

UNITÀ DI DIO – *QUAESTIO PRINCEPS* DELL'ONTOLOGIA TRINITARIA

LUBOMIR ŽAK

1. Necessità di una precisazione terminologica

Che il termine “ontologia trinitaria” abbia una diffusione assai ampia nell’ambito filosofico e teologico è un dato di fatto facilmente verificabile. Basta, infatti, inserire le parole “Trinitarian ontology” in un motore di ricerca per trovarsi di fronte a numerosissimi riferimenti bibliografici riguardanti l’argomento indicato dal lemma. Tuttavia, proprio a contatto con l’ampia bibliografia sull’ontologia trinitaria sorgono domande come queste: che cosa si intende esattamente con tale termine? Si tratta di una specifica impostazione dell’ontologia in quanto tale, di una corrente/scuola filosofica/teologica o semplicemente di un particolare riferimento ad alcune tematiche della metafisica/ontologia? E ancora: esiste un’unica “ontologia trinitaria”, oppure si può e si deve parlare di più “ontologie trinitarie”? È evidente che la trattazione del presente contributo deve essere preceduta dal tentativo di una risposta, seppur rapida e incompleta, a queste per niente superflue domande¹.

Anche se alcuni autori considerano la pubblicazione, nel 1976, del noto saggio *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* di K. Hemmerle² come il momento in cui la proposta di un’ontologia trinitaria sarebbe finalmente salita alla ribalta, il teologo tedesco non è né l’inventore di tale termine né il primo ad aprire la discussione sul suo significato e sulle intuizioni in esso contenute. Una delle prime riflessioni sugli sviluppi dell’ontologia trinitaria appare già nel 1956 a firma di J.E. Davey³, preceduta dalle opere di T. Haecker, H.E. Hengstenberg, W. Moock e C. Kaliba⁴, scritte con l’inten-

¹ Finora manca una presentazione completa e sistematica dello sviluppo storico dell’idea di “ontologia trinitaria” e delle sue formalizzazioni filosofico-teologiche. Tra le presentazioni più esaustive – pur nella sua limitatezza (trattandosi di una rassegna solo parziale dello sviluppo dell’idea dell’ontologia trinitaria nel mondo di lingua tedesca) – si veda S.M. WITTSCHIER, *Kreuz Trinität Analogie. Trinitarische Ontologie unter dem Leitbild des Kreuzes dargestellt als ästhetische Theologie*, Echter, Würzburg 1987, 111-149 (b. *Schillernde Mannigfaltigkeit. Exkurs durch die Einzelentwürfe*). Per uno sguardo estremamente provvisorio mi permetto di rimandare al mio *Verso un’ontologia trinitaria*, in P. CODA - L. ŽAK (edd.), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell’ontologia*, Città Nuova, Roma 1998, 5-18.

² Il saggio uscì presso la casa editrice Johannes Verlag (Einsiedeln), fondata e diretta da H.U. von Balthasar (si veda la ristampa nelle *Ausgewählte Schriften* di Hemmerle: *Unterwegs mit dem dreieinen Gott. Schriften zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie*, vol. 2, Herder, Freiburg i.B. 1996, 124-161); cfr. la trad. it. a cura di T. Franzosi: *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città Nuova, Roma 1994².

³ Si veda il suo *Lines of Approach to a Trinitarian Ontology*, in *The Hibbert Journal* 55 (1956) 223-232.

⁴ Mi riferisco a T. HAECKER, *Schöpfer und Schöpfung*, Hegner, Leipzig 1934; H.E. HENGSTENBERG, *Das Band zwischen Gott und Schöpfung*, Bonifacius Verlag, Paderborn 1940; W. MOOCK, *Briefe über die heilige Dreifaltigkeit*, Laumann,

zione di contribuire al rinnovamento della metafisica alla luce del mistero e della rivelazione di Dio Trinità, opere in cui accanto ai termini “*Analogia trinitatis*”, “*Wort-Ontologie*” e “*trinitarische Metaphysik*” compare anche quello di “*trinitarische Ontologie*”. Il successivo diffondersi del termine e dell’intuizione di un’ontologia nuova, cioè trinitaria, continua a interessare filosofi e teologi di lingua tedesca (E. Przywara, W. Kern, H. Mühlen, K. Hemmerle, J. Auer, A. Brunner, H. Beck, F. Ulrich e altri), ma inizia ad avere per protagonisti anche filosofi e teologi di altre aree linguistiche, soprattutto di quella italiana e di quella inglese.

Se si tratta di indicare una proposta dell’ontologia trinitaria nel senso proprio del termine (caratterizzata, perciò, da un suo utilizzo), Hemmerle⁵ può essere considerato a buon titolo il capostipite di un’importante corrente di pensiero (P. Foresi, G. Zanghì, P. Coda, M. Mantovani e altri) la quale – traendo ispirazione dalla spiritualità di C. Lubich e avendo nel movimento dei Focolari e nelle sue strutture formative e culturali un’autorevole “cassa di risonanza”⁶ – è diventata il punto di riferimento per molti tra coloro che, sulla via della ricerca, entrano in dialogo con le suggestioni riguardanti il rinnovamento della metafisica e dell’ontologia. Ovviamente, l’utilizzo del nostro termine in connessione con l’idea di un’ontologia trinitaria non si limita alla “scuola focolarina”. Vi è, ad esempio, J. Milbank, teorico del progetto “Radical Orthodoxy”, il quale porta avanti ormai da tempo la proposta di una “Trinitarian ontology of peace”⁷. Ma vi sono, in particolare, studiosi che adottano il termine “ontologia trinitaria” per indicare quella prospettiva fondativa ed ermeneutica che intravedono presente, con differente gradualità di teoretizzazione e di applicazione, nelle opere e nel pensiero di diversi grandi autori cristiani del passato (che mai sono ricorsi a tale termine): dai Padri della Chiesa come Gregorio Nazianzeno e Agostino fino a Bonaventura e Lutero, da A. Rosmini e V. Gioberti fino a P.A. Florenskij, S.N. Bulgakov e L.P. Karsavin, da E. Stein e K. Rahner fino a H.U. von Balthasar, I. Zizioulas e altri ancora. Tra coloro che non adoperano il termine “ontologia trinitaria”, ma di fatto si impegnano a elaborare una nuova metafisica (chiamata “genetica”) e una nuova ontologia traendo ispirazioni speculative dalla verità del dogma della SS.ma Trinità, va citato

Dülmen i. Westf. 1949; C. KALIBA, *Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes. Entwurf zu einer trinitarischen Ontologie*, Otto Müller Verlag, Salzburg 1952.

⁵ All’ontologia trinitaria di Hemmerle sono stati dedicati studi di E. SIREGAR, *Sittlich handeln in Beziehung. Geschichtliches und personales Denken im Gespräch mit trinitarischer Ontologie*, Univ.-Verlag, Fribourg - Freiburg i.B. 1995; A. FRICK, *Der dreieine Gott und das Handeln in der Welt. Christlicher Glaube und ethische Öffentlichkeit im Denken Klaus Hemmerles*, Echter, Würzburg 1998; M. BÖHNKE, *Einheit in Mehrsprüchlichkeit. Eine kritische Analyse des trinitarischen Ansatzes im Werk von Klaus Hemmerle*, Echter, Würzburg 2000; M. FENSKI, *Klaus Hemmerle und die Ökumene. Weggemeinschaft mit dem dreieinen Gott*, Schönningh, Paderborn 2002; V. DE MARCO, *Il pensiero filosofico di Klaus Hemmerle. Dalla fenomenologia del sacro all’ontologia trinitaria*, Cittadella, Assisi 2008.

⁶ Mi riferisco alla casa ed. Città Nuova e alla sua linea editoriale, alla rivista culturale *Nuova Umanità* (che ospitò e continua ad ospitare articoli sul tema del rinnovamento della metafisica e dell’ontologia in chiave trinitaria), come anche all’Istituto Universitario *Sophia* (Loppiano) e al suo indirizzo di ricerca e di proposta formativa.

⁷ Cfr. J. MILBANK, *Can a Gift be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic*, in *Modern Theology* 11/1 (1995) 119-161.

F. Rielo Pardal, filosofo, saggista e poeta, fondatore dell'Istituto religioso "Idente" e ideatore di Congressi mondiali di metafisica⁸.

Si può dire che tra tutti questi indirizzi vi sia un'unica idea dell'ontologia trinitaria e un'unica modalità della sua attuazione? Si può affermare, ad esempio, che ciò che intende per ontologia trinitaria Hemmerle sia inteso esattamente così anche da Milbank? I presupposti e i percorsi di speculazione, gli strumentari concettuali e gli orizzonti ermeneutici adoperati per realizzare le loro proposte sono gli stessi? Personalmente ritengo che la risposta non possa essere affermativa, nonostante vi sia chi professa un concetto ampio, "ecumenico" di ontologia trinitaria, affermando che essa, per la sua stessa configurazione, «non intende offrire un sistema e neppure una tavola codificata e definitiva di categorie, quanto piuttosto dischiudere un plausibile orizzonte d'interpretazione per sé aperto e dialogico»⁹. Il fatto che esistano non solo più di una proposta, ma anche più di un modello di ontologia trinitaria (e, quindi, differenti "ontologie trinitarie") è determinato, da una parte, dalla differenza tra le filosofie di partenza e di riferimento dei primi e degli attuali propugnatori della "nuova" ontologia; dall'altra, da una scelta non del tutto omogenea di quello che dovrebbe essere l'oggetto formale e materiale di un'ontologia trinitaria e, insieme, delle aree di applicazione di quest'ultima¹⁰.

Tuttavia, le differenze tra i modelli di ontologia trinitaria sono dovute anche e prima di tutto alla diversità nel concepire il nesso tra l'ontologia e il dogma della SS.ma Trinità e, di conseguenza, tra la specificità dell'orientamento prospettico della prima e la specificità della spiegazione che si dà del secondo. Infatti, alla domanda: «L'ontologia trinitaria rappresenta un particolare modo di interpretare il dogma trinitario, oppure è il dogma a determinare una particolare concezione dell'ontologia?», i modelli rispondono o in modo completamente differente o con differenti accentuazioni. Ma, visto che tale dogma è in ogni caso rilevante per ogni modello, sul differenziarsi dei modelli influisce altresì la differenza nell'interpretare la verità trinitaria¹¹, riscontrabile presso i fautori delle re-

⁸ Per una maggiore conoscenza dell'iniziativa cfr. gli Atti del quarto Congresso *Proceedings Metaphysics 2009. 4th World Conference (Rome, Novembre 5-7, 2009)*, ed. by P. Zordan, D. Murray, R. Badillo e M. Lafuente, Fondazione Idente di Studi e Ricerca, Madrid 2001.

⁹ P. CODA, voce *Trinità: 2. L'ontologia trinitaria*, in J.-Y. LACOSTE (diretto da), *Dizionario critico di Teologia*, ed. it. a cura di P. Coda, Borla - Città Nuova, Roma 2005, 1414.

¹⁰ Questa scelta si concretizza in almeno tre tipi di impostazione metodologica e tematica: quello che ritiene essenziale per l'ontologia trinitaria uno studio sull'impronta trinitaria nell'essere della realtà creata, in particolare nell'essere-uomo come persona – *imago trinitatis*; quello che primariamente punta sulla questione dell'essere-unitrino di Dio quale argomento fondativo del pensiero ontologico-trinitario; infine quello che si concentra sullo studio delle dinamiche trinitarie della società. Se il primo tipo di impostazione connette l'ontologia trinitaria strettamente, e in alcuni esclusivamente, con la cosmologia e l'antropologia; se il secondo ne fa l'anima della riflessione speculativa sulla Trinità immanente e, tramite e a partire da essa, su tutto ciò che viene alla luce grazie all'opera della Trinità economica; il terzo gruppo è interessato a esaminare in modo particolare la possibilità di ripensare sull'orizzonte dell'ontologia trinitaria i temi di sociologia, di politologia o di economia.

¹¹ Il filosofo russo I.V. Kireevskij intravede in tale rapporto di determinazione la caratteristica di ogni filosofia. Per dirla con le sue parole: «La dottrina sulla SS.ma Trinità non attrae la mia mente solo perché è il centro supremo delle sante verità comunicateci per mezzo della Rivelazione, ma anche perché, occupandomi di filosofia, sono giunto alla convin-

centi e meno recenti proposte di un'ontologia trinitaria. Non per ultimo, poi, la causa della diversità sta nelle differenti definizioni della stessa ontologia (e della metafisica). Se, ad esempio, Hemmerle intende per ontologia la dottrina «dell'ente e dell'essere», aggiungendo che essa «può interessare soltanto laddove risulta sensato l'interrogativo: cosa è l'essere, cos'è l'ente di per sé?»¹², e se – ampliando tale prospettiva – Coda specifica che con essa non «si tratta della conoscenza di qualcosa di particolare, di un genere di realtà piuttosto che di un altro: ma dell'orizzonte stesso entro il quale si attua ogni conoscenza»¹³, allora va detto che non è questa l'idea che ha dell'ontologia Rielo Pardal. Egli, infatti, la definisce una «scienza, fondata sulla metafisica, che studia l'esperienza rivelata di uno spirito personale creato, inabitato dalla divina presenza costitutiva, che è unito immediatamente alla Santissima Trinità dalla stessa Santissima Trinità»¹⁴. Dunque, essa «ha per oggetto l'ambito *ad extra* della concezione genetica del principio di relazione nella persona creata, cioè la “divina presenza costitutiva nello spirito creato con lo spirito creato”»¹⁵.

Tutto ciò significa che ogni proposta ontologico-trinitaria andrebbe analizzata a parte, per far emergere la specificità della sua impostazione e dei suoi obiettivi. Tanto più, se il nostro termine si trova spesso inserito, negli scritti degli studiosi interessati dell'ontologia trinitaria, in una stretta relazione – a volte non ben definita (e in certi casi persino sinonimica) – con termini come “ontologia della relazione”, “ontologia agapica”, “metafisica della carità”, “filosofia dell'*homoousia*”, “metafisica trinitaria” e altri simili. Forse anche per questo motivo, notando, già a partire dalla non chiarezza semantica del nostro termine, una certa fluidità concettuale delle proposte ontologico-trinitarie, i sostenitori della metafisica e dell'ontologia (o, meglio, della filosofia dell'essere) “classica”, cioè tomista, non sembrano essere del tutto convinti della serietà dei loro autori e propugnatori. Di conseguenza, è per questa – non certo unica – ragione che entrambe le parti chiamano in causa Tommaso d'Aquino e la sua metafisica/filosofia dell'essere. Gli uni¹⁶, per rimarcare la differenza

zione che *l'orientamento della filosofia dipende, sin dal suo principio, dal concetto che noi abbiamo della SS.ma Trinità*» (citato in P.A. FLORENSKIJ, *Significato dell'idealismo*, a cura di N. Valentini, Rusconi, Milano 1999, 161-162, corsivo nostro).

¹² K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*, 25.

¹³ P. CODA, voce *Trinità: 2. L'ontologia trinitaria*, 1412.

¹⁴ *Fernando Rielo: un dialogo a tre voci*, intervista a cura di M.-L. Gazarian, Ed. Fundación Fernando Rielo, Madrid 2000, 144.

¹⁵ J.M. LÓPEZ SEVILLANO, *Introduzione*, in F. RIELO PARDAL, *Le mie meditazioni secondo il modello genetico*, Ed. Fundación Fernando Rielo, Madrid 2001, 21; si veda anche F. RIELO PARDAL, *Esperienza mistica e linguaggio*, in ID., *Le mie meditazioni*, 42.

¹⁶ Si veda, a mo' di esempio, la posizione di H.C. SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, EOS Verlag, St. Ottilien 1995, 118-124, 387-405, 502-513; cfr. inoltre M. LEVERING, *Scripture and metaphysics: Aquinas and the renewal of Trinitarian theology*, Blackwell Publishing, Oxford 2004, 197-235; S. PARENTI, *Una questione sull'ontologia trinitaria*, in *Sacra Doctrina* 53/4 (2008) 246-278.

tra quest'ultima e le proposte di un'ontologia trinitaria; gli altri¹⁷, per dimostrare il contrario, convinti che il pensiero dell'Aquinate contenga alcune lampanti intuizioni ontologico-trinitarie.

Come si può immaginare, le due interpretazioni del pensiero di Tommaso si differenziano soprattutto quando gli studiosi si interrogano sulla comprensione tommasiana dell'unità trinitaria di Dio. Nonostante il raffronto tra gli esiti di tali interrogazioni sia di grande interesse per il nostro argomento, la presente riflessione si limiterà solo ad approfondire, a colpi di sonda, il tema dell'unità di Dio, così come esso viene trattato da parte di quelli che, a mio avviso, sono da annoverare tra i più stimolanti modelli di ontologia trinitaria: il modello nato con la e attorno alla proposta di Hemmerle¹⁸, il modello sviluppatosi nel mondo della filosofia e teologia russe a cavallo tra '800 e '900 e, infine, il modello proposto da Rielo¹⁹.

2. Unità di Dio secondo il “modello di Hemmerle”

Rimane sorpreso chi, partendo dall'idea del significato fondativo della verità trinitaria per l'ontologia, pensa di trovare in *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* una sistematica trattazione del tema dell'unità di Dio, dando per certo che la riflessione sull'ontologia trinitaria non debba che essere preceduta da un rigoroso approfondimento dell'argomento trinitario in quanto tale. Eppure il teologo tedesco non lascia cadere tale tema nell'oblio: semplicemente l'affronta indirettamente, percorrendo cioè la via della fenomenologia²⁰; una fenomenologia del reale, e quindi anche della realtà della vita in sé, intimamente connessa con uno sguardo fenomenologico sulla religione e sul cristianesimo quale religione ed esperienza del Logos rese possibili grazie alla e tramite la persona di Gesù Cristo e, insieme, grazie alla predisposizione per così dire connaturale (o strutturale) dell'uomo a

¹⁷ Cfr. P. CODA, *Quaestio de alteritate in divinis: Agostino Tommaso Hegel*, in *Lateranum* 66/3 (2000) 509-528; M. MANTOVANI, *Pensare la relazione. Il contributo di Tommaso d'Aquino*, in G. CICHESE - P. CODA - L. ŽAK (edd.), *Dio e il suo avvento. Luoghi momenti figure*, Città Nuova, Roma 2003, 175-223; ID., *Dio e la differenza in Tommaso d'Aquino. Spunti di ricerca*, in L. CONGIUNTI - G. PERILLO (edd.), *Studi sul pensiero di Tommaso d'Aquino*, LAS, Roma 2009, 253-272; ID., *L'“atto puro” e l'amore. Quale rapporto, a partire dalla considerazione del pensiero di Tommaso d'Aquino?*, in A. PELLI (ed.), *L'essere come amore. Percorsi di ricerca*, Città Nuova, Roma 2011, 11-36.

¹⁸ Tra le altre significative proposte di un rinnovamento dell'ontologia alla luce della rivelazione del mistero trinitario di Dio andrebbe ricordata quella di von Balthasar, messa in evidenza dallo stesso Hemmerle (cfr. K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*, 23-24) e in profonda sintonia con le intuizioni filosofico-teologiche di quest'ultimo. Cfr. E. TURPE, *La logique de l'amour*, in *Revue théologique de Louvain* 29 (1998) 202-228.

¹⁹ Indubbiamente il “modello genetico” di Rielo non è tra i più conosciuti. La sua importanza, però, è determinata dal tentativo – in via di progressiva realizzazione – della comunità “Identè” di promuovere a partire da esso una spiritualità (anzi una mistica) e una conseguente prassi trinitaria, di cui i primi destinatari sono i giovani. Si veda, a questo proposito, la *Carta fondazionale del Parlamento Universale della Gioventù* (scritta da F. Rielo Pardal), in *Identès 50°. Cinquantenario anniversario della fondazione dell'Istituto Id di Cristo Redentore, Missionarie e Missionari Identès*, Lombar Key, Bologna 2009, 53-63.

²⁰ Cfr. M. BÖHNKE, *Einheit in Mehrursprünglichkeit*, 220.

vivere l'esperienza del Logos "dal di dentro", come un momento che gli "appartiene" e che esprime e completa le dinamiche più profonde del suo stesso umano vivere, pensare e parlare.

Confrontandosi fenomenologicamente con tale esperienza l'uomo, da una parte, sta di fronte al "ritmo del darsi" che vibra in tutto ciò che il Logos incarnato fa ed è: in relazione sia a Colui che lo ha inviato sia agli uomini verso i quali è stato inviato; dall'altra, riconosce che questo ritmo è lo stesso su cui si fonda il "carattere verbale", dinamico-processuale, del suo essere-uomo, della sua identità ontologica. Hemmerle lo definisce il «ritmo dell'essere»²¹ o, semplicemente, l'*agápe*, facendo capire che il darsi di Dio in Gesù fu orientato a ridonare all'umanità la sensibilità proprio di questo ritmo e la forza per potersi sintonizzare con esso. Per fare ciò, Dio proferì la propria Parola in parole umane: sottoponendosi, cioè, alle condizioni di colui che rappresenta il Suo altro-da-sé, Egli si diede secondo la misura del comprendere e del parlare degli uomini²². Il fatto è che il darsi di Dio è un evento trinitario: in esso si dischiude la Trinità immanente, ma esso è anche l'invito a partecipare a «ciò che vi è di più intimo in Dio»²³. Quando l'uomo, «essendo-in-Cristo»²⁴, accoglie in sé, come suo, il ritmo dell'evento trinitario, gli si dischiude di fronte quella che è la legge universale dell'essere²⁵. E vede che egli stesso «raggiunge il proprio compimento e realizza il proprio essere-sé, quando mette in atto la propria relazionalità, il proprio essere oltre-sé [*Über-sich-hinaus*], il proprio posseder-si mediante il donar-si [*Sich-Haben im Sich-Geben*], il proprio essere proiettato-verso-un-altro e per-un-altro»²⁶.

Quale è, nella prospettiva ontologico-trinitaria delle *Tesi*, l'idea che Hemmerle ha dell'unità trinitaria di Dio lo si può intuire solo da questi e altri simili – tuttavia sempre brevi – riferimenti al tema del darsi-per-riaversi quale ritmo dell'essere. Per saperne di più bisogna prender in mano un altro suo saggio, pubblicato anch'esso nel 1976: *Vorspiel zur Theologie*. Qui, ispirandosi alla metafora del gioco e applicandola già alla rivelazione di Dio in Gesù, il teologo tedesco chiama la vita trinitaria il gioco per eccellenza. Dire "unità di Dio" significa indicare un unico gioco che coinvolge più partecipanti e che ha un'unica origine: il gioco «del ripetersi e del compiersi dell'amoroso via-da-sé e verso-di-sé, del suo contemporaneo chiudersi e aprirsi»²⁷. Di conseguenza, Hemmerle la definisce un'unità in atto, spiegando che ciò che la caratterizza è l'incremento (*Steigerung*). Infatti, si tratta dell'unità di una stessa «vita che, promanando da più, ma tuttavia essenzialmente uguali punti

²¹ K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*, 50.

²² Cf. *ibid.*, 32-33.

²³ *Ibid.*, 66.

²⁴ *Ibid.*, 70.

²⁵ Cfr. *ibid.*, 66.

²⁶ *Ibid.*, 66-67 (citazione rivisitata secondo l'originale). E scrive ancora: «In nessun altro contesto la radicalità dell'essere-oltre-sé e proprio in virtù di ciò anche dell'essere-in-sé emerge così chiaramente come nella dottrina delle processioni intratrinitarie. Basti ricordare l'idea che Bonaventura ha di Dio come suprema bontà e il cui puro permanere-in-sé è pura effusione-di-sé» (K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*, 73).

²⁷ K. HEMMERLE, *Vorspiel zur Theologie*, in *ID.*, *Unterwegs*, 112.

di origine, scorre in più direzioni. Ma il dove, in ogni direzione, è per il da-dove un suo di “più” – e sta proprio qui l’identità interna di questa vita»²⁸. Allo stesso tempo si tratta di una vita contrassegnata – per dirla con il riferimento alla metafora del gioco – dall’essere-uno dei giocatori e del gioco. Nel senso che non «vi è il Padre, il Figlio e lo Spirito *e solo dopo* il loro gioco, il loro esser-Dio; non vi è la Divinità, l’essenza divina *e solo dopo* i giocatori che la mettono in scena. Il gioco divino – e quindi Dio stesso – non è qualcosa che sarebbe aldilà, prima, fuori del Suo e dopo il Suo “reciproco-dar-si”»²⁹. Dire ciò, però, significa esprimere non soltanto l’uguaglianza e l’unità dei tre e la loro assoluta identità con il gioco, ma anche l’idea della loro assoluta differenza³⁰. Ma quale può essere la “traslitterazione” teologica della metafora del gioco?

Hemmerle parte dalla dottrina dell’irreversibilità della direzione in cui scorre la vita trinitaria: l’apertura, l’incondizionato inizio della vita trinitaria è la paternità del Padre. Se, però, ciò è vero, allora «l’inizio dell’inizio è il Figlio: è Lui l’interesse del Padre, il Suo futuro, che il Padre si è preparato. Il Figlio è la Parola alla quale il Padre è indirizzato, è il bene incondizionato che dischiude il Suo grembo. Il Figlio proviene completamente dal Padre, è pieno di gratitudine verso il Padre e così – siccome l’essere-buono significa donarsi – Egli è il rivolgersi, il ritorno al Padre. Entrambi si donano reciprocamente, e così accade la Concordia, la Presenza, lo Spirito. Il Padre è nel Figlio, il Figlio nel Padre. Lo Spirito fa sì che Padre e Figlio siano presenti l’uno per l’altro, concede a entrambi, nel loro provenire-da, il loro immediato andare-uno-verso-l’altro»³¹. Ma anche lo Spirito si dà ad un altro da sé, è indirizzato a: dato che il Padre è l’origine del dar-si, Egli è anche la mèta, ossia Colui verso il quale la vita trinitaria ritorna. E quel «verso il Padre è la dinamica dello Spirito»³².

Il teologo tedesco riprende e approfondisce questo stesso tema anche in altri saggi, come ad esempio in *Das unterscheidend Eine. Bemerkungen zum christlichen Verständnis der Einheit* del 1994³³ e *Leben aus der Einheit. Eine theologische Herausforderung* del 1995 (postumo)³⁴. In questo propone una meditazione sulla vita trinitaria alla luce della Scrittura, in particolare della tradizione giovannea, mettendo l’accento sulle dinamiche, sui presupposti e sulle implicazioni della partecipazione ad essa dell’uomo. Ciò che caratterizza tale vita è il reciproco essere l’una nell’altra delle tre Persone, il loro reciproco dire: «io sono in quanto tu sei, e proprio questo è il mio essere»³⁵.

²⁸ *Ibid.*, 112.

²⁹ *Ibid.*, 112-113.

³⁰ Cfr. *ibid.*, 113.

³¹ *Ibid.*, 114.

³² *Ibid.*, 117.

³³ Cfr. K. HEMMERLE, *L’uno distintivo. Note sull’interpretazione cristiana dell’unità*, in ID., *Tesi di ontologia trinitaria*, 83-110.

³⁴ Cfr. K. HEMMERLE, *Partire dall’unità. La Trinità come stile di vita e forma di pensiero*, trad. it. a cura di V. De Marco, Città Nuova, Roma 1998.

³⁵ *Ibid.*, 41. Sta qui il significato più profondo di ciò che intende suggerire il termine “pericoresi” (cfr. *ibid.*, 33). Per una dettagliata analisi di quest’ultimo, coerente con l’ontologia trinitaria di Hemmerle, si veda il suo *Wahrheit und Liebe – ein perichoretisches Verhältnis*, in K. HEMMERLE, *Unterwegs*, 315-332.

Hemmerle insiste sul significato ontologico dell'espressione: "essere l'una nell'altra", sul fatto cioè che con essa s'indica qualcosa che è dell'essere in quanto essere, qualcosa che ci permette di pensare Dio come «un unico *actus*, un unico accadere», come Colui che è, e «in questo "è" è contenuta la pienezza delle relazioni»³⁶. Al contempo, facendo riferimento alla dottrina dell'unità di Dio esposta nell'*Hexameron* di Bonaventura, ribadisce che affinché l'unità trinitaria possa essere pensata nella sua pienezza ontologica, essa non può essere pensata come "binità", nonostante il rapporto dei due permetta che sia in atto la dinamica dell'essere l'uno nell'altro. Il fatto è che solo la presenza di un terzo garantisce che l'unità non venga minacciata dall'autochiusura dei due, da una privazione di libertà o da un "egoismo collettivo". Per dirla con altre parole, un'unità «raggiunge la sua misura perfetta solo nel comunitario essere-uno di due i quali, donandosi l'uno all'altro e l'uno con l'altro, vanno al di là di sé [*sich übersteigen*] in un terzo, in uno che è il terzo»³⁷.

Come si può notare, Hemmerle, pur volendo rimanere nell'ambito della speculazione ontologico-trinitaria, non si preoccupa di legare le sue spiegazioni all'utilizzo dello strumentario terminologico che, quanto alla comprensione in chiave ontologica della Trinità immanente, veniva e viene adoperato da coloro che preferiscono seguire la via sicura della metafisica "classica". In fondo, sta qui, nello stabilire un legame nuovo con i termini "vecchi", uno dei punti di svolta che dovrebbe contraddistinguere la nuova ontologia; ossia in un loro ripensamento. Che consiste, come l'Autore fa capire già nelle *Tesi*, nell'inserimento dei termini "vecchi" nella cornice della concezione dinamica (relazionale/agapica) del dogma trinitario. Tale scelta permette di ridefinire il concetto di sostanza, ma anche di persona. Se del primo si occupa nelle *Tesi*³⁸, al secondo accenna in *Leben aus der Einheit*³⁹. Ma egli tenta anche una ridefinizione dei trascendentali, partendo dal presupposto che se essi sono «colori elementari dell'essere» e se l'essere è l'*actus*, «l'amore che si dona e comunica»⁴⁰, allora *unum*, *verum*, *bonum* e *pulchrum* sono manifestazioni dell'amore. Ed è in questo contesto che Hemmerle ritorna sul tema del rapporto tra essere e unità di/in Dio Trinità. Egli spiega:

«Se la trinitarietà di Dio non è successiva al Suo essere, se questo stesso essere è amore e se questo amore non è altro che il suo stesso accadere trinitario, allora il corso dell'essere è condivisione [*Mitteilung*] che non è divisione [*Teilung*] ma far-uno [*Einung*]; e allora è, solo ciò che è in un tale corso di unificazione [*Einigung*]. Essente è unificante, cioè unito. Tutto ciò che è, esiste, è unito con l'unificante e *in esso* con se stesso. (...) Per dirla con altre parole, essere in quanto tale è *communio*,

³⁶ K. HEMMERLE, *Partire dall'unità*, 63 (citazione rivisitata secondo l'originale).

³⁷ *Ibid.*, 64 (citazione rivisitata secondo l'originale).

³⁸ Cfr. K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*, 51-60. Il cuore dell'intuizione di Hemmerle sta nell'invito a distinguere tra il termine e la *res* significata. Nel caso del termine "sostanza" egli invita a riconoscere la dinamicità della sua *res*. Egli spiega: «La stabilità, l'essere-se-stessi, e il distinguersi non sono altrettanti punti di arrivo in cui l'accadere si svuota e perde il significato; essi sono piuttosto confini che fanno rifluire l'accadere in se stesso, sono la "pelle" che racchiude la vibrante unità [*spannungsvolle Einheit*] di un accadere» (*ibid.*, 59).

³⁹ Cfr. K. HEMMERLE, *Partire dall'unità*, 65-67.

⁴⁰ Cfr. K. HEMMERLE, *Das neue ist älter. Hans Urs von Balthasar und die Orientierung der Theologie*, in ID., *Unterwegs*, 208.

ovviamente una *communio*⁴¹ che non cancella i suoi poli ma li costituisce. Unità verso esterno è unità verso interno – ecco cosa significa essere unità. Essere e unità non sono convertibili; il punto di vista che fa apparire essere come essere è lo stesso che fa apparire unità come unità, tuttavia un’unità compresa come *communio*, come far-uno, dove è, e perciò è uno, solo chi unisce ed è unito»⁴².

Sta qui, in sintesi, la specificità della comprensione hemmerliana dell’unità trinitaria di Dio. Rimane solo da aggiungere che di essa fa parte un’altra intuizione ancora che il nostro teologo connette con il tema della Trinità economica e della sua opera salvifica, e più precisamente con il tema del Cristo crocifisso e abbandonato da lui inteso come «luogo insostituibile in cui la vita trinitaria si rivela e si apre alla nostra vita»⁴³. Si tratta dell’intuizione della *kenosi* intratrinitaria. Hemmerle non la tratta in modo sistematico, preferendo tematizzarla esplicitamente solo poche volte. Ad esempio quando spiega il come dell’essere “l’una nell’altra” delle Persone divine (e anche umane), il come dell’essere-amore-relazione. In quel caso parla della dinamica del «perdersi in ogni altro per potersi proprio per questo rialzare ed “essere”»⁴⁴. La ripresa e l’approfondimento di questa intuizione – alla luce della dottrina trinitaria e cristologica di C. Lubich – caratterizzano la fase successiva dello sviluppo del modello di Hemmerle, che vede impegnato, ormai da molto tempo e con risultati significativi, in modo particolare P. Coda. Il suo contributo ad un approfondimento della proposta di Hemmerle parte dalla consapevolezza della necessità di ripensare l’unità trinitaria di Dio non prescindendo dalle categorie dell’Uno e dell’Essere proprie della grande tradizione teologica e filosofica, ma ritrovandole trascese e trasfigurate «nell’originalità del significato biblico dell’agápe desunta e compresa nella luce dell’evento pasquale»⁴⁵. Una luce che evidenzia la centralità, per la prospettiva ontologico-trinitaria, del concetto di “non-essere” intratrinitario. Con esso si deve intendere quel nulla-di-sé-per-amore che si manifesta nel Figlio di Dio incarnato soprattutto nell’ora dell’abbandono sulla croce e che, mediante Lui, si dà come il mistero più profondo dell’essere-persona delle Persone divine: mistero della contemporaneità del loro essere-uno ed essere-distinte. Di conseguenza si può dire: «Ogni divina Persona, proprio *perché non è, è*: perché non è sussistenza chiusa in sé, ma è

⁴¹ Sul rapporto tra *communio* (Gemeinschaft) e persona/-e si veda K. HEMMERLE, *Partire dall’unità*, 65-67.

⁴² K. HEMMERLE, *Das neue ist älter*, 210.

⁴³ K. HEMMERLE, *Partire dall’unità*, 121.

⁴⁴ K. HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, 53. Trovandosi, in un altro passaggio, sull’alto crinale dell’intersezione tra l’orizzonte cristologico e quello intratrinitario, e riferendosi alla manifestazione di Dio e della Sua vita in Cristo crocifisso e abbandonato, il teologo tedesco spiega: «Qui raggiungo quella nuova ontologia trinitaria in cui scopro una logica degna di attenzione, un circolo mirabile che può forse essere descritto così: Dio è amore; amore è donare-se-stessi; donare-se-stessi significa perdere e non-essere; ma il non-essere è espressione dell’amore, che è Dio. In tal modo, nel nulla e nel perdere Dio c’è la pienezza, e questa pienezza è di nuovo un donarsi e un perdersi nel nulla. Questo circolo, questa Pasqua permanente, questo oltrepassare nel nulla e attraverso il nulla, in Lui, è il nostro circolo di vita» (*ibid.*, 153).

⁴⁵ P. CODA, *A mo’ di prefazione: Quali prospettive per un pensare trinitario?*, in ID. - A. TAPKEN (edd.), *La Trinità e il pensare. Figure percorsi prospettive*, Città Nuova, Roma 1997, 15. Per quanto riguarda il tema dell’ontologia trinitaria nell’opera di Coda, oltre alla già citata voce *Trinità: 2. L’ontologia trinitaria* si vedano i suoi *Evento pasquale. Trinità e storia*, Città Nuova, Roma 1984; *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987; *Dalla Trinità. L’avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011 (in part.: 1.4. *L’ontologia trinitaria sprigionata dalle “viscere della Rivelazione”*, 521-583).

sussistenza che è dono senza residui di sé (e dunque, in qualche maniera, rinunciando a sé, “non è”), proprio per questo è se stessa, è Persona divina nell’unità-distinzione con altre divine Persone, nella unità-unicità dell’Essere divino come Amore»⁴⁶.

3. Unità di Dio secondo il “modello russo”

Se è vero che la teologia e la filosofia russe della fine dell’800 e dell’inizio del ’900 dimostrano grande interesse per il tema trinitario, soltanto pochi tra i teologi ortodossi e i filosofi russi hanno messo il dogma trinitario al centro della loro ricerca e del loro pensiero in modo così radicale e conseguente come lo si può invece vedere nei fautori del pensiero ontologico-trinitario. Si tratta in particolare di P.A. Florenskij, S.N. Bulgakov e L.P. Karsavin. Tutti e tre iscrivono le loro riflessioni e intuizioni trinitarie nella cornice ecclesiale della fede ortodossa, tuttavia scelgono percorsi di cammino nuovi, distanziandosi dallo stile e dall’impostazione degli autorevoli manuali dell’epoca – nei quali non mancavano certo lunghi trattati *De Deo Uno et Trino*⁴⁷ – e confrontandosi creativamente con la filosofia di V.S. Solov’ev, l’idealismo e, soprattutto, con l’ultimo Schelling.

La prima significativa trattazione russa del tema dell’unità trinitaria di Dio nella prospettiva ontologico-trinitaria si trova in *Stolp i utverždenie Istiny*⁴⁸ di Florenskij, del 1914. Il suo punto di partenza è la ricerca della risposta al problema della complessità e, anzi, dell’antinomicità del reale, inclusa l’antinomicità dell’attività della ragione. La via imboccata dall’autore è di considerare tutto ciò che nei fenomeni, nelle strutture e nelle dinamiche più profonde del reale (preso nel suo insieme e nei suoi particolari) appare antinomico un insieme di frammentate “codificazioni” della presenza spazio-temporale di un’unica realtà trascendente su cui tutto si fonda e che, rendendosi immanente, mantiene in essere tutto ciò che è. Sottostando a tutti i particolari del reale – quale fondamento oggettivo e veritativo di ogni tipo di esistenza –, persino a quelli che si trovano nella reciproca tensio-

⁴⁶ P. CODA, *Il negativo e la Trinità*, 402; sul tema del “non-essere” intratrinitario cfr. *ibid.*, 397-409.

⁴⁷ Mi riferisco ai manuali di: arcivescovo FILARET (GUMILEVSKIJ), *Pravoslavnoe dogmatičeskoe bogoslovie (Teologia dogmatica ortodossa)*, Tipografija Il’inskogo monastyrja, Černigov 1865², per la trattazione del dogma trinitario si veda vol. I: 31-189 (§§ 11-72); arcivescovo ANTONIJ (AMFITEATROV), *Dogmatičeskoe bogoslovie Pravoslavnoj Kafoličeskoj vostočnoj Cerkvi (Teologia dogmatica della Chiesa ortodossa katholica orientale)*, Tipografija A. Jakobsona, Sankt-Peterburg 1862⁸, 40-80 (§§ 9-68); metropolita MAKARIJ (BULGAKOV), *Pravoslavno-dogmatičeskoe bogoslovie (Teologia ortodosso-dogmatica)*, Tipografija P. Golike, Sankt-Peterburg 1883⁴, vol. I: 74-348 (§§ 10-50); ID., *Rukovodstvo k izučeniju christianskago, pravoslavno-dogmatičeskago bogoslovija (Compendio dello studio della teologia cristiana, ortodosso-dogmatica)*, Sinodal’naja tipografija, Moskva 1913, 15-61 (§§ 9-30); episcopo SILVESTR (MALEVANSKIJ), *Opyt pravoslavnago dogmatičeskago bogoslovija (Saggio di teologia dogmatica ortodossa)*, vol. II, Tipografija G.T. Korčak-Novickago, Kiev 1885², 3-643 (§§ 50-150); sacerdote N. MALINOVSKIJ, *Pravoslavnoe dogmatičeskoe bogoslovie (Teologia dogmatica ortodossa)*, vol. I, Tipografija Sv.-Tr. Sergievoj Lavry, Sergiev Posad 1910, 143-464 (§§ 12-46).

⁴⁸ P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della Verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, trad. it. a cura di N. Valentini, San Paolo, Milano 2010.

ne antinomica, essa è in grado di “soportare” le loro diversità. Ciò è possibile in quanto questa realtà è ontologicamente una *coincidentia oppositorum*. Per descriverla dal punto di vista della gnoseologia, Florenskij la definisce come Soggetto della Verità, l’Io del quale «è un rapporto con il Lui attraverso il Tu. Attraverso il Tu, l’Io soggettivo si fa Lui oggettivo e in questo trova la propria affermazione e oggettivazione come Io». Per dirla con altre parole: «la Verità contempla Sé stessa attraverso Sé stessa in Sé stessa. Ogni momento di questo atto assoluto è assoluto, è la Verità»⁴⁹. Adoperando, invece, il registro della dogmatica, Florenskij definisce questa stessa Verità «la contemplazione di Sé attraverso l’Altro nel Terzo: Padre, Figlio, Spirito». E aggiunge:

«Ecco la definizione metafisica della “sostanza-ousía” dell’auto-dimostrabile Soggetto che, come si vede, è una relazione sostanziale. Il Soggetto della Verità è la *Relazione di Tre*, ma relazione che è sostanza, relazione-sostanza. Il Soggetto della Verità è la *Relazione di Tre*. E siccome la relazione concreta è un sistema di atti di attività vitale, nel nostro caso un *sistema infinito di atti sintetizzati in unità*, ossia un *atto unico infinito*, possiamo affermare che l’ousía della Verità è l’*Atto infinito di Tre nell’Unità*»⁵⁰.

Come si può notare Florenskij non vincola la sua riflessione sulla Trinità immanente a quello che è il tratto tipico della dottrina trinitaria ortodossa: l’idea della monarchia del Padre. Allo stesso tempo si deve ricordare che la prospettiva ontologico-trinitaria sui cui poggiano le sue intuizioni è adoperata all’interno di una cornice ermeneutica ancora più complessa, strutturata attorno a due temi chiave: il tema della rivelazione di Dio come Amore e quello del “non-essere” (o della *kenosi-di-sé*) in Dio Trinità⁵¹. Da una parte, cioè, contemplando il mistero del contemporaneo essere-Uno ed essere-Tre di Dio e connettendolo con l’idea della Verità come atto-relazione-sostanza, Florenskij – riferendosi al *De Trinitate* di Agostino – riconosce nelle parole di Giovanni «Dio è amore» (*IGv* 4, 8) la risposta sul come dell’essere-trinitario di Dio: Egli non solo ama, ma prima di tutto è amore, è «atto sostanziale di amore, atto-sostanza»⁵². Dall’altra parte, è convinto che essa chieda un radicale ripensamento del concetto della legge d’identità. La nuova concezione di quest’ultima, se interrogata su: “perché A è A?”, deve rispondere: “perché è non-A”; perché A, non essendo uguale a se stesso nell’ordine eterno dell’essere, «viene ripristinato come A in forza del non-A»⁵³. Ebbene, visto che la logica permette di sostituire il non-A con il B, e dato che nella definizione del B come non-B questo secondo può essere sostituito con il C, e visto inoltre che il non-C può essere sostituito con il primo, con l’A, tutto questo porta a considerare come centrale la categoria logica e ontologica del “non essere”, interpretata come uno dei due momenti del ritmo dell’essere amore-sostanza-

⁴⁹ *Ibid.*, 56.

⁵⁰ *Ibid.*, 56.

⁵¹ Per un approfondimento di tale tema mi permetto di rinviare al mio *Kenosi di Dio e mistero della Chiesa nella teologia di Pavel A. Florenskij*, in *La sapienza della croce* 20/4 (2005) 347-371; 21/1 (2006) 13-37.

⁵² P.A. FLORENSKIJ, *La colonna*, 82.

⁵³ *Ibid.*, 55.

relazione di Dio. Il primo momento permette di descrivere le relazioni come «amore, *dono* di sé, come auto-profusione intra-divina delle Ipostasi, come rassegnazione e *kénosis* eterne»⁵⁴. Il secondo viceversa consiste nell'«erezione e affermazione eterne dell'Uno da parte dell'Altro», ossia nella reciproca glorificazione e regalità. Florenskij spiega:

«Il *primo* momento della vita intra-divina, di cui si è parlato prima, consiste nella consegna reciproca di un *amore tragico*, che *si sacrifica*, consiste nel mutuo svuotarsi, impoverirsi e umiliarsi delle Ipostasi. Il *secondo* momento, che ora consideriamo, è come la corrente inversa, nella sua limpidezza quasi incomprensibile per noi che non abbiamo acquisito lo Spirito e che conosciamo da vicino solo il Dio del Sacrificio. (...) Questo momento dell'*amore che risponde*, dell'amore trionfante che celebra ed edifica l'Amato, questa *trasmissione della gloria* da Ipostasi a Ipostasi, tutto questo è, però, una realtà eterna nell'ordine sovra-temporale della vita trinitaria»⁵⁵.

L'ulteriore sviluppo di tale comprensione dell'essere trinitario di Dio si trova in chiave teologica in Bulgakov, in chiave filosofica in Karsavin. Il primo si occupa del dogma della SS.ma Trinità e del suo significato per il rinnovamento della filosofia in *Tragedija filosofii. Filosofija i dogmat*, del 1920-1921⁵⁶, dove – sullo sfondo del confronto critico con Kant, Fichte e Hegel – propone un ripensamento della legge d'identità alla luce della dialettica “Io/non-Io” (nel senso: Io = non-Io), amplificandola alla relazione sostanziale tra le Ipostasi divine. Il fatto è che Bulgakov, in quest'opera, comprende l'idea del “non-Io” solo nella logica della radicale alterità interpersonale. La sua piena e creativa apertura all'idea della *kenosi* intratrinitaria avviene soltanto nel 1924⁵⁷. Essa si trova preannunciata in una predica intitolata *Sila krestnaja*, dove si afferma che il «mistero della croce penetra più in alto e più in fondo, perché in esso si nasconde, in maniera arcana, l'immagine del Dio triipostatico, della Trinità nell'Unità»⁵⁸. Ma viene esplicitata soprattutto nel saggio *Glavy o Trojičnosti*⁵⁹, pubblicato in due parti (nel 1928/1930) sulla rivista *Pravoslavnaja Mysl'*. Cercando la ri-

⁵⁴ *Ibid.*, 149.

⁵⁵ *Ibid.*, 150.

⁵⁶ Prima ancora che in russo, l'opera è uscita in tedesco: *Die Tragödie der Philosophie*, Otto Reichl Verlag, Darmstadt 1927.

⁵⁷ Per una presentazione dei motivi contestuali/biografici e delle dinamiche esistenziali/spirituali che hanno provocato e contrassegnato la piena entrata del concetto di *kenosi* nella sua teologia trinitaria mi permetto di rimandare al mio *Fondamenti staurologici del pensiero di Bulgakov*, in *La sapienza della croce* 19/4 (2004) 421-445. Sulla centralità del concetto di *kenosi* per la sua cristologia ed ecclesiologia si veda ID., *Kenosi di Cristo e mistero della Chiesa nella sofologia di S.N. Bulgakov*, in *La sapienza della croce* 20/2 (2005) 117-136; 20/3 (2005) 233-253. Cfr. inoltre P. CODA, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998, 130-147.

⁵⁸ E continua: «La croce è il sacrificio dell'amore perché l'amore è proprio sacrificio, abnegazione, autorinnegamento, libero annientamento a favore dell'amato. Al di fuori del sacrificio non c'è nemmeno l'accoglienza, non c'è incontro, non c'è vita nell'altro e per l'altro; non c'è nemmeno un'altra benedizione dell'amore se non nell'autoannientamento sacrificale che viene ricompensato da una corrispondente relazione. La croce è la *reciprocità* dell'amore, ma è essa stessa ugualmente reciprocità. Non c'è un'altra via dell'amore, un altro cammino della sua sapienza, se non quella della croce. La Santissima Trinità è l'eterna croce, in quanto reciprocità sacrificale dei Tre, unica vita, generata dalla libera abnegazione di sé, dal triplice autorinnegamento, dal dissolvimento nell'oceano divino dell'amore sacrificale» (S.N. BULGAKOV, *Radost' cerkovnaja. Slova i poučenija*, Bratstvo im. Prep. Sergija i Obedinenija Pravoslavnoe Delo, Paris 1938, 6).

⁵⁹ S.N. BULGAKOV, *Capitoli sulla Trinitarietà*, trad. it. di G. Lingua, in P. CODA, *Sergej Bulgakov*, Morcelliana, Brescia 2003, 67-171.

sposta al come del contemporaneo Io-sono del Soggetto Assoluto e Io-sono di ognuna delle Ipostasi divine, e interrogandosi sul rapporto tra l'unica *ousia* e le tre Ipostasi, Bulgakov indica il punto di partenza nel riconoscere che la trinitarietà è radicata nell'essere stesso del Soggetto Assoluto e che è essa a determinare il Suo unico e insieme triipostatico Io-sono. Ciò spiega perché nella Trinità, quale Soggetto Assoluto ternario, non vi sia alcuna gerarchia delle Ipostasi: queste si danno in un unico e assoluto atto di auto-affidarsi, di auto-consegnarsi. Così ogni ipostasi «è *Io* assoluto e nello stesso tempo *Tu* assoluto e *Noi* assoluto»⁶⁰. Dato, però, che Dio è Amore, allora il darsi delle Ipostasi in un unico atto dev'essere compreso come atto sostanziale di amore. Un amore, si capisce, da pensare in un quadro squisitamente ontologico e relazionale, al cui centro si erige la croce come simbolo per eccellenza del reciproco sacrificio di sé dei Tre. E sta qui il mistero dell'unità trinitaria di Dio: nel «santo anello dell'amore sacrificale», appunto; poiché «esprimersi solo nell'altro, esprimere attraverso di sé soltanto l'altro, realizzarsi solo nell'altro, creare solo nell'altro e per l'altro»⁶¹ significa offrirsi in sacrificio. Dunque, l'unica natura di Dio triipostatico è da intendere come un atto unico e ternario in cui ogni Ipostasi si esprime, perciò è, «non tramite se stessa, ma mediante le altre Ipostasi, avendo in questo la sua unica espressione»⁶². Ecco perché la croce (la *kenosi*) rappresenta per Bulgakov la categoria chiave della sua ontologia trinitaria.

Successivamente, nella grande trilogia (*L'Agnello di Dio*, *La Sposa dell'Agnello* e *Il Paracclito*), Bulgakov sviluppa l'interpretazione kenotica dell'unità trinitaria di Dio all'interno dell'impostazione sofologica della sua teologia. Karsavin, da parte sua, l'introduce nel cuore della sua filosofia e metafisica⁶³, radicalizzandola però al massimo: parlando, cioè, della morte in Dio. Questo discorso è presente nell'opera filosofico-poetica *Noctes Petropolitanae* e nell'opuscolo *Sofija zemnaja e gornaja*, entrambi del 1922. Ma vanno citati anche i saggi *O načalach. Opyt christianskoj metafiziki*, del 1925, *PERI ARCWN. Ideen zur christlichen Metaphysik*, del 1928, e *Poema o smerti*⁶⁴, del 1932. Di questi è soprattutto il *PERI ARCWN* a offrire un'apposita trattazione sull'unità di/in Dio. Essa parte dal riflettere sul nesso tra l'Unità assoluta (= l'una e unica *ousia*) e le tre equipollenti Ipostasi divine. «Ogni Ipostasi è tutta la Divinità, è tutta l'*ousia* divina (*essentia, esse*), e in tal

⁶⁰ *Ibid.*, 106.

⁶¹ *Ibid.*, 125 (citazione rivisitata secondo l'originale).

⁶² *Ibid.*, 127 (citazione rivisitata secondo l'originale).

⁶³ Una presentazione delle sue intuizioni ontologico-trinitarie si trova in G.A. WETTER, *L.P. Karsawins Ontologie der Dreieinheit. Die Struktur des kreatürlichen seins als Abbild der göttlichen Dreifaltigkeit*, in *Orientalia Christiana Periodica* 9/3-4 (1943), 366-405 (pubblicato come *excerpta ex dissertatione ad Doctoratum*). Sul tema della kenosi in/di Dio mi permetto di rinviare al mio *La kenosi di Cristo nella "età d'argento" dell'ortodossia russa: la prospettiva di L.P. Karsavin (1882-1952)*, in P. CODA - M. CROCIATA (edd.), *Il crocifisso e le religioni. Compassione di Dio e sofferenza dell'uomo nelle religioni monoteiste*, Città Nuova, Roma 2002, 209-229.

⁶⁴ Degli scritti succitati è stato finora tradotto in lingua italiana soltanto questo suo opuscolo; cfr. *Poema sulla morte*, in A.D. Siclari, *L'estetico e il religioso in L.P. Karsavin*, Francoangeli, Milano 1998, 55-126.

sensu ognuna è infinita»⁶⁵. Allo stesso tempo, però, ogni Ipostasi è anche limitata, essendo determinata dalle altre due nelle quali trova il confine della sua stessa autodeterminazione. Eppure, in forza «della dialettica dell'essere e del non-essere, la presupposta unità delle tre Ipostasi supera la limitatezza di ognuna e ripristina l'assolutezza dell'Assoluto»⁶⁶. Il che è possibile, in quanto ogni Ipostasi «è l'essenza (*ousia*) che è in essere mediante il suo non-essere, che vive mediante la sua morte. Essa è l'amore che vive concretamente, che si attua nel proprio sacrificio di sé»⁶⁷.

Detto ciò, Karsavin entra in una spiegazione più dettagliata, sottolineando prima di tutto che la completa differenza, la piena spaccatura tra il Padre e il Figlio è possibile solo grazie alla presenza del Terzo, dello Spirito. Ed è così perché il Figlio riceve la Sua unità originaria, in quanto indeterminatezza divina, dal Padre. Il Figlio determina questa indeterminata unità nella Sua reale differenza dal Padre, l'Indeterminato; Egli, Logos (“molteplicità”, “divisibilità”), cioè, divide e distribuisce l'indeterminatezza come il proprio Sé, trasformandola in un'infinita molteplicità – che coincide con il non-essere assoluto – e in questo modo torna verso l'unità con il Padre: sacrificandosi si consegna a Lui e amandoLo muore. Infatti, spiega Karsavin, «la caratteristica ipostatica del Logos consiste nella morte come sacrificio di sé (*gšnnhsij*). Eppure il Logos è, ed Egli, nonostante si divida e muoia, rimane uno e perfetto. Egli viene riunificato mediante lo Spirito. Per mezzo dello Spirito si compie la risurrezione del Logos dopo la morte, divenendo possibile il Suo essere ipostatico»⁶⁸.

Tutto ciò significa che l'unità trinitaria è il movimento: «lo Spirito esce dal Padre *mediante* il Figlio». Dunque, l'Assoluto «ci si presenta come Colui che è eternamente in movimento (*pericèrhsij*). Ma questo movimento è anche il Suo compimento, la pace. La Triunità è l'Inizio e la Fine, il Primo e l'Ultimo»⁶⁹.

4. Unità di Dio secondo il “modello genetico” di Rielo Pardal

Il “modello genetico” considera il tema dell'unità di Dio di competenza della metafisica, evidenziando che quest'ultima, in quanto scienza dell'essere, è orientata a occuparsi della “nozione assoluta”: il principio di relazione elevato ad Assoluto⁷⁰. Per dirla con altri termini: la metafisica ha come oggetto specifico l'idea genetica (cioè relazionale) dell'Assoluto. Rielo distingue due diffe-

⁶⁵ L.P. KARSAVIN, *PERI ARCWN. Ideen zur christlichen Metaphysik*, Humanitarinių mokslų fakultietu Raštai, Kaunas 1928, 16.

⁶⁶ *Ibid.*, 16.

⁶⁷ *Ibid.*, 16.

⁶⁸ *Ibid.*, 20.

⁶⁹ *Ibid.*, 21.

⁷⁰ Cf. J.M. LÓPEZ SEVILLANO, *Introduzione*, 17.

renti vie del pensiero metafisico: la via dell'ordine razionale e la via dell'ordine rivelato⁷¹. La *prima* è interessata a esplorare razionalmente la costituzione relazionale dell'Assoluto. Percorrendola, Rielo ribadisce la necessità di pensare l'Assoluto come soggetto in sé relazionale, dato che il contrario lo farebbe apparire «nel vuoto dell'identità assoluta»⁷² (persona = persona, essere = essere). Allo stesso tempo egli, diversamente dalle succitate proposte di ontologia trinitaria, non fonda l'Assoluto – la sua unità – sulla relazione ternaria. Per Rielo la presenza di un terzo non è né logicamente né strutturalmente necessaria. Al contrario, perché venga salvaguardata la semplicità assoluta dell'Assoluto, del suo essere-Uno, le parti di tale unità non possono essere più di due: un terzo termine risulterebbe essere un «eccedente metafisico»⁷³. Dunque, l'Assoluto non può essere né meno né più che una “Binità”⁷⁴.

Razionalmente si può arrivare a sapere che essa è composta di due esseri personali (per Rielo persona è la massima espressione dell'essere) che, «lungi dall'essere interscambiabili, affermano sia la loro unità di natura sia la loro distinzione reale»⁷⁵. Questi due essere personali si trovano in un rapporto d'immanente complementarietà intrinseca. Con *complementarietà* s'intende dire che essi sono necessari l'uno all'altro per costruire l'unità assoluta. Essa è *immanente*: nel senso che i due esseri personali si definiscono tra di loro in modo che non vi sia nulla che li trascenda. È *intrinseca*: per il fatto che il primo essere è tutto nel secondo e il secondo nel primo, «in modo tale che nulla è estrinseco a un essere personale in relazione con l'altro essere personale. Solo così i due esseri personali costituiscono unica *esseità*, unica sostanza, unica essenza, unica natura, unica divinità, unico soggetto assoluto»⁷⁶. Il reciproco essere l'uno nell'altro è, perciò, tale che i due esseri personali sono inseparabili, indivisi e inconfusi. Tutto questo spiega perché Rielo proponga una “concezione genetica” dei termini della metafisica classica come essenza, natura, sostanza⁷⁷ e altri, ridefinendoli alla luce dell'idea dell'Assoluto come Binità.

Quanto poi alla *seconda* via della metafisica, quella dell'ordine rivelato, essa porta a parlare di un terzo essere personale, stabilendo che il principio assoluto di relazione, ossia l'Assoluto come relazione, è composto «da tre e solo tre esseri personali», dato che Cristo, che si presenta come incarnazione del secondo essere personale, il Figlio, rivela a sua volta che esiste lo Spirito Santo. La ragione illuminata dalla fede lo può riconoscere in virtù delle funzioni che lo Spirito Santo compie con il riferimento alla immanente complementarietà genetica del Padre e del Figlio: lo Spirito, cioè,

⁷¹ Cfr. F. RIELO PARDAL, *Le mie meditazioni*, 40.

⁷² J.M. LÓPEZ SEVILLANO, *Introduzione*, 17.

⁷³ F. RIELO PARDAL, *Le mie meditazioni*, 39-40.

⁷⁴ Cfr. *ibid.*, 40, 162, 166-167; *Fernando Rielo: un dialogo a tre voci*, 132-135.

⁷⁵ F. RIELO PARDAL, *Le mie meditazioni*, 39; cfr. anche 166-167.

⁷⁶ *Ibid.*, 39.

⁷⁷ Spiega Rielo: «In metafisica genetica non esiste la sostanza, identità di “sostanza è sostanza”, ma la concezione genetica della sostanza. Chiamo questa concezione genetica della sostanza *congenesi*» (*Fernando Rielo: un dialogo a tre voci*, 132-133).

«sigilla con la sua replica» l'ingenuità attiva del Padre e l'ingenerante attivo del Figlio, liberando così «la concezione genetica, nell'ordine razionale, dal generazionismo». Insomma, il terzo termine, lo Spirito Santo, «indica che la geneticità non si riduce alla generazione»⁷⁸. Detto ciò, Rielo sottolinea che l'intercambio dei tre non è permesso nemmeno nell'ordine rivelato. Il Padre trasmette (ecco la generazione) il suo “carattere ereditario” al Figlio e con il Figlio trasmette (ecco l'espiazione) il suo “carattere ereditario” allo Spirito; e lo Spirito “attrae” (ecco l'ispirazione) il “carattere ereditario” del Padre con il Figlio. «La generazione del Figlio da parte del Padre è trasmissione ereditaria *per viam essendi* (...). Nello stesso modo l'espiazione dello Spirito Santo da parte del Padre con il Figlio è trasmissione ereditaria *per viam unitatis essendi*»⁷⁹.

Non può sfuggire che la prima via è di importanza fondamentale per la metafisica e che, di conseguenza, il concetto di Binità ha una visibile centralità anche nello spazio della via dell'ordine rivelato. Ed è così non soltanto perché Rielo considera tale concetto l'espressione perfetta di quanto per via puramente razionale la logica può dire dell'Assoluto, del suo essere-Uno⁸⁰ e di quanto può e dev'essere necessario, riguardo all'identità del Soggetto Assoluto, dal punto di vista ontologico (nel senso corrente del termine “ontologia”). Egli, cioè, in alcuni scritti, arriva persino ad attribuire alla parola “Binità” l'aggettivo “Santissima”⁸¹, interpretandola in chiave di relazione genitiva vissuta tra i due essere personali, sì, ma che già nello spazio naturalmente razionale appaiono e vengono chiamati Padre e Figlio⁸². Sottolineando, poi, che Cristo, prima di rivelare lo Spirito Santo, afferma con insistenza proprio questa “Binità fondamentale”⁸³ e sostenendo che lo Spirito è un essere personale relazionato a tale Binità⁸⁴, sembra voglia ammettere l'esistenza di una “Binità originaria” alla quale è orientata e in funzione della quale opera la terza persona. Tuttavia, egli completa tali riflessioni sulla Binità con le affermazioni circa lo stato di immanente complementarità intrinseca caratterizzante le relazioni tra le tre persone divine. L'intensità di queste relazioni si fonda sull'«apoteosi dell'estasi d'amore»⁸⁵, in quanto l'essenza della SS.ma Trinità è espressa con il giovanneo «Dio è amore» (IGv 4,16). Dunque, le tre persone divine si estasiavano reciprocamente «la loro unica essenza o amore, la loro unica natura o divinità, la loro unica sostanza o congenesi»⁸⁶. Tale loro estasiar-

⁷⁸ F. RIELO PARDAL, *Le mie meditazioni*, 40; cfr. anche 98.

⁷⁹ *Ibid.*, 44.

⁸⁰ Rielo, tuttavia, attribuisce alla prima via – ossia al primo livello – della metafisica anche quel livello di conoscenza che è proprio delle credenze/religioni non rivelate (la “credenza costitutiva”); cfr. *ibid.*, 131.

⁸¹ Cfr. *ibid.*, 131, 168.

⁸² Cfr. *ibid.*, 98; *Fernando Rielo: un dialogo a tre voci*, 133-134.

⁸³ Cfr. F. RIELO PARDAL, *Le mie meditazioni*, 50-51, 166-167; *Fernando Rielo: un dialogo a tre voci*, 134.

⁸⁴ Cfr. F. RIELO PARDAL, *Le mie meditazioni*, 170-171. Di conseguenza, un lettore potrebbe essere confuso dalle affermazioni come: «Il livello *deificans* del modello è aperto al livello *transverberans* e questo a sua volta al livello *deificans*. (...) Lo Spirito Santo come persona divina, realmente distinta dal Padre e dal Figlio, è un eccedente ontologico del livello *deificans* della concezione genetica del principio di relazione (...), tuttavia la rivelazione di Cristo illumina con pienezza ciò che era solo indizio di ragione» (*ibid.*, 171-172).

⁸⁵ *Ibid.*, 180.

⁸⁶ *Ibid.*, 131.

si, però, non viene descritto, in Rielo, nella prospettiva di *kenosi* intratrinitaria, presente, invece, nei succitati modelli di ontologia-trinitaria.

5. Una nuova primavera dell'ontologia trinitaria?

Penso che la breve presentazione dei tre modelli sia sufficiente per mettere in luce la specificità del contributo che la prospettiva ontologico-trinitaria, nei suoi differenti sviluppi e nelle sue diversificate concretizzazioni, dà all'approfondimento del tema dell'unità trinitaria di Dio. Rimane da aggiungere che se, da un lato, si tratta di una prospettiva che finora ha interessato – anche sul piano della ricezione – più i teologi che i filosofi, dall'altro si deve constatare che sono soprattutto i teologi a nutrire alcune perplessità sulla sua efficacia e applicabilità, evidenziandone incongruenze e limiti di carattere sia filosofico che teologico. Nel 1997 si è espresso criticamente sul conto dell'ontologia-trinitaria G. Greshake, parlando della sua provvisorietà e annotando che «nonostante vi siano alcuni spunti importanti per una *nuova* ontologia trinitaria, tutto ciò ha solo il carattere di un frammento e non rappresenta più che un annuncio e un desiderato»⁸⁷. Ma già prima di lui, nel 1987, si chiedeva S.-M. Wittschier: «Perché il tema di un'ontologia trinitaria, con il riferimento al creato, è stato “indebitamente trascurato” nel nostro secolo? Perché ancora sempre, nonostante importanti tentativi, non riesce a uscire dalla posizione di outsider?»⁸⁸. Al parere di Wittschier, ne è la principale causa «il mancante riferimento alla proto-immagine trinitaria (Gesù Cristo come concreta analogia) e, di conseguenza, la mancante immersione in una più ampia onto-teologia», i quali hanno reciso il tema di un'ontologia trinitaria «dalla sua radice»⁸⁹.

Tra le critiche più taglienti rivolte contro l'ontologia trinitaria emerge quella che denuncia il suo rigore filosofico, parlando di un utilizzo piuttosto nebuloso dei concetti e dei linguaggi, e soprattutto quella che l'accusa di voler vanificare la distinzione tra sostanza e relazione. La prima voce critica intravede nelle argomentazioni ontologico-trinitarie un'inaccettabile inclinazione verso il linguaggio metaforico e iperbolico, rimarcando la differenza tra queste e le argomentazioni della metafisica (e dell'ontologia) classica. La seconda voce – che qui ci interessa ricordare, in quanto la sua obiezione concerne il nostro tema – rimarca l'infedeltà ai concetti di sostanza e di relazione elaborati da Tommaso d'Aquino. Secondo i critici, cioè, il pensiero di Tommaso è univoco e chiaro:

⁸⁷ G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, trad. it. di P. Renner, Queriniana, Brescia 2000, 522.

⁸⁸ S.M. WITTSCHIER, *Kreuz Trinität Analogie*, 109.

⁸⁹ *Ibid.*, 109; per le altre osservazioni critiche cfr. 110-111, 114, 117-118, 123, 128, 136. Riferendosi a Hemmerle e alla sua proposta, Wittschier annota il ripetersi in lui – in modo però più evidente ancora – dello stesso problema presente anche nelle altre proposte: quello cioè dell'incertezza riguardo all'appartenenza e quindi alla competenza disciplinare del fautore dell'ontologia trinitaria. Insomma, chi la fa, chi se ne occupa? Il «filosofo con interessi teologici o il teologo che pensa filosoficamente?» (*ibid.*, 128).

tutto ciò che esiste (ogni essente) cerca di attuare la propria forma. Il che è possibile solo relazionalmente. Infatti, secondo Tommaso «le relazioni operano all'interno delle cose, tuttavia in modo differente a seconda dello stato d'essere e dell'essenza, come anche a seconda dell'ordine dei *relata*»⁹⁰. Come spiega H.C. Schmidbaur, il carattere inerente della *relatio* aumenta tanto più, quanto più in alto sulla scala dell'essere si trova l'essente. «E quanto più in alto (nell'ordine dell'essere), a seconda della sua essenza, è collocato un essente, tanto più ricche e molteplici sono le forme di relazionalità di cui esso necessita»⁹¹. Ciò significa che la *relatio* abbisogna di un contenuto dell'essere molto ampio e differenziato e che, al contempo, ci vuole tanto, prima che essa si attui come qualità della sostanza. Quanto più, però, si stabilisce tale presupposto, tanto più la *relatio* si dimostra essere debole, cioè revocabile e tangibile. Per dirla con altre parole: «Se subentra una situazione di cambiamento, le prime a venir distrutte sono sempre le relazioni; in modo, ovviamente, che al loro posto ne nascono di nuove. È soltanto in questo senso che Tommaso – assieme ad Aristotele, Avicenna e Avveroe – attribuisce alla relazione quell'essere che è ultimo, il più debole e imperfetto»⁹². Detto ciò, Schmidbaur afferma:

«Che l'essere, che si attua in numerosi modi relazionalmente, sia anche in Tommaso quello più in alto nell'ordine dell'essere, con ciò si dovrebbe mettere in chiaro che la contrapposizione, elaborata dall'ontologia trinitaria, tra primato della sostanza e primato della relazione porta in una direzione completamente falsa: in primo luogo, perché nella metafisica dell'essere o dell'atto di Tommaso vi è già prevista la prevalenza dell'essere che si attua relazionalmente. In secondo luogo, perché in fondo l'ontologia trinitaria suggerisce un concetto di essere latentemente univoco, in quanto comprende l'interpersonalità creaturale direttamente come doppiamente più debole della interpersonalità trinitaria, ossia trasferendo sulle persone divine le strutture – elevate fino all'assoluto – dell'interpersonalità creaturale»⁹³.

Questa e altre simili voci critiche andrebbero, certo, ascoltate da parte di chi oggi si impegna a sviluppare la proposta ontologico-trinitaria. Mi chiedo, tuttavia, se i critici come Schmidbaur siano consapevoli della complessità degli approcci e della differenziazione degli indirizzi che il termine “ontologia trinitaria” contiene. In ogni caso, per evitare fraintendimenti, i cultori di un'ontologia trinitaria dovrebbero sforzarsi di più a compiere maggiori precisazioni e chiarimenti riguardo al loro strumentario terminologico e concettuale, e a entrare in un confronto costruttivo con la metafisica “classica”. Ma soprattutto dovrebbero impegnarsi a elaborare una comune ed elementare “grammatica” ontologico-trinitaria, per poter finalmente offrire, nella legittima e arricchente differenza delle loro proposte, un contributo più incisivo allo sviluppo del pensiero filosofico e teologico, e al dialo-

⁹⁰ H.C. SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, 402.

⁹¹ *Ibid.*, 403.

⁹² E spiega: «(...) l'ultimo, in quanto esso [l'essere – L.Ž.] presuppone non soltanto la sostanza, ma anche tutti gli altri accidenti; il più debole, in quanto distruggibile con molta facilità; l'imperfetto, dato che il suo termine va al di là della sostanza di un unico portatore, avendo necessità anche di un secondo *relatum* che è esterno» (*ibid.*, 403).

⁹³ *Ibid.*, 403.

go sempre più necessario della filosofia e della teologia con le scienze e con le culture odierne, dialogo di cui uno degli obiettivi più urgenti e desiderati è la costruzione di un cosiddetto “pensiero complesso”.

La possibilità e la necessità di tale “grammatica” sono dettate, da una parte, dal carattere stesso della metafisica (e dell’ontologia) quale scienza che ha la vocazione di avvicinare ciò che è di ordine universale (il piano del “fondamento”), codificando la sua conoscenza in un ordinato sistema di termini e concetti; dall’altra, dall’universalismo dell’evento Cristo. Come annota Florenskij, se è vero che in Cristo si è rivelato Colui in vista e per mezzo del quale tutto è stato creato, allora la nostra filosofia e teologia devono saper intravedere nel mistero della divino-umanità e trinitarietà della Sua persona verità e dinamiche di valenza universale⁹⁴ concernenti il reale (ossia il fondamento ontologico del creato nel suo insieme e nei suoi particolari) e perciò costitutive per i saperi di ogni settore disciplinare; verità e dinamiche appartenenti ad un’unica e universale “metafisica (e ontologia) del Vangelo”; ad una filosofia comune “cavata dalle viscere della cristiana religione” (Rosmini).

Un recente invito di Benedetto XVI sembra andare proprio in questa stessa direzione. Mi riferisco al capitolo 5 dell’enciclica *Caritas in veritate*, laddove si parla della necessità di «un *approfondimento critico e valoriale della categoria della relazione*» (53) e, quindi, dell’elaborare «una visione metafisica della relazione tra le persone» (*ivi*). Il pontefice invita i filosofi e i teologi a cercare l’illuminazione «decisiva nel rapporto tra le Persone della Trinità nell’unica Sostanza divina» (54). Infatti, – scrive – la «Trinità è assoluta unità, in quanto le tre divine Persone sono relazionalità pura. La trasparenza reciproca tra le persone divine è piena e il legame dell’una con l’altra totale, perché costituiscono un’assoluta unità e unicità» (*ivi*).

Ebbene, se il punto di partenza per attuare il compito individuato dall’enciclica deve essere la riflessione sull’unità relazionale di/in Dio, allora i modelli ontologico-trinitari dovrebbero essere tra i primi a sentirsi chiamati a condividere i frutti delle loro ricerche su tale impegnativo ma decisivo argomento e ad aprire un comune cantiere di studio per favorire un’intensa collaborazione tra tutti coloro che intravedono le potenzialità speculative e applicative non ancora sfruttate delle intuizioni ontologico-trinitarie. L’avvio di tali condivisione e apertura potrebbe coincidere, ne sono convinto, con l’inizio di una nuova primavera dell’ontologia trinitaria.

⁹⁴ Cfr. P.A. Florenskij, *La concezione cristiana del mondo*, trad. it. a cura di A. Maccioni, Pendragon, Bologna 2011, 174-181.

Publicato in *PATH* 11 (2012), n. 1, pp. 439-464