) in particolare, anche se molte edizioni furono pubblicate in francese o solo agli inizi del sec. XIX, in particolare di Origene di Alessandria (185-254), in epoca moderna, la prima edizione del *Commentarium in Evangelium Joannis* è quella di P. D. HUET, *Origenis in sacras Scripturas commentaria, quaecumque graece reperiri potuerunt*, Rothomagi MDCLXVIII; nel sec. XVIII, un'altra edizione significativa fu quella di C. e C. V. De la Rue, *Origenis opera omnia*, I-IV, Paris 1738-1759; seguirono quella di F. Oberthür, Würzburg 1781-1786, quella di C. H. Lommatszsch, Berlin 1831-1848. Si

autentica che ce ne sia pervenuta, essendo stato il grande trattato del *De Principiis* quasi del tutto rimaneggiato dal latino Rufino. Il presupposto comune sia di Schelling che di Origene per la comprensione del *mysterium Christi*, ossia per lo svolgimento del problema cristologico, è che l'ek-sistenza di Dio sia eternamente *preceduta* da un Inizio immemorabile. Dio è puro essere, puramente-semplicemente Essente (*bloße Seyende*), *aplôs on*, ma in quanto eternamente si solleva al di sopra di un Abisso (*Abgrund*)³, ossia al di sopra di un Inizio immemorabile, che è l'Onnicompossibile, ciò da cui emerge tutto e il contrario di tutto. Se, tuttavia, Dio è l'eternamente ek-sistente dall'Inizio immemorabile, ossia dal puro *Possest* originario⁴, e se dal *Possest* originario emerge qualsiasi cosa, compresa la *possibile* negazione di Dio stesso, l'unico modo con cui Dio possa salvare il proprio essere, difenderlo dalla *possibile* negazione di se stesso che l'Inizio immemorabile custodisce ed attiva, è di abbracciare in se stesso il negativo di se stesso, ossia di farsi esso stesso *altro* da sé; farsi esso stesso il *negativum sui*, appunto “creare”, “generare”. Dio eternamente è sospeso sull'Inizio immemorabile – se dunque, eternamente la sua esistenza è minacciata dall'*altro* di sé, allora eternamente Dio salva il proprio essere, facendosi altro da sé in se stesso ed affidando il proprio essere a questo *altro* che, in realtà, è Dio stesso come *altro*.

1. En archê ên ho lógos

Se Dio eternamente genera il negativo *di* se stesso, allora il Figlio, che è l'*altro* di Dio in quanto Padre, è eternamente *generato*, ossia è generato *en archê*, “Im Anfang”⁵. Eternamente Dio può liberarsi dalla necessità dell'Inizio solo affidando il proprio essere ad un altro, solo consegnando la propria *ousía* ad un altro⁶ – ma non

può presumere, quindi, che Schelling abbia avuto un contatto diretto con questo autore, essendone stato pubblicato in tedesco il *Commentarium in Joannis Evangelium* proprio in accademie frequentate dallo stesso Schelling, Würzburg, ma soprattutto Berlino.

³ *Philo.derOffen.*, VIII-XII.

⁴ *InJoh.*, II, I, 7; II, II, 18.

⁵ *Philo.derOffen.*, XXVIII, 104.

⁶ Tra le interpretazioni principali del contatto di Schelling con il Prologo di Giovanni cfr. C. DANZ, *Im Anfang war das Wort. Zur Interpretation des Johannesprologos bei Schelling und Fichte*, in *Fichte-Studien* VIII (1995) 21-39; L. PROCESI XELLA, *Der Prolog des Johannesevangelium in Schellings Philosophie der Offenbarung*, in R. ADOLPHI – J. JANTZEN (hrsg.), *Das Antike Denken in der Philosophie Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, 337-353; W. A. SCHULZE, *Das Johannesevangelium im deutschen Idealismus*, in *Zschr. F. philos. Forschung* XI (1957) 575-593; K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Mythos und Logos. Interpretation zu*

essendoci, *en archê*, altro al di fuori di Dio e dell'abissale Inizio da cui ek-siste, Dio non può che *porre* da sé colui che il proprio essere possa *superare* (*yper-nikao*, *supervincere*), possa sopravvivere al *negativum sui* che emerge dall'abisso stesso – Dio non può generare, dall'eternità, il suo *altro*; e l'altro *di* Dio, appunto, il Figlio, non può essere che Dio stesso in quanto *altro*, in quanto *fuori* di sé. «In Principio [*Im Anfang*] (questa espressione va presa in senso rigoroso: essa significa: “senza che una qualsiasi cosa precedesse” [*irgend etwas vorausging*]) era il Logos [*war der Logos*]⁷» – la generazione del Figlio è co-eterna all'ek-sistenza stessa di Dio: se Dio, eternamente è *sospeso* sull'abisso ed eternamente ne è *minacciato*, allora eternamente affida all'*altro* da sé, ossia al Figlio, il proprio essere – perché possa esserne salvato, custodito – ma il Figlio, che è altro *di* Dio, non è altro che Dio stesso in quanto si è auto-posto *fuori* di se stesso, si è *esteriorizzato* – *extra-divinizzato*. «Egli era, ed in modo che assolutamente proprio nulla lo precedesse [*schlechterdings nichts ihm vorausging*]; egli, anche prima che Dio si rivelasse come tale [*selbst ehe Gott als solcher offenda wurde*], che si mostrasse [*sich zeigte*], era *simpliciter*»⁸ – se il Figlio non è semplicemente l'auto-negazione di Dio stesso, ossia l'auto-esteriorizzazione di Dio, ma è il negativo *di* Dio e se Dio stesso è *necessitato* a porsi *fuori* di sé, ossia alla *generatio*, dalla *possibilità* del negativo *di* sé che emerge dall'*Ab-grund der Vergangenheit*⁹, ossia dall'Abisso iniziale, allora il Figlio, quel negativo che *necessita* Dio stesso alla generazione, è co-originario a Dio e addirittura *precedente* la stessa generazione (se la generazione non è altro che la prima *Offenbarung* del Padre¹⁰). Se il Figlio, che è eternamente generato da Dio, è Dio stesso in quanto *altro* da sé, e se l'altro *di* Dio è anche quel negativo che emerge dall'abisso dell'Inizio e che minaccia l'ek-sistere stesso di Dio, allora il Figlio, in quanto altro *di* Dio, pre-esiste addirittura

Schellings Philosophie der Mythologie, Berlin 1969; F. TOMATIS, *Kenosis del Logos. Ragione e Rivelazione nell'ultimo Schelling*, pref. di X. Tilliette, Roma 1994; M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, Milano 2008³, 123-149, 201-219.

⁷ *Philo.derOffen.*, XXVIII, 104.

⁸ *Philo.derOffen.*, XXVIII, 104-5.

⁹ Cfr. X. TILLETTE, *Schelling und das Problem der Metaphysik*, in *Perspektiven der Philosophie II* (1976) 123-143; J. B. AYRNOLD, *Lehrbuch der Metaphysik. Nebst einem Grundrisse der Geschichte der Philosophie*. Nach der Grundlage von Franz Anton Nuesslein's Vorlese – Heften bearbeitet. Zweite Abtheilung: *Geschichte der Philosophie*, Augsburg 1836; W. BECKER, *Schellings Konstruktion des Christentums*, in D. HEINRICH – H. WAGNER, *Subjektivitaet und Metaphysik. Festschrift fuer W. Cramer*, Frankfurt 1966, 1-20; H. BECKERS, *Ueber die Bedeutung der Schelling'schen Metaphysik*, München 1861; C. ASMUTH, *Anfang und Form der Philosophie. Überlegungen zu Fichte, Schelling und Hegel*, in C. ASMUTH – A. DENKER – M. VATER, *Schelling: zwischen Fichte und Hegel*, Amsterdam-Philadelphia 2000, 403-417.

¹⁰ *Philo.derOffen.*, XXVIII, 105.

alla sua stessa generazione. Dio, in tanto può *eternamente* generare il negativo *di sé*, ossia il Figlio a partire da se stesso, solo in quanto eternamente è minacciato da questo negativo *di sé*, che eternamente l'abisso dispiega co-originariamente all'ek-sistere di Dio stesso. Ebbene, il Figlio è l'altro *di* Dio, ovvero Dio in quanto *altro*, cui Dio eternamente affida il proprio essere – se Dio è il semplicemente-puramente Es-sente (*bloße Seyende*), ossia l'*actu Actus purissimus*, allora il Figlio, ricevendone in consegna l'*ousia* non può che essere *actu Actus purissimus*, appunto *nothwendig Existierend*, l'Essente nella sua solarità¹¹ – «egli era nel puro essere, cioè in quell'*actus purissimus* dell'essere divino stesso, ma appunto perciò non come potenza o personalità particolare [*nicht als besondere Potenz oder Persönlichkeit*]. Queste parole indicano dunque, con tutta precisione, il momento in cui noi pensiamo il Logos inizialmente nell'assoluto principio, ossia il momento in cui egli è il puramente es-sente di Dio [*das rein Seyendes Gottes ist*]¹²». Il discorso schellinghiano a proposito della prima *prōtasis*, della prima *Satz*, è integralmente recuperato dall'interpretazione e dall'esegesi di Origene del *Prologo* di Giovanni¹³. L'inizialità del Logos, in quanto Figlio di Dio, *protokotos pases ktiseōs*¹⁴, in quanto *primum generatum*, è co-originaria all'inizialità dell'atto auto-distinguente-si di Dio – «Dopo queste cose, il “principio” può essere inteso nel senso di “la causa secondo cui”, ossia la forma [*eidos*]: così se il primogenito di ogni creatura è l'immagine del Dio invisibile [*eikon tou theou tou aorātou*], il suo principio è il Padre [*archè autoū hō pater*]. Analogamente, anche Cristo è il principio di tutto ciò che sia stato fatto a immagine di Dio. Se infatti, gli uomini sono “a sua immagine” e se l'immagine è conforme al Padre, il Padre, in quanto Inizio, è il per-sé del Figlio [*kath'hō tou Christou hō pater archè*], e Cristo è il per-sé degli uomini che siano stati fatti non a immagine di colui di cui l'immagine è immagine, ma dell'immagine stessa: la frase “In principio era il Logos” si può, dunque, applicare all'esemplare stesso¹⁵». Se Dio eternamente genera il Figlio,

¹¹ Tra i principali sostenitori di questa ipotesi cfr. W. E. EHRHARDT, *Schellings Urfassung der Philosophie der Offenbarung. Bericht ueber die Edition einer Handschrift aus den Bestaenden der Bibliothek der Katholischen Universität Eichstätt*, in *Sammelblatt des Historischen Vereins Eichstätt* LXXXVI (1993) 103-110; E. MENDE, *Das Absolute und die Urfassung der Philosophie der Offenbarung bilden Schwergewichte neuester Schelling-Publikationen*, in *Philosophischer Literaturanzeiger* XLVI (1993) 192-205.

¹² *Philo.derOffen.*, XXVIII, 105.

¹³ Cfr. H. CROUZEL, *Le personnes de la Trinité sont-elles de puissances inégales selon Origène, Peri archon I, III, 5-8?*, in *Gregorianum* LVII (1976) 109-123; *Id.*, *L'image de Dieu dans la théologie d'Origène*, in *Studia Patristica* II (1957) 194-201; *Id.*, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956; *Id.*, *La cristologia di Origene*, in *Koinonia* V (1981) 25-38.

¹⁴ *InJoh.*, I, XVII, 105.

¹⁵ *InJoh.*, I, XVII, 104-105.

ossia eternamente si auto-nega ponendosi come assolutamente *altro*, esteriorizzandosi, allora il Figlio non può essere che *eikon* del Padre, che, a sua volta, è il *kath'hò* del Figlio, ossia il “per-sé”, il “ciò-rispetto-a-cui” il Figlio si *determina*, si riconosce. La generazione del Figlio non è concepibile se non come auto-differenziazione di Dio rispetto a se medesimo, ossia come auto-distinzione di Dio rispetto a se stesso, come auto-*mimesi*, auto-*rappresentatività* di Dio a sé – «l'espressione “ha eruttato” è usata non invano: al posto di questa se ne potevano usare anche altre: “il mio cuore ha emesso, ha detto [...] una buona parola” Come l'eruttare è il venire fuori di aria nascosta in chi erutta [*pneumatós tinos apokrúptou eis phaneròn próodos estin e erugè tou ereugoménou*], e per così dire, manda in su aria che è dentro, allo stesso modo il Padre, non contenendo i teoremi della verità, li erutta e ne crea l'impronta nel Logos [*tà tēs aletheías theorémata ou synéchon ho patēr ereugetai kai poieitōn typon autōn en tō lógō*], che per questo è detto “immagine di Dio invisibile”. Questo, se si accetta il presupposto dei molti che sia il Padre a dire ciò: “Il mio cuore ha eruttato una buona parola”¹⁶». Il Figlio, in quanto è l'altro *di* Dio, ne è la compiuta manifestazione, rivelazione, apparizione – ma una manifestazione che conserva sempre una irriducibile differenza rispetto al suo *Revelatum*: Dio eternamente genera il Figlio, affidandogli il proprio essere e il Figlio è *Offenbarung*, rivelazione-esteriorizzazione di Dio, che, tuttavia, rispetto al Figlio, è l'eternamente-passato. L'auto-negazione di Dio, ossia la sua auto-posizione come *altro*, implica necessariamente l'eclissarsi di Dio, ossia il suo *inabissarsi* nell'Inizio (*archè*) e il suo *trasmettere* il proprio essere al Figlio¹⁷: la generazione implica necessariamente una separazione, in cui il generante, generando un generato, è identico al generato – in quanto l'essere del generato è il *medesimo* del generante – e, allo stesso tempo, ne è irriducibilmente altro – infatti,

¹⁶ *In Joh.*, I, XXXIX, 283-4.

¹⁷ Cfr. C. DANZ, *De Vater ist nicht wirklich ohne den Sohn. Erwägungen zu Schellings Auseinandersetzung mit Athanasius von Alexandrien*, in R. ADOLPHI – J. JANTZEN (Hg.), *Das antike Denken in der Philosophie Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, 465-482; *Geschichte als fortschreitende Offenbarung Gottes Überlegungen zu Schellings Geschichtsphilosophie*, in C. DANZ – C. DIERKSMEIER – C. SEYSEN (Hg.), *System als Wirklichkeit: 200 Jahre Schellings “System des transzendentalen Idealismus”*, Würzburg 2001, 69-82; *De Gedanke der Persönlichkeit Gottes in Schelling – Philosophie der Offenbarung*, in T. BUCHHEIM – F. HERMANNI (Hg.), *“Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde”: Schellings Philosophie der Personallität*, Berlin 2004, 179-195 [Protokoll der Diskussion, 270-275]; sulla relazione tra lo gnosticismo e la filosofia della rivelazione di Schelling cfr. P. KOSLOWSKI, *Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling. Durchges.*, Paderborn-München-Wien 2003; F. C. BAUR, *Die Schelling'sche Naturphilosophie*, in *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen 1835, 611-626; K. RUDOLPH, *Gnosis und Gnostizismus*, Darmstadt 1975; X. TILLIETTE, *Schelling between gnosissand Philosoph*, in *Filozopska Istrazivanja* (Zagreb) XXIV (1988) 61-71; *Schelling und die Gnosis*, in P. KOSLOWSKI, *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Zürich-München 1988, 260-273; *Schelling zwischen Gnosis und Philosophie*, in *Synthesis Philosophica* III (1988) 209-221.

se generante e generato fossero lo stesso, non si avrebbe nessuna generazione. Dio genera eternamente il Figlio ed eternamente Dio è non altro dal Figlio, pur essendone *altro*, pur essendone l'eternamente-passato. Se la generazione del Figlio implica, da una parte, l'*inabissamento* di Dio, e dall'altra parte, la *traduzione*¹⁸ dell'essere del Padre al Figlio, allora in quanto l'essere del Padre si conserva nel Figlio, il Padre *continua* nel Figlio e in quanto il Padre non è il Figlio, il Padre è il suo *eternamente-passato*. Perciò, il Figlio è *rivelazione* di Dio¹⁹, ossia manifesta il suo eternamente-passato, pur essendone irriducibilmente distinto: per quanto il Figlio possa dire Dio, che lo genera eternamente, mai il Figlio potrà dirlo completamente, essendo Dio Padre necessariamente *altro* dal Figlio, appunto il suo *passato*. Il Figlio manifesta il Padre, pur dicendosi *altro* dal Padre, allo stesso modo in cui il Padre si dischiude nel Figlio, come suo eternamente-passato – il Padre si dischiude nel Figlio, pur dicendo la sua *irriducibile* eccedenza ad esso. «Unigenito, poi, è verità, in quanto contiene le ragioni di tutte le cose, secondo la volontà del Padre [*Alétheia de ho monogenés esti pánta emperielephòs tòn peri tòn olòn kata to boulema toù patròs*], con assoluta chiarezza, e fa che ogni essente, secondo il merito che gli compete, ne partecipi. Qualcuno potrebbe domandarsi se il nostro Salvatore conosca tutto ciò che è conosciuto dal Padre, secondo l'“abisso della sua ricchezza, della sua sapienza e della sua conoscenza”, e nell'intenzione di glorificare il Padre, potrebbe immaginare che alcune cose che sono conosciute dal Padre, non siano invece conosciute dal Figlio, il quale giunge ad uguagliarsi alle rappresentazioni del Dio ingenerato. Sarebbe, inoltre, necessario convincerlo a partire dal fatto che il nostro Salvatore sia verità, e argomentare che, se la verità abbraccia il Tutto, egli non ignori nulla di ciò che è vero, perché non si dia una verità che manca delle cose che non conosce e che, secondo questi, si troverebbero soltanto nel Padre [*Kat'ekinous tynchánousin en monō tō patrí, e deikuto tis óti estìn à ginóskómena tēs aletheías prosegorías ou tynchánonta alla yper auten ónta*]. Altrimenti, bisognerebbe dimostrare che ci sono cose non conosciute, ma che non cadono sotto il nome di verità, ma la oltrepassano»²⁰. Il Figlio, in quanto *aletheia*, è dis-velamento, ossia dice il Padre, *disdicendolo*; rivela il Padre, pur dicendone la assoluta ed irriducibile trascendenza reciproca – se il Fi-

¹⁸ *De Princip.*, I, II, 10.

¹⁹ F. TOMATIS, *Trinità e inizio in Schelling* in P. CODA – L. ZAC (a cura di), *Abitando la Trinità*, Roma 1998, 55-77; Id., *Schelling. Kenosis del Figlio e mistero trinitari*, in S. ZUCAL (a cura di), *Cristo nel pensiero contemporaneo*, vol. I, Cinisello Balsamo 2000, 169-202; Id., *La negazione dell'assoluto in Emo e Schelling*, in *Annuario Filosofico* XVI (2000) 363-72; V. VITIELLO, *Schelling: Cristo, principio cosmogonico*, in AA.VV., *Il Cristo della ragione*, L'Aquila 2004, 179-92.

²⁰ *In Joh.*, I, XXVII, 186-187.

glio e Dio che eternamente lo genera fossero lo stesso, allora cadrebbe lo stesso concetto di generazione, di *filiazione*.

2. *Kai ho lógos ên pròs tòn theón*

«Il discorso passa subito però oltre, giungendo, da questo momento dell'essere immemorabile, laddove ciò che era in principio [*was im Anfang war*], dove questo puro essere già posto *ex actu puro*, ipostatizzato, potenzializzato, è fatto un Essente, è presso Dio [*bei Gott*]²¹: l'auto-negazione di Dio, ossia la generazione come produzione del Figlio che non è altro se non l'altro *di* Dio che è Dio stesso (appunto auto-differenziato), implicando l'attualizzazione del Figlio, ossia il suo farsi Essente (*actu Actus purus*), implica, in uno, la distinzione *reale* di Padre e Figlio. Dio in quanto *actu Actus purissimus*, ossia semplicemente-puramente Essente, si nega come *bloße Seyende*, ritornando nell'abisso dell'Inizio, ossia potenzializzandosi – ma l'auto-potenzializzazione²² del *Deus-esse* implica l'ek-sistentificazione del Figlio, ossia il farsi *atto* del Figlio, l'emergere del Figlio e il suo porsi come *Seyende*, come Essente. Fin-tantoché il Dio è il semplicemente-essente, il Figlio è mera potenza, *Möglichkeit* – ma l'auto-negazione del Padre come atto, ossia la sua *potenzializzazione*, implica l'auto-negazione del Figlio come potenza, ossia la sua *attualizzazione*. Il Figlio è l'altro *di* Dio in atto. Ma in tanto il Figlio può essere in-atto solo in quanto Dio si eclissa e lascia spazio al Figlio – solo in quanto Dio si nega come atto ed affida il proprio essere al Figlio, ossia all'altro *di* se stesso che *genera* da se stesso, cui dà esistenza a partire *da* se stesso. L'essere del Figlio l'altro *di* Dio in-atto, ossia l'attualità del suo *distin-guersi* dal Padre, non è altro che il suo essere *bei Gott*, ossia il suo essere *für-sich-seyn*, il suo esser-per, il suo stare-presso, il suo essere *pros*. La *prossimità* di Padre e Figlio non è altro che il loro trascendersi reciproco, il loro eccedersi: il Figlio, in quanto attualmente esistente, è l'altro *di* Dio che è generato da Dio stesso – è Dio

²¹ *Philo.derOffen.*, XXVIII, 195.

²² Cfr. A. FRANZ, *Materie – Moeglichkeit – Wirklichkeit. Überlegungen zum hypostasierenden Charakter des Denkens Schellings anhand seines "Begriffes einer eigentlichen Geisterwelt"*, in *Perpektiven der Philosophie* XVI (1990) 46-73; J. F. HERBART, *Versucht einer Deurtheilung von Schelling's Schrift: Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*. 1796, in J. F. HERBART'S *kleinere philosophische Schriften und Abhandlungen, nebst dessen wissenschaftlichem Nachlasse*, Hg. v. G. HARTENSTEIN, III, Leipzig 1843, 43-49; M. SCHRÖTER, *Der Ausgangspunkt der Metaphysik Schellings entwickelt aus seiner ersten philosophischen Abhandlung "Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt"*, München 1908.

stesso in quanto assolutamente-totalmente *altro* da sé, e ciò che dice questa *necessaria* differenza è esattamente la loro reciproca *prossimità*, il loro *esser-per*. «Qui c'è certamente un progresso [*Fortschritt*]. È il medesimo eppure in certo modo già un diverso Logos [*er ist derselb und doch gewissermaßen schon ein anderer Logos*], quello che era *en archê*, e quello che è *pros tôn theón*, presso Dio, già distinto da Dio, potenza particolare. *Ho theós*, il Dio chiamato tale determinatamente, con distinzione presso il quale è il Logos, è appunto colui nel dominio del quale sta l'altro essere distinto dal suo essere eterno [*in dessen Gewalt das andere von seinem ewigen Seyn verschiedene Seyn steht*]: *ho theós* è dunque colui che nel seguito si chiama Padre²³; tra il primo momento (*En archê ên ho lógos*) ed il secondo (*Kai ho lógos ên pròs tôn theón*) c'è una differenza irriducibile, c'è una processione, anche se, *de facto*, i tre momenti sussistono eternamente e simultaneamente: nel primo momento, Dio è *actu Actus purissimus*, appunto *bloße Seyende*, ossia puramente Essente, e il Figlio, in quanto l'altro *di* Dio, è *possibilità* della negazione di Dio, ossia pura potenza che “giace” nell'abisso dell'Inizio che Dio stesso custodisce dentro di sé; nel secondo momento, Dio si ritrae in se stesso, si *inabissa*, ritorna al fondo di se stesso, eclissandosi e potenzializzandosi, e il Figlio emerge dall'abissalità dell'Inizio che Dio custodisce in sé, attualizzandosi, ponendosi come *esser-per*, ossia come *nothwendig Existierend*, appunto necessariamente Essente. Nel primo momento, Dio eternamente *ek-siste* dall'Inizio abissale e custodisce dentro di sé la possibilità eterna della sua negazione, ossia il Figlio – in questo senso, essendo il Figlio *eternamente* la possibilità della negazione di Dio che è l'in-sé di Dio stesso, *pre-esiste* alla creazione-generazione medesima; nel secondo momento, invece, Dio eternamente si nega come *actu Actus purus*, ed il Figlio, che è l'altro *di* Dio che è Dio stesso, eternamente *ek-siste*, ossia si *approssima* al Padre²⁴. «Il soggetto è presso Dio anzitutto nella rappresentazione di Dio, ancora prima della creazione, come potenza particolare distinta, non ancora realmente, ma idealmente [*noch nicht reell-, aber doch ideell-*], cioè nella rappresentazione divina²⁵» – in realtà, i due momenti, ossia il primo della pre-esistenza del Logos alla *creatio* e il secondo della differenziazione attuale di Padre e Figlio (*filiazione* appunto), non sono assolutamente distinti; se nel primo momento, Dio, in quanto *actu Actus purissimus*, ri-corda l'Inizio abissale da cui *ek-siste* e, quindi, custodisce in sé il Figlio, in quanto è la possibilità della negazione di Dio che emerge dall'abisso stesso – ma se per poter liberarsi dalla necessità dell'Inizio e dal-

²³ Philo.derOffen., XXVIII, 105.

²⁴ Philo.derOffen., XXV, 38-39.

²⁵ Philo.derOffen., XXVIII, 105.

la negazione, ossia dal Figlio che è il suo in-sé, Dio deve presupporre di custodire in sé il Figlio, ossia l'altro *di se stesso* e deve presupporlo già in quanto *distinto* da se stesso. Perciò, se già nel primo momento, l'ek-sistenza di Dio non può non presupporre non solo la pre-esistenza del Figlio, ma anche la sua *prossimità*, il suo *esser-per*, ossia la sua *distinctio* da Dio, allora il secondo momento è già nel primo – anzi, è addirittura lo stesso che il primo. Nessuna astratta separazione tra i primi due momenti. «Ma poi egli è presso Dio anche nella creazione, in cui già agisce nella sua particolarità (e invero come potenza demiurgica) e non più semplicemente nella rappresentazione di Dio, ma realmente distinto da Dio [*reell von Gott unterschieden*], sebbene sia ancora presso di lui²⁶» – se nel primo momento, la distinzione tra Padre e Figlio è meramente possibile (*ideell*-), in quanto il Figlio è la sola *possibilità* della negazione del Padre, senza essere ancora attualizzata; nel secondo momento, l'attualizzazione del Figlio, ossia l'eclissarsi del Padre e l'ek-sistere del Figlio, implica l'attualizzazione della distinzione tra Padre e Figlio (*reell*-). Lo stesso Origene sviluppa rigorosamente in modo analogo questo motivo della co-originarietà della pre-esistenza del Figlio alla *creatio* (primo momento) e della distinzione-approssimazione di Padre e Figlio (secondo momento): «Il Logos viene però, presso gli uomini che inizialmente non accolgono la venuta del Figlio di Dio, che si fa Logos, in quanto è Logos. Egli non viene “presso Dio”, come se prima non fosse presso di Lui, perché Egli è sempre con il Padre [*parà de tò aei syneînai tô patrì*], e infatti si dice: “e il Logos era presso Dio” e non piuttosto: “e il Logos venne presso Dio”. E il medesimo verbo “era” si predica di entrambe le espressioni “in principio era” e “presso Dio era”, e non può essere separato da Dio né allontanato dal Padre [*chorizómenos oute tou patròs*], e inoltre non è venuto “nel principio” dal suo non-essere-nel-principio, né è venuto “presso Dio” dal suo non-essere-presso-Dio: infatti, prima di ogni tempo e di ogni eternità “in principio era il Logos” e il “Logos era presso Dio”²⁷». L'attualizzazione della distinzione di Padre e Figlio (*chorizómenos*) è co-originaria all'attualizzazione del Figlio come *distinto* dal Padre, ossia come semplicemente Essente, e alla potenzializzazione del Padre, ossia al suo ritrarsi: in tanto è “reale” la distinzione di Padre e Figlio solo in quanto il Figlio si attualizza e il Padre si potenzializza, si ritrae in sé. Ma se la posizione della distinzione di Padre e Figlio è possibile solo a condizione che il Figlio e il Padre non siano né simultaneamente potenze né simultaneamente lo stesso *actu Actus purissimus*, allora la differenziazione di Padre e Figlio non appartiene solo al secondo momento: in quanto nel primo momento il Figlio è poten-

²⁶ Philo.derOffen., XXVIII, 105-6.

²⁷ InJoh., II, I, 8-9.

za e il Padre è semplicemente Essente, la distinzione appare; in quanto nel secondo momento, il Figlio è il semplicemente Essente ed il Padre si è ritratto in sé, si è potenzializzato, la distinzione *continua* ad esserci. Perciò, l'*eccedenza* di Padre e Figlio, pur esteriorizzandosi nel secondo momento, appartiene anche al primo, in quanto Dio, presupponendo l'altro *di sé* in se stesso, non può che presupporlo come *distinto*. Sulla co-eternità²⁸ del primo e del secondo momento Schelling ed Origene sembrano essere assolutamente consonanti²⁹. «Esiste un solo vero Dio, il Padre, e dopo di lui, molti altri dei che sono diventati tali per partecipazione a Dio ed essi temono che la gloria di Colui che supera ogni creatura sia simile a quella di tutti gli altri “dei” – che sono tali solo nell'appellativo. E perciò, alla distinzione già fatta, per la quale abbiamo detto che il Logos che è Dio sia ministro della divinità per gli altri dei, bisogna aggiungerne un'altra. Infatti, il Logos che è in ciascuno degli essenti dotati di logos possiede, rispetto al Logos che è Dio e che è “nel principio presso Dio”, la stessa relazione che il Logos che è Dio ha verso Dio. Il Padre, il Dio vero, il Dio-in-sé sta alla sua immagine e alle immagini dell'immagine (e infatti, perciò, si dice che gli uomini siano non “immagini”, ma “a immagine”), come il Logos-in-sé sta a ciascuno degli essenti dotati di Logos. Entrambe svolgono la funzione di sorgente: il Padre della divinità, il Figlio del Logos. Come ci sono molti dei, ma per noi esiste “un solo Dio-Padre”, e ci sono molti signori, ma per noi esiste “un solo Signore, Gesù Cristo”, così ci sono molti logoi, ma noi preghiamo che in noi abiti il Logos che è “in principio” e “presso Dio”, ossia il Logos che è Dio³⁰» – Dio, in quanto semplicemente-Essente (*Deus-esse* appunto), custodisce, comunque, dentro di sé l'abissalità dell'Inizio da cui

²⁸ Sul problema del tempo nel *Vangelo di Giovanni*, appunto sul *Zeitfrage* cfr. O. HOLTZMANN, *Das Johannesevangelium*, Darmstadt 1887, 48-79; sul problema del “tempo” in Origene, in particolare la successione eonica, cfr. H. JONAS, *Gnosis und Spätantiker Geist*, II – *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen 1993 – in particolare 871-874 [cfr. tr. it. *Gnosi e spirito tardo-antico*, Milano 2010, a cura di C. Bonaldi].

²⁹ Colui che ha maggiormente ricostruito la soluzione di continuità tra platonismo ed *Spätidealismus* in Schelling e, dunque, anche le implicazioni platoniche e neo-platoniche che siano presenti all'interno del discorso schellinghiano e, particolarmente, dell'ultimo Schelling è stato W. Beierwaltes, in particolare cfr. W. BEIERWALTES, *Absolute Identität. Neuplatonische Implikationen in Schellings “Bruno”*, in *Philosophisches Jahrb. LXXX* (1973) 242-66; Id., *Schelling und Plotin*, in *Plotino ed il neoplatonismo in Oriente ed Occidente. Atti del Convegno internazionale*, Roma 5-9 ottobre 1970, Roma 1974; Id., *El neoplatonismo de Schelling*, in *Annuario Filosofico XXXIII* (2000) 395-442; Id., *Plotins Gedanken in Schelling*, in *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Selbst und des Einen*, Frankfurt M. 2001, 187-227; Id., *The Legacy of Neoplatonism in F. W. J. Schelling's Thought*, in *International Journal of Philosophical Studies X* (2002) 393-428; Id., *Plato's Timaeus in German Idealism. Schelling and Windischmann*, in G. J. REYDAMS-SCHILS (ed.), *Plato's Timaeus as cultural icon*, Notre Dame (Indiana) 2003, 267-289.

³⁰ *In Joh.*, II, II, 19-22.

ek-siste, e se il Figlio non è altro che l'altro *di* Dio, ossia la negazione stessa del Padre, allora custodendo l'Inizio abissale ed immemorabile, Dio custodisce dentro di sé il Figlio come *non-ancora* Essente, ossia come soltanto *possibile*, come *nondum*. La distinzione di Padre e Figlio, che è posta dall'esistenza del Figlio come extra-divinizzazione di Dio, ossia come realtà esterna a Dio che è generata *da Dio* stesso, è, dunque, presente già da sempre come possibile in Dio stesso – la pre-esistenza del Logos alla *creatio*³¹, ossia la pre-esistenza del Figlio in Dio stesso, non è altro che la pre-esistenza della distinzione di Padre e Figlio³² in Dio stesso. «Questo Logos di Dio, detto “fedele”, è anche detto “verace” e giudica e si batte con giustizia, perché, trattandosi della giustizia in sé e del giudizio in sé, ha ricevuto da Dio la possibilità di giudicare e di premiare secondo il merito ciascun uomo. Infatti, nessuno di coloro che partecipano alla giustizia e che hanno la possibilità di esprimere un giudizio sul popolo potrà mai imprimere nella propria anima i modelli della giustizia e del giudizio, in modo da non essere per nulla inferiore alla giustizia in sé e al giudizio in sé, allo stesso modo in cui nemmeno il pittore è in grado di rappresentare tutta la cosa nella rappresentazione. Mi sembra che questo sia lo stesso significato delle parole di David: “Al tuo cospetto nessun vivente sarà giustificato”. Infatti, non disse semplicemente “nessun uomo” o “nessun angelo”, bensì “nessun vivente”, perché nell'atto stesso in cui l'essente partecipa alla vita e si tiene lontano dalla sua mortalità, neanche così potrebbe essere giustificato al tuo cospetto, analogamente a quanto avviene per la vita: non è possibile che chi partecipa della vita e riceve la denominazione di vivente sia esso stesso vita; né è possibile che chi partecipa alla giustizia e può essere detto giusto possa essere uguagliato completamente alla giustizia³³». Origene rileva come il rapporto tra Padre e Figlio all'atto della generazione, ossia dell'auto-differenziazione del Padre in se stesso³⁴, non sia altro se non *metessi*, ossia *partecipativo* – e, infatti, si conserva nella stessa progressione del Logos superiore alla

³¹ *InJoh.*, II, II, 18.

³² Sulla dimensione creaturale del Figlio cfr. *Filippo* § 105: «Di tutti coloro che posseggono il Tutto, non necessariamente tutti conoscono se stessi. E in verità, quelli che non conoscono se stessi non gioiranno di ciò che essi posseggono, ma quelli che sono pervenuti alla conoscenza di se stessi ne gioiranno»; *Tommaso* § 3: «Gesù disse: Se coloro che vi guidano vi dicono: “Ecco! Il Regno è nel cielo” allora gli uccelli del cielo vi saranno prima di voi. Se essi vi dicono: “Il Regno è nel mare!”», allora i pesci vi saranno prima di voi. Ma il Regno è dentro di voi ed è fuori di voi. Quando conoscerete voi stessi, sarete conosciuti e saprete che siete Figli del Padre Vivente. Ma se non conoscerete voi stessi, allora sarete nella privazione e sarete voi stessi privazione» (cfr. PSEUDO-IPPOLITO, *Philosophoumena*, V, § 6; Rm 9,26; 1 Cr 8,2-3; 1 Cr 13,12).

³³ *InJoh.*, II, VI, 50-53.

³⁴ *De Princip.*, I, II, 10.

molteplicità dei “logoi” inferiori³⁵. La relazione che sussiste tra il Logos-Figlio e il Padre è *rappresentazionale*³⁶: il Figlio dice il Padre, essendo il Padre stesso in quanto *altro* da sé, ed il Padre si dice nel Figlio, pur *disdicendosi* – infatti, è *essenziale* che sussista un’irriducibile differenza tra Padre e Figlio, tra generante e generato³⁷.

3. *Kai theós ên ho lógos*

Origene non si sofferma, però, sul terzo momento della progressione del Logos, o almeno non se ne sofferma tanto quanto faccia Schelling, anche se entrambe condividono l’idea che il terzo momento – come d’altronde, anche il secondo ed il primo – sono momenti solo *astrattamente* distinti, ma nella realtà eternamente co-originari. Non c’è nessuna precedenza né successione di un momento all’altro, ma tutti sono eternamente *simultanei*. Origene è convinto che l’autentica *sintesi* dei momenti, ossia la proposizione di Giovanni che dica l’*eterna simultaneità* dei momenti precedenti, sia la quarta: *ôutos ên en archê pròs tôn theón* (Gv 1,2). In questo emerge chiaramente la cesura tra Schelling ed Origene, oltre al problema trinitario, sul quale le loro distanze cominciano a rilevarsi già a partire dall’esegesi di Gv 1,1. «A chi non esamina attentamente i vari elementi di questo enunciato potrà sembrare che l’evangelista si ripeta, in quanto le parole: “Egli era nel principio presso Dio” non aggiungono nulla alle altre parole: “Il Logos era presso Dio”. Bisogna osservare, tuttavia, che le parole: “Il Logos era presso Dio” non ci spiegano né quando né in chi [*tò pote è en tîni*] il Logos era “presso Dio”, come invece noi troviamo nella quarta proposizione. Infatti, emergono qui quattro proposizioni – o come le chiamano altri, “protasi” – di cui la quarta dice: “Egli era nel principio presso Dio”, che non dice il medesimo di “il Logos era presso Dio”, perché non dice semplicemente che egli era presso Dio, ma anche quando e in chi egli era presso Dio; dice infatti: “Egli era nel principio presso Dio”. Il pronome “egli”, sottratto dal contesto ai fini della dimostrazione, può essere riferito da chi non è troppo meticoloso sia a “Logos” che a “Dio”, per trovare nell’uso di questo termine la ripetizione di due concetti precedenti, ossia di “Logos” e di “Dio”, e poter così dimostrare l’unità di ciò che è separato solo formalmente. E infatti, nella forma di “Logos” non è inclusa quella di “Dio”, né in quella di “Dio” la

³⁵ *In Joh.*, II, III, 19-32.

³⁶ *De Princip.*, II, I, 3.

³⁷ *De Princip.*, I, II, 4.

forma di “Logos”. Forse però, la proposizione “egli era nel principio presso Dio” è una ricapitolazione delle tre proposizioni precedenti, in quanto la prima (“nel principio era il Logos”) [*En archê ên ho lógos*] non ci informa che egli “era presso Dio”, mentre nella seconda (“Il Logos era presso Dio”) [*Kaì ho lógos ên pròs tòn theón*] non ci si informa chiaramente che egli “era presso Dio nel principio”, e la terza infine (“il Logos era Dio”) [*Kaì theós ên ho lógos*] non dice né che egli “era nel principio” né che “era presso Dio”. Invece, nella proposizione “egli era nel principio presso Dio”, intendendo il pronome “egli” come riferito sia a “Logos” sia a “Dio”, non manca più nessuno degli aspetti delle tre proposizioni precedenti, qui sintetizzati e ricapitolati, in quanto sono aggiunti e congiunti assieme i due elementi “nel principio” e “presso Dio”³⁸ – la proposizione: *ôutos ên en archê pròs tòn theón* non è altro che conseguenza logica necessaria del contenuto delle proposizioni precedenti: se il Logos è in Dio *en archê*, in principio, e se il Logos è *prossimo* a Dio, e, anzi è Dio stesso (*Kaì theós ên ho lógos*), allora l’identità assoluta di Dio e Logos è posta eternamente – appunto, *ôutos ên en archê pròs tòn theón*. Se il Logos, in quanto altro di Dio è eternamente in Dio stesso, è la sua negazione che si conserva nell’abissalità dell’Inizio – che eternamente Dio stesso custodisce in sé, in quanto eternamente ek-sistente³⁹ dall’Inizio stesso – allora il Logos è eternamente in Dio stesso, è eternamente Dio stesso⁴⁰. E se il Figlio eternamente “abita” nel Padre, come suo abisso, allora eternamente la stessa distinzione di Padre e Figlio eternamente già si dispiega come possibile nel Padre stesso. L’ek-sistenza del Figlio è dunque, co-originaria all’ek-sistenza stessa del Padre – l’eterna generazione⁴¹ del Figlio (*Deus sive creatio continua*) è co-originaria alla eterna esistenza del Padre, al suo essere eternamente *enèrgeia*. Schelling sottolinea la sinteticità e la completezza del terzo momento, che risolve in sé i momenti precedenti ancor prima di Gv 1,2 – «questo medesimo soggetto era Dio [*das-*

³⁸ *InJoh.*, II, IX, 64-70.

³⁹ Sul motivo dell’esistenzialità di Dio cfr. C. FOZZUOLO, *Esperienza, esistenza e creazione nell’ultimo Schelling e in Spaventa*, in *Pensiero* XXXII (1992) 111-138; D. HEINRICH, *La prova ontologica dell’esistenza di Dio*, tr. it. di S. Carboncini, Napoli 1983; N. INCARDONA, *Rivelatività dell’irrelativo. Il tema della filosofia contemporanea, il penultimo Schelling ed “Esistenza e persona” di Luigi Pareyson*, in *Giornale di Metafisica* IX (1987) 153-191; B. MAJOLI, *La filosofia dell’esistenza di F. G. Schelling*, in *Rivista di Filosofia Neoscolastica* XLV (1953) 389-433; M. MILLUCCI, *La Freiheitsschrift del 1809 come momento decisivo tra la filosofia dell’identità e il rilievo dell’esistenza nel pensiero di Schelling*, in *Rivista di Filosofia neoscolastica* LXXXVIII (1996) 205-222; L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Genova 1950; G. STRUMMIELLO, *Das, was das Seyende ist. L’Esistenza e l’essente nel tardo Schelling*, in C. ESPOSITO – V. CARRAUD (a cura di), *L’Esistenza. Atti del Colloquio Internazionale*, Caen 23/25 gennaio 2003, Bari-Turnhout 2003, 229-264.

⁴⁰ *InJoh.*, X, XXXVII, 246-247.

⁴¹ FILONE D’ALESSANDRIA, *De opificio mundi*, XXXII, 69-71; XXIV, 72-75; XXV, 78.

selbe Subjekt war Gott], cioè lo era alla fine della creazione, in cui esso è proprio Signore dell'essere così come prima lo era solo il Padre, in possesso della divinità che esso viceversa dapprima non ha come particolare, non per sé, non fuori del Padre (indipendentemente dal Padre), ma solo nel Padre [*in dem Vater*]; perciò, esso è anche solo *theós*, non solo *ho theós*, Dio stesso come lo è solo il Padre [*es auch nur theós, ist nicht ho theós, Gott selbst, welches nur der Vater ist*]⁴²). Schelling parafrasa letteralmente Origene – la distinzione tra *ho theós* e *theós* è tema comune: «Completamente intenzionale e nient'affatto per ignoranza dell'uso corretto della lingua greca, è anche il fatto che Giovanni ha talvolta messo e ha talvolta omesso l'articolo: l'ha messo davanti alla parola “logos”, quando invece si riferisce a Dio, talvolta l'ha messo e talvolta no. Infatti, usa l'articolo quando l'espressione “Dio” si riferisce al Creatore ingenerato di tutte le cose, lo omette quando “Dio” si riferisce a Logos. Come dunque, vi è differenza tra l'espressione “Dio” con l'articolo [*ho theós*] e l'espressione “Dio” senza articolo [*theós*], così forse c'è differenza tra “Logos” con articolo [*ho logos*] e “Logos” senza articolo [*logos*]. Infatti, come il Dio dell'universo è “il Dio” [*ho theós*] e non semplicemente un “dio” [*theós*], così la fonte del Logos che è in ciascuno degli essenti dotati di logos [*pegè tou en ekastô tôn logikôn logoû*] è “il Logos”, mentre non sarebbe esatto chiamare e definire “il Logos” allo stesso modo quel logos che è in ciascun essente dotato di logos. Tramite queste differenziazioni, è possibile trovare una soluzione ad una difficoltà che affligge molti, i quali vorrebbero preservare l'amore in Dio, ma si guardano bene dall'affermare due dei, e per questo, cadono in dottrine false ed empie: infatti, o negano al Figlio una proprietà distinta [*idioteta uioû eteran parà ten tou patrós*] da quella del Padre, pur ammettendo che sia Dio colui che, secondo loro, soltanto di nome è chiamato “Figlio”; oppure negano al Figlio la divinità [*ten theóteta tou uioû*], preservandone la proprietà e l'essenza [*ten idioteta kai ten ousían*], circoscritta, come distinta da quella del Padre [*eteran tou patros*]. Bisogna, infatti, rispondere a questi: Dio è Dio-in-sé [*autótheos ho theós esti*] e per questo anche il Salvatore dice, nella preghiera, al Padre: “Che ti conoscano come unico vero Dio”. All'infuori del Dio-in-sé tutti quelli che sono stati fatti Dio per partecipazione alla sua divinità [*metochê tes ekeinou theótetos*], dovrebbero più propriamente dirsi “Dio” [*theós*] e non “il Dio” [*ho theós*]⁴³». Dio, in quanto semplicemente-puramente Essente (*bloße Seyende*), ossia eternamente ek-sistente dall'abis-salità iniziale, è *Ho theós*, ossia *autótheos*, l'in-sé di Dio stesso, il suo essere eternamente sospeso dinanzi alla possibilità del suo tramonto, dinanzi alla possibilità del

⁴² Philo.derOffen., XXVIII, 105-106.

⁴³ In.Joh., II, II, XIII-XVII.

suo *altro*; il Figlio, ossia il *bei Gott*, in quanto è l'altro *di* Dio che è Dio stesso in quanto *altro* da se stesso, non è *ho theós*, ma semplicemente *theós*, ossia assolutamente distinto (*chorismómenos*) dal Padre (*eteran tou patros*). Il Figlio, in quanto è l'altro *di* Dio – che, di fatto, è Dio stesso in quanto si pone eternamente *fuori di sé* – ossia in quanto è colui cui Dio eternamente affida e consegna il proprio essere, è della stessa divinità del Padre (*metochê tes ekeinou theótetos*), pur essendo la sua *persona* irriducibilmente distinta da quella del Padre. Il Figlio è divino tanto quanto lo è il Padre, essendo il Padre stesso: se il Figlio non è altro che la negazione del Padre che eternamente abita il Padre stesso e che il Padre eternamente pone *fuori-di-sé*, allora il Figlio non è altro che il Padre stesso in quanto *esteriorizzato*. Il Padre si custodisce nel Figlio come eternamente-*passato*. Tramontando il Padre trasmette il proprio essere al Figlio, ossia all'altro *di* se stesso che genera a partire da se stesso⁴⁴ – e, che quindi, è se stesso – e, tuttavia, il suo eclissarsi non significa il suo separarsi astrattamente dal Figlio⁴⁵: il Padre, negandosi e ponendosi come altro *da sé*, ossia come Figlio, *rimane* come eternamente-*passato rispetto* al Figlio, ossia a se stesso. La differenza esegetica rispetto a Gv 1,2 emerge fortemente, ma è di natura più propriamente filologica, che teologica e speculativa: Origene concepisce *ôutos ên en archê pròs tôn theón* come la sintesi completa dei tre momenti precedenti, come la *sinossi* finale; Schelling pone *ôutos ên en archê pròs tôn theón* come semanticamente equivalente a *kai theós ên ho logos*, ossia al terzo momento: «nel testo di Giovanni l'*en archê* deve essere ripetuto nei tre membri del versetto, ma ha in ognuno di essi un significato diverso: “In principio era il Logos”. Qui “in principio” significa semplicemente essere eterno. “In principio egli era presso Dio”. Qui “in principio” significa “dall’eternità”. “In principio egli era presso Dio”. Qui “in principio” significa prima dell’ordine attuale, che è posto attraverso il rovesciamento prima di questo mondo in cui il Logos divenne persona extra-divina»⁴⁶. Ovviamente, Schelling riduce, implicitamente, il quarto momento al terzo, essendo del tutto inessenziale la differenza tra

⁴⁴ *InJoh.*, XXXII, III, 32-35.

⁴⁵ *De Princip.*, II, I, 4: «Qui la materia è tanta e tale da essere sufficiente per tutti i corpi del mondo che Dio ha voluto far esistere, e in tutto e per tutto è a disposizione del creatore per qualunque forma e specie voglia creare, accogliendo in sé tutte le qualità che egli le vuole imporre: tale materia non so come molti importanti filosofi abbiano ritenuto del tutto increata, cioè non fatta dal creatore; ma hanno detto dovute al caso la sua facoltà e la sua natura. E mi stupisce che costoro diano la colpa a coloro che negano l'esistenza di un Dio creatore e della provvidenza che regola questo universo, e li accusino di essere empì perché credono che questa grande opera del mondo esista priva di creatore e di regolatore, mentre essi stessi incorrono in simile colpa di empietà affermando increata la materia e coeterna a Dio increato»; cfr. *De Princip.*, II, II, 1-2; II, III, 2-3.

⁴⁶ *Philo.derOffen.*, XXVIII, 111-112.

i momenti: se i momenti del *Prologo* sono *eternamente* simultanei, allora la loro successione cronologica è assolutamente *inessenziale*, per cui la quarta è perfettamente ridicibile alla terza protasi, ossia, più propriamente, tutte e quattro le protasi, di fatto, ne costituiscono solo una (*En archê ên ho logos*). Inoltre, un altro elemento su cui l'esegesi di Schelling e quella di Origene del *Prologo* convergono è l'interpretazione stessa dell'*en archê*: per Schelling, l'"in principio" non esprime affatto (in ogni protasi in cui compare) un iniziante storicamente determinato, un *Anfangender*, ma piuttosto un eterno iniziare, *ewiges Anfangen*, ossia un eterno distinguersi di Dio in se stesso – un eterno negarsi di Dio stesso, ossia un atto che eternamente si compie. Origene è esattamente sulla stessa linea di Schelling: «L'espressione "principio" può intendersi anche nel senso di "principio del mondo", per farci capire, con questa espressione appunto, che il Logos è anteriore a tutto ciò che segue dal principio [*ho logos tôn ap'archês genomenôn*]. Se infatti, "in principio Dio creò il cielo e la terra"⁴⁷ e se l'asserzione "Era nel principio" si riferisce a qualcosa di anteriore a quanto fu creato nel principio, allora il Logos è più originario [*presbyterós esti ho lógos*] non solo del firmamento e dell'arida terra, ma anche del cielo e della terra stessa⁴⁸», se il Figlio, in quanto altro *di* Dio, eternamente abita in Dio stesso, e se la generazione è l'atto della ek-sistentificazione del Figlio, ossia dell'auto-negazione di Dio, allora questo atto è eterno, ossia accade *eternamente*. E l'eternità della generazione del Figlio, ossia dell'auto-negazione di Dio, è esattamente il motivo su cui si conclude l'esegesi schellinghiana di Gv 1,1, in perfetta relazione di continuità con l'interpretazione origeniana⁴⁹. «Nel passo che ci sta dinanzi, Giovanni non dice: Il Logos fu generato in principio, ma "Il Logos era in principio", era l'eterno essere del Figlio – e proprio l'essere semplice, non l'essere come Figlio, poiché ogni essere che sia con una sua talità presuppone già un'esclusione, una distinzione, dunque un atto [...] l'unico modo possibile per cui si ponga un inizio nel tempo – cosa di grande importanza – è appunto che qualcosa che prima era non tempo sia posto come tempo [*etwas, was zuvor Nichtzeit war, als Zeit*], quindi come passato [*demnach als Vergangenheit*]. Si può pensare solo un inizio dinamico del tempo, non uno meccanico. Solo con la creazione inizia dunque anche una distinzione degli *eones* o dei tempi [*Erst mit der Schöpfung fängt also auch eine Unterscheidung der Aeonen oder Zeiten*]. Si distinguono infatti: 1) l'eternità pre-temporale [*vorzeitliche Ewigkeit*], la quale è posta, attraverso la creazione, come passato [*Vergangenheit*]; 2) il tempo della

⁴⁷ Gn 1,1.

⁴⁸ *In Joh.*, II, IV, 36-37.

⁴⁹ *De Princip.*, II, IX, 2.

creazione [*die Zeit der Schöpfung*] stessa, che è il presente [*Gegenwart*]; 3) il tempo in cui, tutto attraverso la creazione, deve essere raggiunto e che si pone come l'eternità futura [*zukünftige Ewigkeit*]⁵⁰. Dio, in quanto semplicemente-puramente Es-sente (*rein Seyende*), eternamente ek-siste dall'Inizio abissale⁵¹ – ma se l'unico modo per cui Dio possa liberarsi dall'altro *di* se stesso che eternamente emerge dall'abisso, dall'Inizio, è che Dio stesso si faccia altro *da* se stesso, allora eternamente Dio genera l'altro *da* sé, ossia eternamente genera il Figlio. Se eternamente Dio ek-siste dall'Inizio ed eternamente il Figlio abita in Dio stesso⁵², allora eternamente Dio pone il Figlio⁵³, ossia eternamente si pone come assolutamente-altro da sé, si auto-distingue da se stesso⁵⁴. Dio, in quanto eternamente si fa altro da sé, ossia affida il proprio essere all'altro *di* sé, si eclissa, tramonta – è l'eternamente-passato (*Vergangenheit*); in quanto Dio si fa eternamente altro da sé, ossia si fa Figlio, Logos⁵⁵, il Figlio stesso, essendo Dio come eternamente auto-distinto da sé, è l'eternamente presente (*Gegenwart*); e, infine, se il Figlio eternamente si separa dal Padre (peccato adamitico), allora eternamente può riconciliarsi, eternamente ritorna al Padre (*Zukunft*). Schelling *immagina* l'eternità della cosmoteandria come articolata in differenti eternità: l'eternità del Padre, ossia il Padre come l'eternamente passato rispetto al Figlio, ossia l'eternamente tramontato, il già da sempre trascorso rispetto al Figlio-Logos (*vorzeitliche Ewigkeit*); l'eternità del Figlio, in quanto eternamente generato dal Padre, ossia in quanto è l'altro *di* Dio stesso che è Dio stesso in quanto *altro*, ed è l'eternamente presente (*die Zeit der Schöpfung*); infine, l'eternità della riconciliazione, ossia il Figlio come *deus adveniens*, ossia come colui che tende infinitamente alla riconciliazione col Padre. «Il vero tempo, infatti, non è un tempo che sempre si ripete, ma proprio una successione di tempi⁵⁶. E una successione di tempi, dunque, un vero tempo, reale, era posto con la creazione – e solo con la creazione. Di conseguenza l'azione attraverso la quale è posta la creazione è anche l'azione che anzitutto pone

⁵⁰ *Philo.derOffen.*, XXVIII, 118-119.

⁵¹ *Philo.derOffen.*, XXIV, 23-24.

⁵² *Philo.derOffen.*, XXV, 37-38.

⁵³ *Philo.derOffen.*, XXIV, 28-29.

⁵⁴ *Philo.derOffen.*, XXV, 39-45.

⁵⁵ PLOTINO, *Enn.* I, VIII, §15; III, VI, § 3. Il concetto di "intermediario" è chiaramente di origine platonica – deriva, ovviamente, dal *metaxy*; in particolare cfr.: *Gorg.* 467e. 468a. 505c; *Phaed.* 58c. 71b; *Thaet.* 143c. 188a. 256d; *Parm.* 152c; *Conv.* 202a. 214e. 241e; *Pol.* I, 336. III, 393b. IV, 433 e. VI, 498a. VI, 511d; *Tim.* 36a. 69e; *Lys.* 220d; *Legg.* IX, 859b; *Apol.* 40b; *Thaeg.* 128e; *Lys.* 207a; *Euthyd.* 275e; *Lach.* 189c; *Prot.* 337e.

⁵⁶ *Weltalter* (1815), I, VIII, 199-200.

il tempo. L'azione che pone anzitutto il tempo è proprio *pro panton aionon*, “prima di tutti gli eoni”, in quanto questa distinzione di tempi o *eones* avviene solo con la creazione. L'atto della creazione stessa è quello che pone innanzitutto gli *eones*⁵⁷ – la successione schellinghiana delle eternità non è altro che la successione origeniana degli Eoni⁵⁸. Dio eternamente genera la *creazione*⁵⁹, ossia il Figlio, il mondo, l'altro *di se stesso* che eternamente abita in Dio stesso – la infinita successione degli infiniti Eoni che coesistono eternamente e simultaneamente, *actu purissimo* – e la creazione, ossia il Figlio, eternamente si separa dal Padre, lo dimentica, lo oblia. Ma se in tanto la creazione può tornare al Padre, ossia *negarsi* in quanto creazione – *decrearsi* – solo in quanto eternamente se ne separa, allora la creatura eternamente si separa dal Padre ed eternamente ritorna al Padre. Ma se il ritorno della creazione al Padre non è altro che la ricomposizione del *Pleroma*, ossia la ri-posizione di Dio pre-creaturale, del *Deus-esse*, di Dio come semplicemente-Essente (*bloße Seyende*), di Dio come eternamente sospeso sull'abisso dell'Inizio, allora di nuovo Dio è *necessitato* alla creazione. Dio eternamente genera la creazione, il Figlio; il Figlio eternamente si separa dal Padre ed eternamente ritorna al Padre – ma il ritorno del Figlio al Padre, ossia il tornare ad esistere di Dio come puro Essente, come ek-sistente dall'Abisso, *necessita* nuovamente Dio alla generazione e così *ad infinitum*. Dio eternamente crea il Figlio, il Figlio eternamente si separa dal Padre ed eternamente ritorna nel Padre, per poi eternamente rimettere in moto la stessa *generatio*, la stessa *creatio* – la stessa cosmoteandria. Eternamente il Padre genera il Figlio – eternamente il Figlio tradisce il Padre ed eternamente il Figlio stesso ritorna al Padre, perché il Padre, eternamente, possa ri-generare il Figlio ed il Figlio possa, eternamente, ri-tradire e tornare al Padre, e così *ad infinitum*.

⁵⁷ Philo. der Offen., XXVIII, 110.

⁵⁸ H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, 147-215.

⁵⁹ FILONE D'ALESSANDRIA, *De fuga et inventione*, XXI, 113-115.