

IL LOGOS IN DIO E IL LOGOS NELL'UOMO: LO SNODO DEL III E DEL IV SECOLO

GIULIO MASPERO*

SOMMARIO: 1. *Introduzione.* 2. *Origene oltre la Logos-theologie.* 3. *Il Logos e i logoi.* 4. *Da Eusebio a Gregorio di Nissa.* 5. *Conclusione.*

I. INTRODUZIONE

IL pensiero cristiano rappresenta fin dai suoi inizi una sfida formidabile per la riflessione filosofica: se Dio, l'uomo e il mondo conosciuti dai filosofi antichi e dai cristiani sono gli stessi, allora deve essere possibile avere un *logos* comune, che permetta il *dia-logos* appunto e la ricerca congiunta della verità. Ma il linguaggio e gli strumenti filosofici a disposizione nei primi tempi dell'era cristiana erano stati sviluppati a partire dallo studio del cosmo e non potevano esprimere pienamente la novità radicale dell'azione di Dio nella storia. Lo stesso dono trascendente ha richiesto un lento abituarsi del pensiero umano alla forza di questa luce, come forse sarebbe dovuto accadere agli occhi del filosofo che si libera dai lacci ed esce dalla caverna nel mito platonico.

Così il *Logos*, che di per sé definisce la natura umana come tale, nello stesso tempo si è trovato ad essere l'elemento essenziale nella concezione di Dio e quindi asse fondamentale del rapporto tra Dio e il mondo, con le differenze notevoli che su questo punto caratterizzano il pensiero pagano e cristiano. Per cogliere l'entità del percorso che dal pensiero filosofico greco ha portato fino alla teologia trinitaria cristiana, basti pensare che secondo Aristotele Dio non potrebbe avere né facoltà né virtù, perché non può essere caratterizzato da potenzialità alcuna.¹ Nella prospettiva classica, infatti, Dio e il mondo appartengono ad un'unica dimensione ontologica e proprio per questo debbono essere distinti evidenziando ciò che separa l'uomo da Dio. Invece, nella prospettiva biblica, la dottrina della creazione obbliga a riconoscere nel Creatore la sorgente delle facoltà e delle virtù dell'uomo. La distinzione tra Dio e il mondo è assicurata dalla creazione stessa, per la quale solo Dio è eterno, mentre il mondo e l'uomo sono contingenti. Tale garanzia permette di approfondire

* Pontificia Università della Santa Croce, Via dei Farnesi 83, I 00186 Roma. E-mail: maspero@pusc.it

¹ Cfr. ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, 1178b.7-16.

ciò che unisce l'uomo a Dio e pone, in particolare, la questione della distinzione o identità tra il *Logos* in Dio e nell'uomo.

Una prima soluzione sarà quella degli apologisti, secondo i quali il *Logos* di cui parla Platone e quello cristiano sono identici. Per differenziare la sfera divina da quella creata, si ricorse alla distinzione stoica² tra *logos endiathetos* e *logos prophorikos*, recepita da Teofilo e Giustino per formulare la loro dottrina del *Logos* e del suo ruolo nella creazione.³ Ireneo e i Padri successivi censureranno quest'uso, che rischiava di legare in modo necessario il *Logos* alla creazione, in quanto il Figlio sembra essere pensato in funzione di essa.⁴ Tale soluzione permetteva di pensare la continuità tra Dio e il mondo, ma non garantiva una sufficiente distinzione, introducendo una forma di subordinazionismo della seconda Persona della Trinità rispetto al Padre. Per esprimere la presenza di Dio nel mondo, si rischiava di scindere l'unità trinitaria.

Saranno i secoli III e IV ad offrire un percorso di pensiero che, a poco a poco, permetterà di giungere ad una formulazione del rapporto tra Dio e il mondo che non sminuisse la grandezza e l'irriducibilità del mistero cristiano. In questo processo teologico il primo protagonista è l'alessandrino Origene, che introdurrà una concezione "analogica" del *logos*, giungendo ad una prima valida articolazione del rapporto tra il *Logos* in Dio e il *logos* nell'uomo. Lo studio di Origene permette di cogliere il ruolo fondamentale proprio di questo rapporto nella teologia del sec. IV. Così, dopo aver proposto un'analisi della dottrina origeniana, si abbozzerà una *Wirkungsgeschichte* della sua concezione del *Logos* in Dio e nell'uomo, attraverso un breve studio della questione in Eusebio, nel suo confronto con Marcello di Ancira, e in Gregorio di Nissa. Scopo del contributo è mostrare, da una parte, l'impossibilità di separare la riflessione teologica da quella filosofica, corrispondentemente al dato storico sui rapporti tra gli intellettuali della tardo-antichità, dall'altra, il valore di tale questione anche per l'epoca contemporanea e per la concezione della ragione e del *logos* in un'epoca post-cartesiana, ormai messa in crisi in modo irreversibile dalla post-modernità.

2. ORIGENE OLTRE LA LOGOSTHEOLOGIE

Origene, nel sec. III, inserisce la questione della distinzione tra *logos* umano e divino nel quadro della discussione sull'identità di *Logos* e Figlio e del loro rapporto con il Padre. Come ha molto chiaramente messo in evidenza Domenico

² Cfr. M. MÜHL, *Der λόγος ἐνδιάθετος und προφητικός von der älteren Stoa bis zur Synode von Sirmium 351*, «ABG», 7 (1962), pp. 7-56 e E. MATELLI, *ENDIATHETOS e PROPHORIKOS LOGOS: Note sulla origine della formula e della nozione*, «Aevum», 66 (1992), pp. 43-70.

³ Cfr. TEOFILO, *Ad Autolyicum*, II, 22, 12-17; GIUSTINO, *Apologia seconda*, 6, 3.

⁴ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *La formazione del dogma trinitario nel cristianesimo primitivo*, in J. FEINER - M. LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis*, III, Queriniana, Brescia 1967, p. 209.

Pazzini, Origene supera la *Logos*theologie degli apologisti, i quali anteponevano al Figlio di Dio il *Logos* dei filosofi.⁵ Per questo Origene, nella sua analisi epinoetica, porta in un secondo piano logico il *Logos*, dando priorità al Figlio e ponendo la Sapienza addirittura prima del *Logos* stesso. Questi è ricondotto alla prima con l'affermazione che Egli ha l'ipostasi nel principio che è la Sapienza:⁶

«Dunque, dato che ci si era proposti di chiarire il versetto “In principio era il *Logos*”, è risultato che, secondo la testimonianza dei Proverbi, la Sapienza è detta *principio*, e la Sapienza stessa è antecedente al *Logos* che la comunica, in modo tale che bisogna pensare che il *Logos* è sempre nel principio, cioè nella Sapienza. Ma poiché è nella Sapienza, che è chiamata principio, non c'è difficoltà al fatto che sia presso Dio e sia Egli stesso Dio, e non semplicemente presso Dio, ma è presso Dio in quanto è nel principio che è la Sapienza».⁷

Una ragione essenziale di tale cambiamento di prospettiva è il confronto con gli gnostici valentiniani, come appare dal seguente testo nel quale l'Alessandrino si rivolge a coloro che ricorrono solo alla denominazione di *Logos*, interrogandoli sul rapporto del *Logos* stesso con il Figlio di Dio. Per contestare il loro uso di Sal 44,2 (Ἐξηρεύξατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθόν), dice che essi pensano:

«che il Figlio sia un'emissione verbale (προφοράν) del Padre come se constasse di sillabe e che, se li si incalza, non ammettono per Lui una ipostasi e non ne indicano chiaramente l'*ousia*, e nemmeno parlano di un'*ousia* piuttosto che di un'altra, ma non parlano affatto di *ousia* alcuna».⁸

Proprio la necessità di negare che il *Logos* divino sia una *prophora* del Padre può spiegare perché Origene non ricorra in ambito trinitario alla distinzione tra *logos prophorikos* e *logos endiathetos*.

⁵ Si vedano D. PAZZINI, *In principio era il Logos: Origene e il prologo del Vangelo di Giovanni*, Paideia, Brescia 1983; IDEM, *L'interpretazione del Prologo di Giovanni in Origene e nella patristica greca*, «Annali di storia dell'esegesi», 11 (1994), pp. 45-56; IDEM, *Il prologo di Giovanni in Origene e Gregorio di Nissa*, «Origeniana» VII, pp. 497-504.

⁶ Si vedano in proposito: F. STORELLI, *Il prologo di Giovanni e il Logos origeniano*, «Nicolaus», 5 (1977), pp. 209-217 e P. CINER, *Unidad y Polisemia de la noción de “archè” en el “Comentario al Evangelio de Juan” de Orígenes*, «Teología y vida», 52 (2011), pp. 93-104.

⁷ «Ἐπεὶ οὖν πρόκειται τὸ Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος σαφῶς ἰδεῖν, ἀρχὴ δὲ μετὰ μαρτυριῶν τῶν ἐν τῶν παροιμιῶν ἀποδεδόται εἰρησθαι ἢ σοφία, καὶ ἔστι προεπινοουμένη ἢ σοφία τοῦ αὐτὴν ἀπαγγέλλοντος λόγου, νοητέον τὸν λόγον ἐν τῇ ἀρχῇ, τοῦτ' ἔστι τῇ σοφίᾳ, αἰεὶ εἶναι ὄντα δὲ ἐν τῇ σοφίᾳ, καλουμένη ἀρχῇ, μὴ κωλύεσθαι εἶναι πρὸς τὸν θεόν, καὶ αὐτὸν θεὸν τυγχάνοντα, καὶ οὐ γυμνῶς εἶναι αὐτὸν πρὸς τὸν θεόν, ἀλλὰ ὄντα ἐν τῇ ἀρχῇ, τῇ σοφίᾳ, εἶναι πρὸς τὸν θεόν» (ORIGENE, *Commentarii in evangelium Joannis*, I, 289,1-9; SC 120, pp. 204-206).

⁸ «προφοράν πατρικὴν οἶονεὶ ἐν συλλαβαῖς κειμένην εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, καὶ κατὰ τοῦτο ὑπόστασιν αὐτῶ, εἰ ἀκριβῶς αὐτῶν πυνθανοίμεθα, οὐ διδάσιν οὐδὲ οὐσίαν αὐτοῦ σαφηνίζουσιν, οὐδέπω φαμὲν τοιάνδε ἢ τοιάνδε, ἀλλ' ὅπως ποτὲ οὐσίαν» (*ibidem*, I, 151,7-11; SC 120, p. 136).

Per lui è essenziale affermare il libero arbitrio, criticando, così il fatalismo e l'idolatria, come si vede nel cap. VI del *Contra Celsum*. Per ribattere al filosofo pagano, il quale appoggia la sua argomentazione sul fatto che ogni cosa è da Dio, Origene chiarisce, a partire da Rm 11,36, che Dio è insieme il principio (*arche*), il vincolo (*synoche*) e il fine (*telos*) di ogni cosa. All'affermazione di Celso che Dio non si può conoscere con la ragione, cioè con il *logos*, l'Alessandrino risponde con decisione:

«Se si intende per *logos* quello che è in noi, sia interiore (ἐνδιαθέτω) che espresso (προφορικῶ), anche noi diciamo che Dio non è accessibile al *logos*, ma, se pensiamo a "In principio era il Logos e il Logos era presso Dio e il Logos era Dio" (Gv 1,1), dichiariamo che Dio è accessibile a questo *Logos*, e che non viene compreso solo da Lui, ma anche da colui al quale "Egli rivela il Padre" (Mt 11,27). Dimostriamo così la falsità dell'affermazione di Celso che Dio non è accessibile al *Logos*».⁹

Il testo rivela il nucleo dottrinale del grande progresso apportato da Origene alla teologia del *Logos* e alla concezione del rapporto tra Dio e il mondo. Il *Logos* divino è diverso dal *logos* umano, tanto che Dio è di per sé inaccessibile all'uomo, mentre la seconda Persona della Trinità lo conosce. Ma l'uomo stesso, attraverso la partecipazione al *Logos* divino può avere accesso a Dio Padre. La forza con la quale viene affermata la distinzione tra il *logos* umano e quello divino permette di superare in modo netto la concezione apologista che rischiava di implicare un'unione necessaria tra il Creatore e la creatura. Nello stesso tempo proprio questa distinzione rende possibile identificare la conoscenza di Dio presente nell'uomo, insieme alla sua libertà e alla possibilità di adorare Dio, come effetti della partecipazione al *Logos* stesso.

Tale distinzione tra il *Logos* nel Principio e il *logos* in noi è un guadagno che Origene ottiene a partire dalla necessità di fondare in Dio stesso e nella filiazione divina la libertà e il valore dell'uomo. Così *proairesis* e il *logos in noi* (διὰ τὴν προαίρεσιν καὶ τὸν ἐν ἡμῶν λόγον) sono accostati laddove l'Alessandrino spiega che la legge di Dio esige di compiere le opere secondo virtù e di evitare quelle del male, ma anche di tralasciare quelle opere che per loro natura sono indifferenti, così che possono diventare dei peccati con il cattivo uso della volontà umana.¹⁰ Ma tali affermazioni richiedono un approfondimento della comprensione del rapporto tra il *Logos* divino e quello umano, cioè uno sviluppo teologico della dottrina della partecipazione.

⁹ «εἰ μὲν λόγῳ τῷ ἐν ἡμῶν, εἴτε ἐνδιαθέτω εἴτε καὶ προφορικῶ, καὶ ἡμεῖς φήσομεν ὅτι οὐκ ἔστιν ἐφικτὸς τῷ λόγῳ ὁ θεός· εἰ δὲ νοήσαντες τὸ Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος ἀποφαινόμεθα ὅτι τοῦτω τῷ λόγῳ ἐφικτὸς ἔστιν ὁ θεός, οὐ μόνῳ αὐτῷ καταλαμβανόμενος ἀλλὰ καὶ ὃ ἂν αὐτὸς ἀποκαλύψῃ τὸν πατέρα, ψευδοποιήσομεν τὴν Κέλσου λέξιν φάσκοντος· οὐδὲ λόγῳ ἐφικτὸς ἔστιν ὁ θεός» (IDEM, *Contra Celsum*, VI, 65, 8-16).

¹⁰ Cfr. IDEM, *Commentarium in evangelium Matthaei* XI, 12,18-23: SC 162, pp. 328-330.

3. IL LOGOS E I LOGOI

L'analisi si fonda sull'uso intenzionale della lingua da parte dell'evangelista Giovanni, il quale, secondo Origene, distinguerebbe la piena divinità del Padre e quella da Lui comunicata al Figlio attraverso l'inserzione o l'omissione dell'articolo determinativo prima del sostantivo *Theos*. Questo criterio ermeneutico viene esteso anche al *Logos*, per differenziarlo dai *logoi* nell'uomo:

«[Giovanni] inserisce l'articolo quando il nome *Dio* (θεός) è riferito all'ingenerato (τοῦ ἀγενήτου), causa dell'universo, mentre lo omette quando viene indicato il *Logos* che è Dio (ὁ λόγος θεός). Ma come in tali passi si ha differenza tra Dio con l'articolo e senza (ὁ θεός καὶ θεός), allo stesso modo probabilmente differisce il *Logos* dal *logos* senza articolo (ὁ λόγος καὶ λόγος). Infatti come Colui che è Dio sopra ogni cosa è il Dio (ὁ θεός) e non semplicemente Dio, così è il *Logos* Colui che è fonte di ogni *logos* in ciascuno degli essere razionali, poiché il *logos* che è in ciascuno non dovrebbe essere propriamente denominato e definito allo stesso modo del *Logos*». ¹¹

Origene sta sviluppando una concezione simmetrica del rapporto tra il Padre, vero Dio (ἀληθινός θεός), e il *Logos*, che è presso Dio, da una parte, e il *Logos*, in quanto immagine archetipica di tutte le molteplici immagini (τῶν πλειόνων εικόνων ἢ ἀρχέτυπος εικόν) sue costituite dagli uomini dotati di ragione, dall'altra. ¹² La concezione è chiaramente proporzionale:

«Il *logos* che è in ciascuno degli esseri razionali ha rispetto a questo *Logos* che è nel Principio e che è presso Dio, cioè il *Logos* che è Dio (λόγον θεόν), lo stesso rapporto che il *Logos* che è Dio ha con il Dio (πρὸς τὸν θεόν). Infatti, come il Padre, che è il Dio in sé e il Dio vero (αὐτόθεος καὶ ἀληθινός θεός), è in rapporto all'Immagine e alle immagini dell'immagine (εἰκόνας τῆς εικόνας) – per questo si dice che gli uomini sono ad immagine (κατ' εικόνα) e non immagini (οὐκ εἰκόνας) –, così lo è Colui che è il *Logos* in sé (αὐτόλογος) rispetto al *logos* in ciascuno. Entrambi hanno la posizione di sorgente (πηγῆς), il Padre della Divinità, e il Figlio del *logos*». ¹³

Origene oscilla nella specificazione delle distanze che costituiscono questa proporzione, avvicinando di più il *Logos* al Padre rispetto alle creature o vi-

¹¹ «Τίθησιν μὲν γὰρ τὸ ἄρθρον, ὅτε ἡ θεός ὀνομασία ἐπὶ τοῦ ἀγενήτου τάσσεται τῶν ὄλων αἰτίου, σιωπᾷ δὲ αὐτό, ὅτε ὁ λόγος θεός ὀνομάζεται. Ὡς δὲ διαφέρει κατὰ τούτους τοὺς τόπους ὁ θεός καὶ θεός, οὕτως μήποτε διαφέρει ὁ λόγος καὶ λόγος. Ὅν τρόπον γὰρ ὁ ἐπὶ πᾶσι θεός ὁ θεός καὶ οὐχ ἀπλῶς θεός, οὕτως ἡ πηγὴ τοῦ ἐν ἐκάστῳ τῶν λογικῶν λόγου ὁ λόγος, τοῦ ἐν ἐκάστῳ λόγου οὐκ ἂν κυρίως ὁμοίως τῷ πρώτῳ ὀνομασθέντος καὶ λεχθέντος ὁ λόγος» (IDEM, *Commentarii in evangelium Joannis*, II, 14,1-15,4: SC 120, pp. 214-216).

¹² Cfr. *ibidem*, II, 18,1-7: SC 120, p. 218.

¹³ «Ὁ γὰρ ἐν ἐκάστῳ λόγος τῶν λογικῶν τοῦτον τὸν λόγον ἔχει πρὸς τὸν ἐν ἀρχῇ λόγον πρὸς τὸν θεόν ὄντα λόγον θεόν, ὃν ὁ θεός λόγος πρὸς τὸν θεόν· ὡς γὰρ αὐτόθεος καὶ ἀληθινός θεός ὁ πατήρ πρὸς εἰκόνα καὶ εἰκόνας τῆς εικόνας, διὸ καὶ κατ' εἰκόνα λέγονται εἶναι οἱ ἄνθρωποι, οὐκ εἰκόνας οὕτως ὁ αὐτόλογος πρὸς τὸν ἐν ἐκάστῳ λόγον. Ἀμφότερα γὰρ πηγῆς ἔχει χάραν, ὁ μὲν πατὴρ θεότητος, ὁ δὲ υἱός λόγου» (*ibidem*, II, 20, 1-9: SC 120, p. 220).

ceversa, a seconda dei passi.¹⁴ Chiaramente la formulazione è imperfetta dal punto di vista della dottrina trinitaria del IV secolo, ma queste stesse oscillazioni e l'insieme del pensiero dell'Alessandrino dimostrano che egli è conscio di ciò e che sta cercando una via, un cammino grazie al quale si perverrà alla formulazione più perfetta successiva. In questo contesto è estremamente rilevante l'espressione *immagine dell'immagine*, che appare anche nelle omelie sul vangelo di Luca e nel Commento alla lettera ai Romani¹⁵. In entrambi i casi l'espressione "traduce" la partecipazione del *logos* umano al *Logos* divino, in quanto l'anima (*ψυχή*) è presentata come immagine di quell'Immagine che è il *Logos* medio proporzionale tra Dio Padre e gli uomini.

Per questo, ciò che è qui essenziale non sono tanto le distanze reciproche tra il Padre, il *Logos* e gli uomini, ma piuttosto la funzione di sorgente (*πηγή*) che è attribuita alle due Persone divine e la distinzione analogica del *Logos* stesso. Origene, infatti, riconosce nel termine quattro accezioni:

«Dunque, come ci sono molti dèi, ma per noi uno solo è Dio, il Padre, e ci sono molti signori, ma per noi uno solo è il Signore, Gesù Cristo, così ci sono molti *logoi*, ma preghiamo che sia in noi il *Logos* che è nel principio e presso Dio [Padre], cioè il *Logos* che è Dio. Infatti, colui che non comprende tale *Logos* che è nel principio presso Dio, o seguirà questo *Logos* divenuto carne, o parteciperà a Lui attraverso quelli che hanno una qualche partecipazione di Lui, oppure escluso perfino dal partecipare a chi ne partecipa, si troverà in un sedicente *logos* completamente estraneo al *Logos*».¹⁶

Il testo distingue, così, quattro livelli di partecipazione: quella al *Logos* che è nel principio, come hanno fatto i profeti e come deve fare il vero gnostico; quella al *Logos* incarnato, che riguarda la gran parte dei cristiani che identificano il *Logos* solo con il *Logos* incarnato e conoscono solo il Cristo secondo la carne; quella a *logoi* veri, che rispecchiano alcuni aspetti del *Logos* eterno, come avvenuto ai filosofi greci; ed infine la falsa partecipazione di coloro che seguono *logoi* erronei e atei, che negano la divina provvidenza.¹⁷

La posizione di Origene sembra mettere in ombra il valore dell'incarnazione, soprattutto quando afferma la possibilità di arrivare al *Logos*, e quindi al

¹⁴ Cfr. J. DANIELOU, *Origène: il genio del cristianesimo*, Archeosofica, Roma 1991, p. 305.

¹⁵ ORIGENE, *Homiliae in Lucam*, VIII, «GCS», 49 (35), 49, 3 e *Commentarii in epistulam ad Romanos* 1, 42 (Ramsbotham, 1912).

¹⁶ «Ὡσπερ οὖν θεοὶ πολλοὶ ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεός, ὁ πατήρ, καὶ πολλοὶ κύριοι ἀλλ' ἡμῖν εἷς κύριος, Ἰησοῦς Χριστός, οὕτως πολλοὶ λόγοι ἀλλ' ἡμῖν εὐχόμεθα ὅπως ὑπάρξῃ ὁ ἐν ἀρχῇ λόγος ὁ πρὸς τὸν θεὸν ὢν, ὁ θεὸς λόγος. Ὅς γὰρ οὐ χωρεῖ τοῦτον τὸν λόγον, τὸν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν, ἤτοι αὐτῷ γενομένῳ σαρκὶ προσέξει, ἢ μεθέξει τῶν μετεσχηκότων τινὸς τούτου τοῦ λόγου, ἢ ἀποπεσὼν τοῦ μετέχειν τοῦ μετεσχηκότος ἐν πάντῃ ἀλλοτριῶ τοῦ λόγου λόγῳ ἔσται καλουμένῳ» (IDEM, *Commentarii in evangelium Joannis*, II, 21, 22, 5: SC 120, p. 220).

¹⁷ Cfr. *ibidem*, II, 28-31: SC 120, pp. 224-226.

Padre, senza passare attraverso la carne e la vita storica di Cristo,¹⁸ ma nello stesso tempo mette in evidenza l'eccedenza del mistero divino rispetto alla rivelazione storica e offre una concezione analogica del *Logos* stesso, che sarà la base dei futuri sviluppi.

Così la distinzione tra il *Logos* che è nel principio e il *logos* che è in noi si inquadra nella discussione sulla libertà dell'uomo¹⁹ e sul problema del male, che non può essere ricondotto al *Logos*, il Quale è come un maestro, che a differenza dei maestri umani, è sempre unito ai suoi allievi, ma che può non essere ascoltato. L'uomo che commette il male, dunque, commette violenza al *logos* che ha in se stesso.²⁰

La questione del rapporto tra la libertà e la partecipazione è essenziale nel confronto con la gnosi valentiniana, che professa una prima emanazione dal Padre ingenerato di una prima coppia (sizigia) *Nous-Verità*, dalla quale sarebbe stata emanata una seconda coppia *Logos-vita*, che avrebbe poi dato origine alla coppia Uomo-Chiesa. Nel contesto del commento a Gv 1,4, Origene discute l'identificazione e l'antecedenza della Vita e del *Logos*. Così risponde alla possibile difficoltà postagli dagli ipotetici interlocutori gnostici sul perché nel Prologo la Vita e non il *Logos* è detta essere la luce degli uomini:

«A costoro rispondiamo che qui non si tratta della vita comune agli esseri razionali e irrazionali, ma di quella che sopravviene quando il *logos* giunge a pienezza in noi, per la partecipazione ottenuta dal Primo *Logos*. E ne partecipiamo in quanto ci allontaniamo dalla vita apparente, che non è quella vera, e desideriamo piuttosto accogliere la vita vera. Ed essa, venuta a noi, è anche fondamento della luce della conoscenza. E forse tale vita è luce in potenza e non in atto (*δυνάμει καὶ οὐκ ἐνεργείᾳ*) per coloro che non desiderano (*φιλοτιμουμένοις*) ricercare quanto concerne la conoscenza, mentre per gli altri essa è luce in atto».²¹

La possibilità di non seguire il *Logos* ha, dunque, il suo fondamento nella libertà umana, che può allontanarsi dalla vita vera. In questo caso la vita rimane in potenza e non in atto nell'uomo. Così la questione della partecipazione è legata a quella della potenzialità: l'uomo non è gnostico per natura, come pensa-

¹⁸ Lo stesso vale per l'Eucaristia, destinata solo ai più semplici, cfr. J. DANIELOU, *Origène, La Table Ronde*, Paris 1948, pp. 74-79.

¹⁹ Si veda il confronto tra l'uomo e gli animali in ORIGENE, *De principiis*, III, 1, 3, 14-17 (Görgemanns 1992).

²⁰ Cfr. IDEM, *Commentarii in evangelium Joannis*, II, 105-111: SC 120, pp. 274-280.

²¹ «Πρὸς οὓς τοιαῦτα ἀποκρινόμεθα, ὅτι ζωὴ ἐνταῦθα οὐκ ἡ κοινὴ λογικῶν καὶ ἀλόγων λέγεται, ἀλλ' ἡ ἐπιγινομένη τῷ ἐν ἡμῖν συμπληρουμένῳ λόγῳ, τῆς μετοχῆς ἀπὸ τοῦ πρώτου λαμβανομένης λόγου· καὶ κατὰ μὲν τὸ ἀποστραφῆναι τὴν δοκοῦσαν ζωὴν, οὐκ οὔσαν δὲ ἀληθῶς, καὶ ποθεῖν χωρῆσαι τὴν ἀληθῶς ζωὴν πρώτον κοινωνοῦμεν αὐτῇ, ἥτις γενομένη ἐν ἡμῖν καὶ φωτὸς γνώσεως ὑπόστασις γίνεται. Καὶ τάχα αὕτη ἡ ζωὴ παρ' οἷς μὲν δυνάμει καὶ οὐκ ἐνεργείᾳ φῶς ἐστί, τοῖς τὰ τῆς γνώσεως ἐξετάζειν μὴ φιλοτιμουμένοις, παρ' ἑτέροις δὲ καὶ ἐνεργείᾳ γινομένη φῶς·» (*ibidem*, II, 156,5-157,4: SC 120, pp. 308-310).

vano gli eretici, ma piuttosto sceglie di non accogliere la pienezza del *Logos* in sé, impedendo di far passare all'atto la luce conoscitiva insita nella vita vera.

Il passo è preceduto da un chiarimento fondamentale nell'analisi della distinzione tra il *Logos* che è nel principio e il *logos* in noi. Confrontando la preposizione "in" presente in Gv 1,1 e Gv 1,4, Origene scrive:

«Ma bisogna fare attenzione a questi due "in" e analizzare la loro differenza. Il primo è il *Logos* "nel" principio, il secondo è la Vita "nel" *Logos*. Ma il *Logos* non è venuto all'essere nel principio; né accadeva che il Principio fosse privo di *Logos*. Per questo si è detto: "In Principio era il *Logos*" (Gv 1,1). La Vita, invece, non era nel *Logos*, ma la Vita è venuta, se la "Vita è la Luce degli uomini" (Gv 1,4). Infatti, quando non c'era uomo, nemmeno c'era la luce degli uomini, poiché la luce degli uomini è concepita in relazione (*κατὰ τὴν σχέσιν*) agli uomini». ²²

Dal punto di vista della *Dogmengeschichte*, l'affermazione è estremamente rilevante, perché può essere considerata un primo tentativo di quella che nel secolo successivo sarà la distinzione tra economia ed immanenza. Nel primo caso, in riferimento all'essere nel principio, non si ha passaggio dalla potenza all'atto, ma ci si trova nella dimensione eterna. Nel secondo caso, invece, l'affermazione *in Lui era la vita* di Gv 1,4 si riferisce ad un venire, ad un *essere per*, ad una relazione nei confronti degli uomini. Il primo "in" avrebbe, dunque, un valore immanente *ante litteram*, il secondo "in" un valore economico. Si parla di immanenza *ante litteram*, perché solo con la teologia delle nature iniziata da Atanasio e portata a compimento dai Cappadoci si potrà veramente parlare di un'autentica immanenza che si identifica con l'unica natura eterna che è la Trinità. ²³

La ricerca di un abbozzo di distinzione tra quelle dimensioni che poi saranno identificate con l'economia e l'immanenza sembra confermata dall'affermazione che, tra le *epinoiai* del Figlio, Sapienza, *Logos* e Verità permarranno anche nell'*eschaton*, mentre gli attributi più "economici" cesseranno di essere, perché hanno solo una funzione storica. ²⁴

Dunque, per Origene il *Logos* è eterno ma rimane segnato ancora dalla par-

²² «Τηρητέον δὲ τὰ δύο ἐν καὶ τὴν διαφορὰν αὐτῶν ἐξεταστέον· πρῶτον μὲν γὰρ ἐν τῷ λόγῳ ἐν ἀρχῇ, δεύτερον δὲ ἐν τῷ ζῳῇ ἐν λόγῳ. Ἀλλὰ λόγος μὲν ἐν ἀρχῇ οὐκ ἐγένετο· οὐκ ἦν γὰρ, ὅτε ἡ ἀρχὴ ἄλογος ἦν, διὸ λέγεται· Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος· ζῳὴ δὲ ἐν τῷ λόγῳ οὐκ ἦν· ἀλλὰ ζῳὴ ἐγένετο, εἰ γε ζῳὴ ἐστὶ τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. Ὅτε γὰρ οὐδέπω ἄνθρωπος ἦν, οὐδὲ φῶς τῶν ἀνθρώπων ἦν, τοῦ φωτὸς τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὴν πρὸς ἀνθρώπους σχέσιν νοουμένου» (*ibidem*, II, 130,1-9: SC 120, pp. 292-294).

²³ Non si vuole qui in nessun modo sostenere che Origene si stia confrontando con posizioni teologiche che anticipano l'arianesimo, come è stato recentemente proposto: G. BARTOLOZZI, *Origene e il dibattito sulla divinità del Logos nella prima metà del secolo III*, «Augustinianum», 50 (2010), pp. 61-82. Si veda la risposta: M. SIMONETTI, *Qualche novità sulla dottrina origeniana del Logos*, «Augustinianum», 51 (2011), pp. 331-348.

²⁴ Cfr. ORIGENE, *Commentarii in evangelium Joannis*, I, 123-124: SC 120, p. 124.

tecipazione tanto da essere medio proporzionale tra Dio e l'uomo. La relazione (σχέσις), d'altra parte, è ancora segno di inferiorità e legata, appunto, alla struttura partecipativa. Tuttavia il *Logos* è già totalmente inserito nella teologia della Filiazione divina, con una risposta chiara ed inequivocabile sia alla *Logos*theologie degli apologisti sia alle dottrine emazioniste degli gnostici. Da questa prospettiva, il pensiero trinitario di Origene rappresenta un punto di non ritorno.

Infatti, l'Alessandrino chiarisce non solo che il *Logos* è nel principio, ma anche che il *Logos* è nel Padre:

«Non è assurdo che si dica che il Dio dell'universo è evidentemente *principio*, muovendo dal fatto che il Padre è *principio* del Figlio e che il Creatore è *principio* delle realtà create e più in generale che Dio sia *principio* degli esseri. Lo si confermerà con *In principio era il Logos*, tenendo presente che il *Logos* è il Figlio, che si dice essere nel principio per il fatto di essere nel Padre». ²⁵

L'affermazione che il *Logos* è nel Padre era già presente in Clemente, che argomenta l'identità degli attributi delle due Persone divine *a partire dalla relazione reciproca di amore* (ἐκ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως ἀγάπης) che li unisce. ²⁶ Solo nel sec. iv questo "essere nel Padre" sarà inteso in senso pienamente immanente e liberato da ogni riferimento subordinante, quando la *σχέσις* intratrinitaria cambierà statuto ontologico, cessando di essere considerata un mero accidente e segno della partecipazione metafisica. Ciò avverrà proprio a seguito di uno sviluppo della teologia del *Logos*, che non sarà più inteso solo come *logos ut ratio*, cioè come rapporto di proporzione necessario e subordinante, per passare ad una nuova concezione come *Logos ut relatio*, cioè *Logos* relazionale. ²⁷

Ma la tensione verso tale reinterpretazione è già presente in Origene, il quale cerca di unire l'affermazione che il *Logos* è eterno e *per sé*, con il suo rapporto al Padre. Infatti, nell'interpretazione di Gv 1,2, l'affermazione che il *Logos* era nel principio presso Dio viene presentata come ricapitolazione delle tre affermazioni precedenti che 1) nel principio era il *Logos*; 2) il *Logos* era presso Dio; 3) il *Logos* era Dio. Nella teologia dell'Alessandrino l'ultima espressione non è strettamente equivalente alle prima e alla seconda, perché non ha a disposizione lo strumento della teologia delle nature, la quale identifica l'unica natura divina ed eterna con la Trinità stessa. Così, scrive Origene:

²⁵ «Οὐκ ἀτόπως δὲ καὶ τὸν τῶν ὅλων θεὸν ἐρεῖ τις ἀρχὴν σαφῶς προπίπτων, ὅτι ἀρχὴ υἱοῦ ὁ πατήρ καὶ ἀρχὴ δημιουργημάτων ὁ δημιουργὸς καὶ ἀπαξᾶπλῶς ἀρχὴ τῶν ὄντων ὁ θεός. Παραμυθῆσεται δὲ διὰ τοῦ Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, λόγον νοῶν τὸν υἱόν, παρὰ τὸ εἶναι ἐν τῷ πατρὶ λεγόμενον εἶναι ἐν ἀρχῇ» (*ibidem*, I, 102,1-6: SC 120, pp. 112-114).

²⁶ Cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Paedagogus* I, 8, 71, 3, 3-7: SC 70, p. 236. Si veda anche I, 2, 4, 1, 4 (SC 70, p. 114).

²⁷ Cfr. G. MASPERO, *Essere e relazione*, Città Nuova, Roma 2013, pp. 39-74.

«Considera se dalla duplice ripetizione di “In principio” noi possiamo apprendere due realtà: una prima volta, infatti, [si dice] “In principio era il Logos”, come ad indicare che Egli è di per sé (καθ’ αὐτόν) e non certo presso qualcun altro (πρός τινα); mentre una seconda volta [si dice] che “era in principio presso Dio”. E ritengo che non sia falso affermare di Lui che “era nel principio” e che “era nel principio presso Dio”, in quanto non si trova soltanto “presso Dio”, poiché era anche “nel principio”; ma senza essere semplicemente nel principio, perché “Egli era nel principio presso Dio”». ²⁸

Origene distingue chiaramente il *Logos* nel principio dal *logos* dell’uomo, ma cerca di mantenere la tensione tra il suo essere καθ’ αὐτόν e il suo essere relativo al Padre. La terminologia utilizzata richiama la discussione sulle categorie e sulla relazione in particolare (πρός τινα). La possibilità del *Logos* divino di essere *Logos* da sé (αὐτόλογος), ma nello stesso tempo di partecipare della divinità solo grazie al suo rapporto con il Padre, fonda la sua capacità di trasmettere l’essere che a sua volta riceve: Egli deve dunque riassumere in sé una dimensione assoluta e una dimensione relazionale, facendone, appunto, un elemento di raccordo ontologico tra il Padre e le creature.

4. DA EUSEBIO A GREGORIO DI NISSA

Il valore di tale questione sarà messo in evidenza nel sec. IV, quando le discussioni teologiche verteranno essenzialmente sull’eredità di Origene, al quale si rifaranno tanto gli ariani come gli ortodossi. Le discussioni mostrano la profondità della questione di come articolare il rapporto tra il *Logos* in Dio e il *logos* nell’uomo.

Ne è un esempio la teologia di Eusebio, che critica aspramente le posizioni di Marcello di Ancira, il quale sembra interpretare il *Logos* divino equiparandolo a quello umano come si evince dalla seguente affermazione:

«Il *logos* dell’uomo è una cosa sola e la stessa rispetto a Lui e non può essere da Lui distinto se non solamente nell’attività dell’azione». ²⁹

Il problema evidenziato da Eusebio è proprio che il *Logos* divino è inteso da Marcello nello stesso senso del *logos* umano. Ogni possibilità di accostamento della struttura immanente dell’uomo alla dimensione trinitaria sembra qui

²⁸ «Ὅρα δὲ εἰ κατὰ τὸ δισσὸν ὀνομάζεσθαι τὸ ἐν ἀρχῇ δυνατὸν ἡμᾶς μανθάνειν πράγματα δύο· ἐν μὲν ὅτι ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, ὡς εἰ καθ’ αὐτόν ἦν καὶ μὴ πάντως πρὸς τινά· ἕτερον δὲ ὅτι ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν ἦν. Καὶ οἶμαι, ὅτι οὐ ψεῦδος εἰπεῖν περὶ αὐτοῦ, ὅτι ἐν ἀρχῇ ἦν καὶ ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν, οὔτε πρὸς τὸν θεὸν μόνον τυγχάνων, ἐπεὶ καὶ ἐν ἀρχῇ ἦν, οὔτε ἐν ἀρχῇ μόνον ὦν καὶ οὐχὶ πρὸς τὸν θεὸν ὦν, ἐπεὶ Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν» (ORIGENE, *Commentarii in evangelium Joannis*, II, 69,1-9: SC 120, pp. 246-248).

²⁹ «Ἐν καὶ ταῦτόν εἶναι τῷ ἀνθρώπῳ τὸν ἐν αὐτῷ λόγον, οὐδενὶ χωριζόμενον ἑτέρῳ ἢ μόνῃ τῇ τῆς πράξεως ἐνεργείᾳ» (EUSEBIO, *De ecclesiastica theologia*, I, 17, 1, 5-6: GCS 14, 77, 11-12).

nettamente preclusa. Il vocabolario fa riferimento alla terminologia del *logos endiathetos* e *prophorikos*. Eusebio nega che si possa:

«supporre che in Dio ci sia un *logos* immanente (ἐνδιάθετον), come nell'uomo, e nemmeno una parola espressa (προφορικόν) che manifesti significati come tra noi». ³⁰

Si noti come la questione sia connessa proprio alla distinzione tra l'economia e l'immanenza, perché Marcello sostiene la possibilità di una differenza nell'agire cui non corrisponde una differenza a livello dell'essere. Ma questo stride con la differenza ontologica tra il *Logos* divino e quello umano, il cui rapporto di partecipazione non è chiarito.

Nel II libro della *Teologia Ecclesiastica* si evidenzia la forza dell'eredità origeniana, laddove si spiega, invece, come proprio la dimensione potenziale del *logos* umano sia la ragione della decisa negazione della posizione di Marcello. Il punto è che questo *Logos* simile a quello umano sarebbe a volte a riposo (ἡσυχάζειν) in Dio, mentre altre volte procederebbe da Lui (προϊέναι), stando sia dentro che fuori (ἐντὸς καὶ ἐκτὸς). ³¹ Ciò implica che il *Logos* sarebbe in potenza nel Padre (δυνάμει ἐν τῷ πατρὶ εἶναι τὸν λόγος). ³²

La discussione verte ancora sull'esegesi del primo versetto del Prologo. Giovanni avrebbe scritto "Il *Logos* era presso Dio" al posto di "Il *Logos* era in Dio" per non abbassare il *Logos* stesso alla condizione umana, cioè a livello accidentale:

«Infatti, se avesse detto: "E il *Logos* era in Dio", come ammettendo un accidente nel sostrato e un ente che inerisce ad un altro, avrebbe presentato Dio come ente composto, supponendolo come essenza priva di *Logos* o pensando il *Logos* come accidente dell'essenza». ³³

La finezza del ragionamento si basa sulla discussione delle preposizioni nelle espressioni giovanee. L'uso di *in* avrebbe fatto riferimento immediato all'inerire di un accidente alla sostanza. Per questo Eusebio esclude in modo esplicito che il *Logos* divino appartenga ai relativi:

«Dice [l'evangelista]: non pensare, infatti, che Egli [il *Logos*] appartenga ai relativi (τῶν πρὸς τι), come il *logos* nell'anima o come il *logos* che si ode grazie alla voce o come il *logos* che si trova nei semi materiali o esiste negli enti matematici. Tutti questi, infatti, che sono dei relativi (τῶν πρὸς τι), sono considerati in un'altra sostanza ad essi preesistente. Mentre il *Logos* che è Dio non ha bisogno di nessun altro a Lui

³⁰ «ποτέ μὲν ἐνδιάθετον ὡς ἐπ' ἀνθρώπων λόγον ποτέ δὲ σημαντικόν ὡς τὸν ἐν ἡμῖν προφορικόν καὶ ἐν τῷ θεῷ ὑποτίθεσθαι» (*ibidem*, I, 17, 7, 2-3: GCS 14, 78, 16-17).

³¹ Cfr. *ibidem*, II, 1, 1, 3-2,1: GCS 14, 99, 11-100, 19.

³² Cfr. *ibidem*, II, 11, 4, 5-6: GCS 14, 113, 12-13.

³³ «εἰ γὰρ εἰρήκει· καὶ ὁ λόγος ἦν ἐν τῷ θεῷ, ὡς ἐν ὑποκειμένῳ συμβεβηκὸς καὶ ὡς ἕτερον ἐν ἑτέρῳ δούς, σύνθετον ὡσπερ εἰσῆγεν τὸν θεόν, οὐσίαν μὲν αὐτὸν ὑποτιθέμενος δίχα λόγου συμβεβηκὸς δὲ τῇ οὐσίᾳ τὸν λόγον» (*ibidem*, II, 14, 4,1-5,1: GCS 14, 115, 6-9).

preesistente per essere sussistendo in esso, ma Egli è da sé (καθ' ἑαυτὸν), in quanto vive e sussiste come Dio». ³⁴

Conclusione è che Marcello erra attribuendo a Dio un *Logos* che è *immanente* (ἐνδιάθετον), che Gli serve a ragionare e che è *espresso* (προφορικόν) nell'atto del parlare, supponendo in questo modo che il *Logos* divino sia identico a quello umano. ³⁵

La radicale distinzione tra l'uomo e Dio è, dunque, fondata da Eusebio sull'esegesi di Gv 1,1 e mira ad escludere ogni predicazione accidentale in Dio. Per questo si nega che il *Logos* divino possa essere relazione. Ma l'esegesi di Eusebio richiama ancora quella di Origene, ³⁶ il quale interpreta Gv 1,2 come ricapitolazione dei versetti precedenti del Prologo, leggendoli come affermazione dell'essere in sé (καθ' αὐτὸν) e dell'essere per l'altro (πρός τινα). Non si ha, dunque, ancora una nuova ontologia, capace di leggere la relazionalità del Figlio in senso diverso rispetto all'accidentalità e alla potenzialità del livello categoriale, ma nello stesso tempo si rivela la tensione indotta dalla necessità di affermare contemporaneamente l'essere da sé del *Logos* e la sua unicità rispetto al *logos* umano.

Gregorio di Nissa, invece, interpreta Gv 1,1 alla luce di Gv 1,18, leggendo la preposizione *in* secondo una visione ontologica arricchita dalla prospettiva trinitaria e quindi estesa a partire dalla rivelazione. Egli afferma esplicitamente che il *Logos* divino appartiene ai relativi (τῶν πρὸς τι) ³⁷ e spiega che il quarto evangelista scrive

«che il Verbo era Dio, ed era Luce, ed era Vita (cfr. Gv 1,1-4), e non soltanto che era nel principio e presso Dio e nel seno del Padre, come se mediante questa specificazione il Signore fosse privato dell'essere in senso proprio. Dicendo che era Dio, egli taglia la strada a coloro che corrono verso la malvagità e, ancor più importante, egli prova la cattiva intenzione dei nostri avversari. Perché, se essi sostengono che essere in qualcosa (ἐν τινι εἶναι) è un segno del non essere in senso proprio, loro sicuramente saranno d'accordo che nemmeno il Padre è in senso proprio. Infatti, essi imparano dal Vangelo che come il Figlio è nel Padre, così anche il Padre è nel Figlio, secondo ciò che dice il Signore (Gv 14,10). Dire che il Padre è nel Figlio e che il Figlio è nel seno del Padre è, infatti, lo stesso». ³⁸

³⁴ «μη γὰρ τῶν πρὸς τι, φησίν, νόμιζε εἶναι καὶ τοῦτον, ὡς τὸν ἐν ψυχῇ λόγον ἢ ὡς τὸν διὰ φωνῆς ἀκουόμενον ἢ ὡς τὸν ἐν σωματικοῖς ὄντα σπέρμασιν ἢ ὡς τὸν ἐν μαθηματικοῖς ὑφεστῶτα θεωρήμασιν· οὗτοι γὰρ πάντες τῶν πρὸς τι ὄντες ἐν ἑτέρῳ προϋποκειμένη νοοῦνται οὐσίᾳ. ὁ δὲ θεὸς λόγος οὐχ ἑτέρου δεῖται τοῦ προϋποκειμένου, ἔν' ἐν αὐτῷ γενόμενος ὑποστῆ, καθ' ἑαυτὸν δὲ ἐστὶν ζῶν καὶ ὑφεστῶς ἅτε θεὸς ὢν» (*ibidem*, II, 14, 2,1-3,1: GCS 14, 114, 29-35).

³⁵ Cfr. *ibidem*, II, 15, 4,17-19: GCS 14, 119, 26-28.

³⁶ Sul rapporto dei due autori a livello trinitario, si veda: H. STRUTWOLF, *Der Origenismus des Euseb von Caesarea*, in *Origeniana septima*, pp. 141-147.

³⁷ Cfr. GREGORIO DI NISSA, *Oratio Cathchetica Magna*, GNO III/4, 11, 1-4.

³⁸ «θεὸς ἦν ὁ λόγος καὶ ζωὴ ἦν καὶ φῶς ἦν, οὐ μόνον ἐν ἀρχῇ καὶ πρὸς τὸν θεὸν καὶ ἐν κόλ-

La linea argomentativa rilegge Gv 1,1 alla luce dell'intero Prologo appoggiandosi alla corrispondenza tra il primo e l'ultimo versetto, in base alla quale il Figlio Unigenito che è nel seno del Padre è lo stesso *Logos*. Questi, dunque, non solo è nel Principio, ma anche è identificato con la Luce, la Vita e con la Divinità.³⁹

Da tale prospettiva si avverte come, nel sec. iv, la discussione sul rapporto tra il *Logos* divino e il *logos* umano è legata all'interpretazione del Prologo giovanneo, e in particolare alla possibilità che il *Logos* eterno sia *in* Dio Padre e Principio. Origene aveva iniziato la discussione, distinguendo i due *in*, cioè quello del *Logos* rispetto al Padre e quello relativo agli uomini. La concezione intensiva e partecipativa del *logos* gli permette di unire e distinguere insieme. Tuttavia permane la tensione insita in una non perfetta formulazione del rapporto tra il Padre e il Figlio, che è ancora segnato dalla dimensione partecipativa. Il problema emerge con forza nel sec. iv, quando le diatribe teologiche spingeranno ad eliminare ogni possibile zona grigia tra Dio e il mondo, inserendo a pieno titolo prima il *Logos* e poi lo Spirito nell'immanenza dell'unica natura divina. Per questo Eusebio deve distinguere nettamente la seconda Persona divina dal *logos* dell'uomo segnato dalla potenzialità, escludendo il *Logos* trinitario dall'ambito dei relativi, da lui considerato accidentale. Gregorio di Nissa legge il Prologo a partire dall'identificazione del *Logos* con il Figlio e del Principio con il Padre. Ma questo richiede una novità ontologica, che priva la preposizione *in* del suo valore potenziale e assegna alle relazioni *in divinis* uno statuto differente rispetto alla metafisica aristotelica. Per questo Gregorio di Nissa interpreta Gv 1,1 nel senso che il *Logos* è nel Padre, in modo tale da avere l'essere per sé e non da un altro. Per i Cappadoci, infatti, eternità e partecipazione si escludono mutuamente.

Non così è per il neoariano Eunomio, il quale spiega Gv 1,1 affermando che il *Logos* è nel principio ma non è privo di principio (Ἐν ἀρχῇ ὄντα, οὐκ

ποιος τοῦ πατρὸς ὄν, ὥστε διὰ τῆς τοιαύτης σχέσεως ἀναιρεῖσθαι τοῦ κυρίου τὸ κυρίως εἶναι· ἀλλὰ τῷ εἰπεῖν ὅτι θεὸς ἦν, τῇ ἀσχετῶ ταύτῃ καὶ ἀπολύτῳ φωνῇ πᾶσαν περιδρομὴν τῶν εἰς ἀσέβειαν τρεχόντων τοῖς λογισμοῖς ὑποτέμνεται καὶ ἔτι πρὸς τοῦτοις, ὃ καὶ μᾶλλον, ἐλέγχει τὴν τῶν ἀντικειμένων κακόνοιαν. εἰ γὰρ τὸ ἐν τινι εἶναι σημεῖον ποιοῦνται τοῦ μὴ κυρίως εἶναι, οὐδὲ τὸν πατέρα κυρίως εἶναι πάντως συντίθενται, μεμαθηγότες ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ὅτι ὡσπερ ὁ υἱὸς ἐν τῷ πατρὶ, οὕτω καὶ ὁ πατὴρ ἐν τῷ υἱῷ μένει κατὰ τὴν τοῦ κυρίου φωνήν. ἴσον γὰρ ἐστὶ τῷ ἐν κόλποις εἶναι τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν τὸ ἐν τῷ υἱῷ τὸν πατέρα εἶναι λέγειν» (IDEM, *Contra Eunomium*, III 8, 40, 11-41, 6: GNO II 253, 25-254, 11).

³⁹ Il passo citato sembra contraddire l'affermazione in *Adversus Arium et Sabellium*, trattato di dubbia attribuzione nissena, nel quale l'autore segue l'esegesi di Eusebio, evidenziando come in Gv 1,1 si dica che il *Logos* era presso Dio e non in Dio: «Καὶ ὁ λόγος ἦν οὐκ ἐν τῷ θεῷ, ἀλλὰ πρὸς τὸν θεόν, ἰδίαν ὑπόστασιν ἐπιγράφων τῷ λόγῳ ἐκ πατρικῆς οὐσίας ὑφespῶσαν» (GREGORIO DI NISSA, *Adversus Arium et Sabellium de patre et filio*, GNO III/1, 81,16-18). L'argomento conferma i dubbi sulla paternità nissena dell'opera.

ἀναρχον).⁴⁰ La seconda parte di questa espressione riporta ad Eusebio, il quale la usa come sinonimo di ἀγέν(ν)ητος, affermando che il Figlio è l'unico ad avere in sé la vita ingenerata e divina, in quanto Immagine del Padre, ma proprio per questo non è privo di principio.⁴¹ Egli riceve dal Padre la Vita che sgorga in Lui stesso e per questo la può donare alle creature.

5. CONCLUSIONE

La linea di sviluppo che conduce da Origene a Gregorio di Nissa passando da Eusebio segna, dunque, un progresso enorme nella comprensione ontologica del *Logos* e del suo ruolo nell'articolazione del rapporto tra Dio e il mondo. Uno sviluppo in cui entrano in gioco formidabili questioni metafisiche, e in particolare il valore ontologico riconosciuto alla relazione.

L'Alessandrino, infatti, supera la *Logostheologie* degli apologisti, negando la possibilità di una distinzione tra *Logos prophorikos* e *Logos endiathetos* in Dio. Tale articolazione abbasserebbe il Figlio al livello delle espressioni fonetiche dell'uomo. Così si introduce una distinzione netta tra il *Logos*, con l'articolo determinativo, e i *logoi* dell'uomo, i quali si configurano come partecipazione all'unico ed eterno *Logos* divino. Questi è, dunque, medio proporzionale, coerentemente con l'etimologia del termine greco stesso, tra il Padre, cioè il Dio vero, e i *logoi* nel mondo. Perciò l'anima umana può essere definita *immagine dell'immagine*: la sua libertà e la sua capacità di pensiero e di decisione si fondano, infatti, proprio nella partecipazione del *logos* umano al *Logos* divino, al *Logos* che è nel principio.

La possibilità di passaggio analogico dalla seconda Persona divina all'uomo è, dunque, fondata sulla lettura intensiva del concetto di *Logos*, che può indicare quattro realtà: il *Logos* eterno conosciuto dal vero gnostico, il *Logos* incarnato cui ricorre il popolo, la partecipazione ad alcuni aspetti del *Logos* raggiunta dai filosofi e infine il *logos* che non corrisponde a verità, seguito da coloro che errano. Questa stessa ultima eventualità dimostra, in positivo, come la partecipazione non è necessaria, ma è legata alla libertà e, in negativo, come il *logos* umano sia segnato dalla dimensione potenziale.

Così la questione del *Logos* nel principio, rispetto al *logos* in noi, è inquadrata da Origene nell'ambito dell'esegesi dell'inizio del Prologo di Giovanni, dove vengono distinti l'*in* relativo all'essere del *Logos* nel principio, quindi nel Padre, dall'*in* della Vita che viene nel mondo, in un tentativo di sviluppare un abbozzo di distinzione tra dimensione immanente ed economica. Tale distinzione non può giungere ancora a compimento perché l'Alessandrino non ha a disposizione una vera e propria teologia delle nature, come avverrà poi con

⁴⁰ GREGORIO DI NISSA, *Refutatio confessionis Eunomii*, 114,1: GNO II, 360, 5.

⁴¹ Si veda EUSEBIO, *De ecclesiastica theologia*, I, 20,33,5 e II, 6,1,5.

Eusebio e Gregorio. Ma il procedere del suo pensiero si muove con vigore verso la questione fondamentale di come articolare il rapporto tra il *Logos* divino e i *logoi* umani, non solo nella loro distinzione, ma anche nella trasmissione dell'immagine. Origene non modifica l'ontologia filosofica, come faranno successivamente i Cappadoci, ma collega già le facoltà più proprie dell'uomo al *Logos* divino, ponendo le basi di quel progresso successivo.

L'arco del sec. IV è attraversato, dunque, da un cammino che ha portato la teologia ad approfondire la comprensione del *Logos* a partire dal dato rivelato, riformulando alcuni elementi della metafisica classica. Da Origene ad Eusebio fino a Gregorio di Nissa si vede come il messaggio evangelico ha preso assolutamente sul serio il *logos* filosofico e a poco a poco è riuscito a presentare tale *logos* caratteristico e definitorio della stessa natura umana alla luce del *Logos* eterno e trascendente, che è la stessa e unica natura divina del Padre. La ricomprensione ontologica della relazione permette di ricondurre l'immanenza dell'uomo alla sua sorgente nella stessa immanenza divina. Proprio qui si fonda, a livello ontologico e non meramente etico, la percezione del valore inviolabile della libertà umana e la sacralità della coscienza. Un'acquisizione che l'epoca contemporanea ha urgente bisogno di recuperare, per uscire dalla crisi in cui la separazione artificiale e antistorica di filosofia e teologia l'ha gettata.

ABSTRACT: The III and the IV centuries were marked by a noteworthy development of the Christian thought on Logos driven by the theological need to distinguish in a clear way the Creator and His creatures. In fact, Logos is a key concept in the formulation of the relationship between God and world. From this perspective a fil rouge connects Origen, Eusebius of Caesarea and Gregory of Nyssa. In this development essential metaphysical issues come into play, the ontological value assigned to relation in particular. For this process Origen's contribution was essential, because he showed the impossibility to apply to God the distinction between Logos prophorikos and Logos endiathetos and developed an analogical understanding of the divine Logos and logos in man.

KEYWORDS: Logos, Relation, Analogy, Origen, Eusebius of Caesarea, Gregory of Nyssa.