



Elaborare l'esperienza di Dio

**Reportata**  
Passato e presente della teologia

## La teologia trinitaria in Hans Urs von Balthasar

---

di **Marcello Paradiso (Roma, 26-28 maggio 2011)**

Il pensiero teologico-trinitario di Balthasar si regge, secondo la nostra ipotesi critico-ricostruttiva,<sup>1</sup> su una griglia ontologica che è come una infrastruttura filosofico-teologica, in cui gli elementi portanti sono i trascendentali, la loro circolarità e la dinamica convertibilità, a partire dalla realtà misteriosa dell'essere.

Tale 'griglia' svolge in Balthasar il ruolo di struttura portante della presentazione del mistero della vita intratrinitaria, del mistero dell'Unità della Natura, delle Relazioni e della comunione d'amore tra le Tre Persone e dà l'opportunità per un recupero della dimensione ontologica della teologia trinitaria.

Si perviene alla costruzione di tale griglia, premettendo la speculazione sulla realtà creata, il mistero dell'Essere e i suoi trascendentali, così come questa speculazione in Balthasar viene sviluppata. Il passaggio al mondo divino avviene grazie al metodo analogico che si intreccia però costantemente con il metodo catalogico. La logica che sostiene questo compito viene chiamata *logica tria-logica* perché si serve della triplice dimensione della *logica epifanica, drammatica e teo-logica* (secondo la struttura della Trilogia balthasariana), ma ciò che sostiene e giustifica tale logica è la logica dell'amore o della fecondità, assunta come chiave ermeneutica della Trinità.

Nel registro ermeneutico del *viceversa* verrà individuato lo strumento che consente la trasposizione dalla speculazione sul mondo creato alla speculazione sul mondo divino e che quindi facilita nello stesso tempo la comprensione dell'uno e dell'Altro; le due comprensioni si sorreggono e si autogiustificano reciprocamente. I due ambiti, l'umano e il divino-trinitario, il primo riflesso e immagine del secondo, si rinviano l'uno all'altro, in una fecondità di accoglienza reciproca.

Balthasar struttura dunque, lungo il corso della sua molteplice produzione scientifica, un peculiare pensiero trinitario che, sulle basi teoretiche della 'griglia' così come da noi viene interpretata, si snoda trovando le sue fonti, le radici che lo alimentano e incontrando anche 'compagni di viaggio' che in qualche modo possano avvalorare o supportare la sua tesi.

Attraverso tre approcci (lo storico-genetico, il teoretico-speculativo, l'ermeneutico-teologico), arriviamo a quello che pensiamo essere il nucleo più profondo e più solido della prospettiva teologico-trinitaria di Balthasar: la dinamica interna della vita trinitaria il cui 'fuoco' è il mistero dell'Amore, l'Essenza dell'Unica Natura, motore dell'Unica Coscienza, lo sfondo ultimo e insondabile, in sé senza fondo, in rapporto dialettico con le Relazioni tra le Ipotesi.

### 1. L'approccio storico-genetico

---

1a. Le fonti che dettano i ritmi, i tempi e le inflessioni alla speculazione teologico-trinitaria di Balthasar,<sup>2</sup> sono in modo particolare Ireneo, Origene, Gregorio di Nissa e Massimo il Confessore. I temi fondamentali della struttura concettuale filosofico-teologica, la trama nascosta che sottende a tutto il lavoro balthasariano, sono direttamente attinti, pur con una rivisitazione personale, dal pensiero dei quattro.

Ireneo:<sup>3</sup> Il principio del rivelarsi di Dio è, secondo Balthasar, la struttura metodologica della teologia di Ireneo del quale apprezza l'articolazione della Teologia che riguarda il mistero di Dio Unitrino. In Ireneo c'è il primo tentativo di una forma strutturata di teologia trinitaria che così Balthasar sintetizza: Dio è l'Uno che tutto abbraccia, il Signore di ogni cosa, la maestà assoluta, il Dio vero ed unico è il creatore del mondo (contro gli gnostici) e il Padre del Logos. Certo la Trinità di Dio è incomprendibile, come ineffabili e inesprimibili sono le processioni. Le relazioni intratrinitarie non sono materia che Ireneo potrà discutere ma l'esistenza del Padre, del Figlio e dello Spirito sono attestate chiaramente dalla storia della salvezza, perché Dio si è fatto conoscere, conoscenza reale che non intacca la sua inconoscibilità. Le formule ternarie di Ireneo sono quelle di origine biblica.<sup>4</sup>

Origene:<sup>5</sup> Lo schema trinitario origeniano, ripreso da Balthasar, si sviluppa in due direzioni, una discendente, dal Padre al Figlio, allo Spirito e una ascendente: la rivelazione del Figlio che nell'unità dello Spirito porta alla pienezza del Padre. I due percorsi sono intimamente congiunti ed esprimono la rivelazione trinitaria che si attua nella storia della salvezza. Non troveremo, nei testi di Origene, riflessioni sulla vita ad *intra* e sulle processioni intratrinitarie, o sulla preesistenza, non c'è quindi uno sviluppo del mistero del *Deus Absconditus*, quanto piuttosto quello del *Deus Revelatus*, l'Economico e non l'Immanente.

Gregorio di Nissa:<sup>6</sup> Gregorio scrive alcuni saggi per spiegare perché non si possa parlare di tre dei quando si nominano il Padre, il Figlio e lo Spirito. Egli sottolinea che la parola 'Dio' indica l'essenza (l'essere), non le persone, e che bisogna dunque usarla al singolare con il nome di ciascuna. Perciò diciamo: Dio Padre, Dio Figlio e Dio Spirito Santo; Padre, Figlio e Spirito sono tre modi di essere, sono le tre relazioni, ma l'essere resta uno ed identico, e il termine che lo esprime deve di conseguenza essere usato sempre al singolare. In fondo il vero problema era la conciliazione tra Trinità e Unità. È riconoscibile in Gregorio l'influenza platonica e origeniana, influenza che trapassa nello stesso Balthasar.

Massimo il Confessore: L'influenza di Massimo il Confessore su Balthasar è abbastanza esplicita, pur filtrata dal pensiero hegeliano per il quale «i numeri, come verrà notato nei pitagorici, sono mezzi non convenienti per afferrare idee...» e il «contare non è della ragione per la quale l'unità è movimento, rapporto, unione».<sup>7</sup> Balthasar unisce in questo Massimo e Hegel quando dice: «Comprendiamo le riserve di Massimo circa la comprensione concettuale della Trinità. Tutto quello che potremmo dirne avrebbe sempre per base il numero e mai sarebbe in grado di raggiungere né l'assolutezza divina né la sua identità di essenza ed essere. Il numero è solo mero segno, e non sistemazione concettuale dell'essere cosmico, per cui, applicato a Dio, è doppiamente distorto e oscuro. Onde finiremo col dire, insieme all'Areopagita: Né Triade, né Monade».<sup>8</sup> Balthasar scopre dove siano nascoste le più profonde radici, quanto meno di alcuni aspetti, del pensiero hegeliano; egli sembra muoversi a suo agio in questo intreccio di categorie tra i Padri (Alessandrini e Cappadoci) ed Hegel.<sup>9</sup> Però continua: «Massimo ci offre anche le armi con le quali la filosofia cristiana ha da combattere le estreme conseguenze del pensiero hegeliano».

1b. S. Vittore: Il pensiero trinitario di Riccardo di San Vittore<sup>10</sup> offre a Balthasar solide basi speculative per il tema della ritmica dell'amore tra le Persone Divine, lo specifico del trascendentale assoluto dell'amore e il concetto di persona.

Dio è Amore e poiché, secondo la formula di Gregorio Magno, «meno che tra due persone non si può dare *caritas*; giacché di nessuno si può dire che ha *caritas* per se stesso, ma piuttosto la *dilectio* mira all'altro per essere *caritas*»,<sup>11</sup> allora l'amore in Dio è *agápe/caritas* perché ha di mira l'altro. «Riccardo di San Vittore ha ricavato ed elaborato la sua dottrina della Trinità come una dottrina della necessaria interpersonalità... A buon diritto Riccardo, introducendo la sua concezione, ha dedicato ogni sforzo ad escludere il sospetto del triteismo, quattro dei suoi libri sono dedicati all'unità dell'essenza di Dio, le Persone in questa unità sono soltanto 'modi delle processioni'». <sup>12</sup> L'intuizione di Riccardo va oltre: «La logica triadica chiama Agostino verso una controimmagine integrativa che rompe l'angustia del soggetto chiuso, ma con l'amore interpersonale ora perde l'unità di sostanza da mantenere. Il progetto di Riccardo di San Vittore si allaccia alla parola assai degna di considerazione (rispetto ad Agostino) di Gregorio Magno. La frase di Gregorio viene citata quasi alla lettera da Riccardo, ma con l'importante aggiunta che quel Dio il quale dimostra verso di noi *caritas* e ce la prescrive come massimo comandamento dell'imitazione, deve essere in se stesso *Caritas*. Agostino stesso aveva più volte sfiorato l'idea senza poterne trarre le conseguenze. Ma l'intuizione di Riccardo va avanti ancora...»,<sup>13</sup> verso la scoperta della mancanza di una *condilectio* e quindi di un terzo che deve essere concordemente amato dai due. Però le citazioni di Riccardo in Balthasar sono costantemente intervallate da citazioni di opere della von Speyr sugli stessi temi; Balthasar gioca di sponda tra la von Speyr e Riccardo quando, affrontando temi trinitari e intorno alle *imagines trinitatis* nella realtà mondana, insiste sulla realtà dell'Amore come l'imprescindibile chiave di lettura del mistero di Dio e contemporaneamente anche della realtà del mondo e dell'uomo.

In questi passaggi appare chiaro il perché della predilezione per Riccardo, in campo trinitario, una predilezione che supera l'apprezzamento per il *De Trinitate* di Agostino e per la riflessione del mistero assoluto di Anselmo; Balthasar è affascinato dall'approccio al mistero trinitario di Dio fondato sull'amore, tipico di Riccardo di San Vittore.

Il concetto di Persona: Balthasar è molto attento alla novità introdotta dal concetto di persona in Riccardo, rispetto a quella di Boezio. In Riccardo «con il concetto di *ex-sistentia* Riccardo vuol far conoscere che le divine persone possono venir definite solo con la loro determinata relazione di derivanza... il che al tempo stesso include che ognuna di esse viene chiamata persona in base a una diversa relazionalità... Si affaccia qualcosa di negativo: che qui (in opposizione al più neutrale concetto di relazione in Tommaso) la divina persona viene descritta essenzialmente dal suo 'da che' e non dal suo 'verso che'». <sup>14</sup> L'aver trovato un nesso inscindibile, nella realtà trinitaria, tra persona come relazione e come irripetibilità e incomunicabilità è stato un guadagno per lo sviluppo successivo nell'età moderna del concetto di persona. «Decisivo è il fatto che la conoscenza della teologia trinitaria a cominciare da Agostino, secondo cui le persone divine sarebbero pensabili soltanto come relazioni, viene d'ora in poi resa fruttuosa anche per la persona umana». <sup>15</sup>

La persona in Riccardo ha la sua identità specifica non contro ciò che è altro o contro uno che è altro ma a partire dall'altro e in vista dell'altro. Non compare più il concetto di sostanza che secondo Riccardo potrebbe ingenerare l'idea di tre sostanze e quindi del triteismo, è accentuato invece l'elemento della relazione e il concetto di *substantia* è sostituito con *existentia* che indicherebbe secondo Riccardo sia l'essenza (esistere) che il procedere (ex) -; in virtù di ciò le persone divine si distinguono. La relazionalità propria ed originaria della persona entra in maniera essenziale nella stessa definizione di persona. Il rapporto di ogni Persona con le altre Persone determina essenzialmente la Persona. Ognuna delle Persone divine possiede il suo essere divino sostanziale «nella maniera di una proprietà distintiva»<sup>16</sup> e in ciò consiste la diversa relazionalità di ciascuna. Ciò che realizza la relazionalità in Dio è la struttura della *Summa Caritas*.

Nella riflessione di Riccardo c'è traccia di quella che consideriamo una singolarità del pensiero trinitario di Balthasar e cioè l'inversione trinitaria: «... l'incontro dei due (Padre e Figlio) diventa processione dello Spirito come unità di due intese che si compenetrano. ... Perciò il *condilectus* postulato da Riccardo di S. Vittore per il disinteresse dell'amore, non può essere posto come un terzo al di fuori dell'amore reciproco dei due amanti, ma solo uno che emerge dall'interna 'logica' dell'amore disinteressato».17 Per la von Speyr la posizione dello Spirito è tra il Padre e il Figlio in virtù della sua realtà personale di amore disinteressato che unisce i Due. La processione della seconda e della terza persona vengono quindi meglio comprese grazie proprio al concetto di amore perfetto e alla multiforme ricchezza della perfezione del Sommo Amore. La terza persona è quella dunque che garantisce la concordia piena tra i Tre che non sono mai soli, ma sempre coeterni e quindi sempre uguali.

Siewerth:18 Va dato atto a Siewerth, secondo il teologo svizzero, di aver difeso e riaffermato la metafisica dell'essere contro la dimenticanza dell'essere della filosofia moderna, di aver magistralmente illustrato il mistero dell'amore di Dio così come si è manifestato nel sacrificio del Figlio, scandagliato le profondità della natura umana e della realtà delle relazioni interpersonali formulando un'antropologia cristiana dialogica di estremo interesse anche per i suoi risvolti in ambito teologico-trinitario.

Siewerth ha compiuto un tentativo ben riuscito di interpretazione trinitaria dell'essere del mondo. «Per lui (Siewerth), l'essere non-sussistente, come fondamento creativo da cui procede ogni auto-essere, è in immediato contatto con Dio, Puro Essere, è di Dio prima immagine e similitudine, poiché esso, uscendo oltre ogni finitezza, ma ricevendo da Dio l'idea del mondo (come quintessenza di ogni essenza finita), si pone come reale nei gradi dell'auto-essere... Questi gradi sono una prima copia della sua trinitarietà».19

Balthasar adotta la rilettura tomistica di Siewerth della distinzione reale tra essere ed essenza, essere ed ente, come punto di partenza per una fondamentale rappresentabilità trinitaria di tutte le realtà create, della distinzione ontologica tra Dio e le creature e dell'identità e differenza in Dio.

Adrienne von Speyr: L'esperienza mistica di Adrienne von Speyr20 esercita un'influenza a tutto campo sulla 'conversione' della produzione teologica di Balthasar. In particolare segnaliamo i temi trinitari che, forse con troppa fretta, vengono dalla *vulgata balthasariana* ritenuti specifici delle opere di Balthasar e che invece andrebbero attribuiti originariamente alla von Speyr: di nuovo il trascendentale assoluto dell'amore, la *kenosi* intratrinitaria e le sue forme successive nell'Incarnazione e nella Passione-Morte, il risvolto trinitario della teologia del Sabato Santo con il mistero del *Descensus ad Inferos*, la drammatica reciproca inclusività di Croce e Trinità, il mistero dell'inversione trinitaria e il 'posto' dello Spirito dell'amore, la Terza Persona, dentro la dinamica della vita intratrinitaria.

## **2. L'approccio teoretico-speculativo**

---

La ricerca metafisica di Balthasar approda al mistero della Rivelazione; si entra nel mistero dell'essere creato e della sua differenza fino allo sviluppo della circolarità dei trascendentali e il suo utilizzo come struttura logica per la comprensione del mistero intratrinitario. A partire da qui si legittima la costruzione di quella griglia ontologica che consente il recupero del discorso ontologico in ambito trinitario. Il tema della circolarità dei trascendentali è come chiave d'accesso per un approccio ontologico della teologia trinitaria.

L'essere e i suoi trascendentali vengono direttamente proiettati sul terreno teologico per cercare di 'entrare' nel mistero della vita trinitaria, dove il *mostrarsi-darsi-dirsi* delle tre Persone 'traduce' e fonda la stessa reciproca complementarità (convertibilità) dei trascendentali dell'essere creato.<sup>21</sup> Qui nasce il rapporto Trinità-creato, qui viene individuata la radice e la ragione ultima delle *imagines Trinitatis* nel mondo secondo il metodo analogico e catalogico e all'interno di questo duplice movimento il compito dell'amore che unisce, pur nella differenza, il divino e l'umano.

Il riferimento alla struttura ontologica e alla sua imprescindibile presenza per il discorso intratrinitario fa ritenere più plausibile un'ipotesi di speculazione e lettura trinitaria che recuperi il discorso ontologico con tutte le sue categorie e il suo linguaggio. Il vantaggio sarebbe quello di conservare al discorso trinitario una sua collocazione unica e singolare, una sua purezza e distanza e preservarlo dai tentativi di riduzione o addomesticamenti del rapporto analogico con la realtà creata.<sup>22</sup> Il privilegiare il discorso onto/logico pone un cuneo tra i poli dell'analogia (Dio-mondo) dichiarando l'uno irriducibile all'altro e riveste la Natura Divina di una sua consistenza non certo volatile o aleatoria perché ne garantisce la priorità logica rispetto alle Ipostasi.

La Natura Divina Comune (spazio primordiale, principio comune) ha un suo ambito misterioso non riconducibile alla Paternità, mantenendo la dialettica tra la Natura e le Ipostasi, tra l'Unità e l'Identità dell'Essenza e la circolarità dell'Amore (la pericoresi) tra le Divine Persone, e ciò non prelude a tensioni inconciliabili o stridenti contraddizioni tra la stessa circolarità e il Primato del Padre, *fons et origo totius divinitatis*; la Persona del Padre dice relazione della paternità che comunica la Natura Una al Verbo, e con Questo allo Spirito. Il primato 'logico' del Padre dunque non ci fa ricadere nel patrocentrismo.

Balthasar, pur non esponendosi esplicitamente, presenta dei tratti che si avvicinano a questa ipotesi che riconsidera il momento ontologico; egli difatti non manca di presentare l'unità d'essenza, la *substantia*, in tensione dialettica con la Paternità.

L'amore riconduce direttamente al mistero dell'Essenza della Natura Divina, delle Relazioni tra le Persone Divine e introduce quasi conseguenzialmente i temi della *kenosi* e dell'*inversione* nella vita intratrinitaria. Un serrato confronto tra l'essere e i suoi trascendentali da una parte, e l'Essenza Divina e le Tre Persone dall'altra diventa terreno fertile per la ripresentazione del livello ontologico e una plausibile comprensione dello stesso mistero della vita intratrinitaria e nello stesso tempo della lettura della stessa realtà mondana. Sottolineiamo la particolare importanza e centralità della circolarità dei trascendentali e il suo riferimento alla Trinità, la Natura Divina in tensione dialettica con le Ipostasi, la *kenosi* e l'*inversione* rilette in questa chiave ontologica.

La riflessione sulla *kenosi* e l'*inversione* ha la pretesa di completare il quadro di riferimento entro il quale si costruisce la griglia ontologica e si recupera un discorso onto/logico intorno alla Natura Divina, in rapporto dialettico con le Tre Ipostasi. Si è osato introdurre (secondo una priorità logica) la *kenosi* e l'*inversione* nel cuore della stessa Essenza Divina, e quindi da qui tra le Persone Divine. Così riprende forza lo stesso loro significato all'interno di una teologia trinitaria, ricollocandole in un ambito più rispondente alle esigenze del mistero dell'Unitrino; a tanto sembra condurci la riflessione sul lavoro filosofico/teologico/trinitario di Balthasar, che non opera un'esplicita scelta per la 'priorità logica' della Natura, ma mantiene la sua speculazione su *kenosi* ed *inversione* all'interno dell'oscillazione tra Essenza e Relazioni Personali, privilegiando di più il livello dell'interpersonale.

Questa prospettiva ci sembra positiva in vista del compito della restituzione di una consistenza onto/logica al pensiero trinitario e il ricorso all'analogia dell'essere e i

trascendentali, in cui i temi della kenosi e dell'inversione vengono inclusi e reinterpretati, sembra sorreggere questo compito.

### **3. Il terzo momento, ermeneutico-teologico**

---

Riconosciamo la validità di una tipica logica balthasariana in grado di interpretare la Trinità alla luce della realtà creata e *viceversa*. La logica epifanica/drammatica/teo-logica è la logica ritmica del mostrarsi/darsi-ricevere/dirsi e la logica dell'amore è come un'ermeneutica della Trinità, sotto la metafora dell'analogia della fecondità la cui radice è nella stessa Unica Essenza Divina.

All'interno della tria-logica dell'Amore comunionale/interpersonale si intravede la possibilità di una diversa presentazione della *taxis* trinitaria tradizionale, e l'incessante dinamismo tra le Persone, in virtù di quel mistero del triplice movimento del mostrarsi-darsi/ricevere-dirsi che, come nella dinamica interna all'ente creato, così è in atto all'interno della realtà divino-trinitaria. Si tratta di una 'diversa presentazione' della *taxis* che non intende scardinare o stravolgere la formulazione classica ma ha l'unico scopo di essere strumentale all'illuminazione della ricchezza, di per sé insondabile, della vita intratrinitaria. Significativamente e forse paradossalmente, tale 'presentazione' ci porta a riconsiderare e recuperare la singolare posizione della Natura rispetto alle Tre Persone: la *taxis* è la *taxis* delle Tre ed è sostenuta dalla Natura che è comunicata integralmente tra e nelle Tre, così che Essa torna ad essere principio permanente della vita intratrinitaria. Solo all'interno di questi passaggi trovano collocazione le caratteristiche categorie teologico-trinitarie balthasariane: la kenosi, l'inversione trinitaria, l'esigita primazialità del trascendentale assoluto dell'Amore, a partire dalla manifestazione di tutto questo (l'epifanica del Mistero Divino) nell'Incarnazione del Verbo. Anche i temi singolari della kenosi e dell'inversione sono inquadrati all'interno del mistero della Natura Divina e del suo compito nella dinamica della vita intratrinitaria.

3a. La fecondità: L'adozione (o la semplice valorizzazione) dell'analogia della fecondità evita le secche del supposto antagonismo tra le diverse analogie psicologica e familiare e si propone come sintetica delle positività in esse presenti; la ragione ultima è, sul fronte filosofico, il diretto richiamo alla fecondità dell'essere in quanto tale, e quindi una radicale giustificazione ontologica della stessa fecondità, e sul fronte teologico la chiamata in causa dell'analogia cristologica col suo mistero di fecondità.

Quanto possa aggirare tutti gli ostacoli logico-interpretativi e quanto possa essere adeguata alla comprensione del mistero trinitario non è dato acquisirlo con assoluta certezza, ma si è abbastanza lontani dalle contrapposizioni se l'immagine della fecondità viene intesa fino in fondo intrinseca all'Essenza d'amore. Si tratta dell'ennesimo rimando al principio primordiale che è il 'movimento pericoretico' dell'Essenza Divina, che possiamo chiamare ora la Sua fecondità in quanto il suo esito e la sua causa è sempre Amore.

Fecondità trinitaria come fecondità dell'Essenza, fecondità dell'essere, fecondità di ogni esistente, fecondità della comunione interpersonale, fecondità della realtà coniugale; fecondità analogiche, forse partecipate (secondo modulazioni distinte), certamente incluse nella fecondità cristologica che è il riverbero della prima fecondità, come la fecondità economica è in rapporto con la Fecondità Immanente, in virtù dell'amore in sé fecondo, nell'amore cristologico-redentivo.

L'analogia psicologica classica e l'analogia familiare o sociale in virtù di quel reciproco dinamismo, come un fecondo interscambio, ancora una volta secondo il principio dell'integrazione, possono non escludersi a vicenda ma si richiamano e si arricchiscono reciprocamente, offrendoci l'opportunità di un qualche vantaggio per la comprensione del



mistero arcano della Vita dell'Unitrino. I due paradigmi possono non sembrare necessariamente alternativi ma si sostengono a vicenda, per questo Balthasar non sposa mai la causa di uno in netto contrasto con l'altro. Per loro natura le immagini analogiche non sono mai esaustive della comprensione della realtà alla quale si riferiscono.

La stessa mistica von Speyr, che offre motivi e materiale a Balthasar anche su questo aspetto, non mette a confronto i due paradigmi sul piano speculativo ma ne svela tutte le positività nel reciproco incontro. Il confronto non interessa a Balthasar; egli si muove con grande libertà nel panorama di questi modelli costruiti nel corso della storia per indagare sul mistero trinitario. Nelle sue opere sono presenti indizi a favore dell'uno o dell'altro, e non mancano apprezzamenti per ogni aspetto valutato positivamente nei diversi modelli. Tutto può concorrere, in un'armonia 'sinfonica', a favorire un avvicinamento, per quanto sia umanamente possibile, all'imperscrutabile mistero divino.

L'immagine della fecondità dunque può essere la chiave di lettura che più si avvicina a comprendere sia l'umano che il divino, analogicamente e asimmetricamente, quello in questo e *viceversa*. «Un amore di sé ad infimo livello non doveva forse, lungo i gradini dell'amore al proprio tu tra marito e moglie, tra Cristo e la Chiesa, salire e rinviare all'amore ad altissimo livello, in cui l'amore al proprio tu (tra Padre e Figlio nello Spirito) torna di continuo a ricuperarsi nell'amore di sé dell'eterno amore dell'altro? E non sarebbe allora anche l'amore con cui Cristo ama e cura la Chiesa come sua propria carne un riflesso di questo eterno amore che si ama e si glorifica in tutte le cose?».23

3b. Il confronto con Barth: Balthasar è in dialogo con Karl Barth<sup>24</sup> specie per la dinamica *analogia entis -- analogia fidei*. È noto il duro rimprovero che Barth rivolge al pensiero cattolico: «Il possesso di un principio sistematico, che non è Cristo Signore, ma un principio astratto... in base al quale, già nella precomprensione filosofica (della teologia naturale) può essere conosciuto il rapporto tra Dio e la creatura».25 Il principio astratto è *l'analogia entis*. Barth rimprovera al cattolicesimo la possibilità di scoprire il trascendente attraverso l'uso della ragione che scopre la verità dell'essere, anzi si mostra letteralmente scandalizzato dell'analogia dell'essere. La via della teologia naturale è chiaramente preclusa, secondo Barth, come se svuotasse di significato la Rivelazione di Dio in Cristo, quella che chiama l'autorivelazione. la Rivelazione non può avere nessun presupposto, e va colto direttamente il contenuto della fede. «Io ritengo *l'analogia entis* un'invenzione dell'anticristo, e penso che sia a causa di essa che non si può diventare cattolici».26 Per questo Barth negava assolutamente la possibilità di una qualche traccia della Trinità nella creazione. Balthasar considera seriamente l'accusa che Barth rivolge al pensiero cattolico, «l'accusa, contro *l'analogia entis*, secondo cui questa sarebbe un impossessarsi di Dio».27 Questa accusa, ribatte Balthasar, può facilmente essere smentita «in quanto proprio *l'analogia entis* è il principio che esclude e rende radicalmente impossibile una dominazione del genere».28 Dopo tutto la stessa accusa potrebbe essere rivolta al principio dell'*analogia fidei* che Barth oppone all'*analogia entis*, in quanto non si rivelerebbe tanto analogia quanto piuttosto identità e quindi direbbe possesso di Dio e l'accusa di Balthasar non sembra peregrina se si pensa che *l'analogia fidei* ci fa conoscere Dio come Lui si conosce. Barth si difenderebbe da questa accusa precisando che Dio è il soggetto dell'uomo che crede e non l'uomo. Quella analogia esclusa dunque tra l'essere dell'uomo e l'essere di Dio viene recuperata così tra il credente e Dio. Così Barth intende sostituire definitivamente *l'analogia entis* con *l'analogia fidei*. Sorge però il sospetto, secondo Balthasar, che Barth non abbia compreso rettamente l'analogia dell'essere della tradizione cattolica.

Nell'evoluzione del pensiero di Barth Balthasar scorge un graduale passaggio dal principio della dialettica, (l'epoca del *Commento della lettera ai Romani*)<sup>29</sup> al principio

dell'analogia, che caratterizza il periodo della *Kirchliche Dogmatik*, e parla addirittura di una 'conversione all'analogia', paragonandola alla conversione di Agostino, e di una svolta.

La conversione all'analogia è conversione all'*analogia fidei* o analogia teologica. Il rapporto Creatore-creatura è stabilito a partire dall'alto, cioè dalla fede. La somiglianza della creatura è a partire da Dio. «Rispetto all'analogia entis, l'analogia fidei significa perciò: somiglianza a partire da Dio verso la creatura, in una direzione irreversibile, in un'instaurazione dall'alto, nell'essere colto della creatura da parte della Parola». <sup>30</sup> È un rapporto che non dice assolutamente uguaglianza ma nemmeno disuguaglianza. L'analogia barthiana si pone così al centro di questo rapporto, secondo Balthasar.

3c. Il viceversa come registro ermeneutico: Il pensiero di Balthasar, pur ribadendo costantemente la centralità dell'avvenimento dell'Incarnazione del Figlio, è caratterizzata da uno sguardo sintetico/dialogico sulla realtà mondana e il mistero dell'Unitrino, <sup>31</sup> e si specifica per il continuo rimando dall'una all'altra realtà in proficuo scambio di reciproca comprensione, tant'è che saremmo spinti a vedere una sorta di *viceversa* tra la riflessione e l'esposizione dell'una e la riflessione e l'esposizione dell'altra, secondo il registro di una logica nello stesso tempo analogica e catalogica, (dato il punto di partenza della rivelazione di Dio nel mondo in Cristo e per mezzo di Cristo, cerniera, snodo, possibilità concreta e fondamento del *viceversa*). Il 'chiarirsi reciprocamente' è il senso del *viceversa* che cogliamo nella *Denkform* balthasariana.

La categoria potrebbe aiutarci a comprendere la stessa realtà del mistero trinitario perché significherebbe utilizzare in modo intercambiabile gli stessi strumenti conoscitivi, per afferrare l'una e l'altra realtà insieme e l'una nell'altra. Il *viceversa* quindi indica la modalità di accesso all'una e all'altra realtà facendo ricorso alle stesse chiavi ermeneutiche.

Il ritmo del *dirsi-darsi-mostrarsi* si rivela interno al *viceversa* come il cuore del suo stesso movimento. In questo registro il momento gnoseologico incrocia il momento ontologico in un fecondo scambio; il *dirsi-darsi-mostrarsi* dell'essere mondano apre la strada alla comprensione del *dirsi-darsi-mostrarsi* della stessa realtà divina e si rivela essere a sua immagine e somiglianza. La *Denkform* balthasariana si caratterizza proprio dallo svilupparsi della logica di questo ritmo, una logica estetico/drammatico/teologica.

Così l'ontologia dell'essere concreto illumina l'ontologia trinitaria, la dinamica interpersonale dell'amore avvicina alla comprensione delle relazioni intratrinitarie come relazioni fondate sull'amore, <sup>32</sup> la storia umana ci introduce nella storia divina; Balthasar fa costante uso di questo schema ermeneutico per avvicinarsi alla realtà divina.

La struttura della Trilogia è sostenuta dal *viceversa* e trova in questo l'ultima intima ragione; Dio svela al mondo Se Stesso e svela il mondo a lui stesso attraverso l'*estetico*/epifanico, il visibile, nelle forme in cui l'uomo si esprime, attraverso il *drammatico* come luogo d'esercizio della libertà dell'uomo nei confronti della storia, del male, del bene e di Dio stesso, degli altri e di se stesso, attraverso la ricerca *logica* della verità dell'essere in sé e di Dio in sé, come la possibilità di dire qualcosa sul mondo intimo del mistero intratrinitario e qualcosa sulla natura della realtà. Rintracciamo la categoria del *viceversa* nella continua *corrispondenza* (in prospettiva della *Stimmung*) che Balthasar pone tra realtà terrena e realtà divina: «L'intera Trilogia è stata fin dal principio articolata secondo le determinazioni trascendentali dell'essere, ed ogni volta con riguardo alla relazione analogica della loro forma e validità nell'essere del mondo e di Dio: si corrispondono così, nell'estetica, 'bellezza' del mondo e 'gloria' di Dio, nella drammatica, libertà finita e divinamente infinita. Qui nella logica teologica si dovrà analogamente riflettere sulla relazione tra la struttura della verità creata e divina. E più oltre sulla questione se una divina verità può essere rappresentata all'interno delle strutture della verità creata e ivi portata ad espressione (in forme diverse). Conoscenze teologiche sulla



gloria, bontà, verità di Dio presuppongono naturalmente una struttura non solo formalistica o gnoseologica, bensì ontologica dell'essere del mondo: senza filosofia nessuna teologia».33

Non abbiamo altra chiave di comprensione del mistero divino se non ciò che Dio stesso ci offre utilizzando il nostro linguaggio e la nostra logica e attraverso la nostra stessa realtà; quindi è questa ed è attraverso questa che ci è dato di dire qualcosa di plausibile intorno alla Causa Prima e alla Sua Realtà ed è attraverso il triplice movimento fenomenologico del dirsi-darsi-mostrarsi mondano che ci viene reso possibile l'accesso alla stessa intimità della Sua Vita.

Il *viceversa* dice più del semplice *come*, pur avendo con questo molto in comune, in quanto non pone un semplice paragone (analogico o catalogico) ma piuttosto consente un'operazione di continua trasposizione logica tra il pensare/dire sulla realtà mondana e il pensare/dire sulla realtà divina, indica la direzione opposta, il percorso inverso, il ripercorrere la strada già tracciata in senso contrario, un ascendere e un discendere lungo lo stesso binario a motrici invertite. Il 'come' sosta nel paragone, il 'viceversa' dice dinamica oscillazione che consente in qualche modo 'l'inclusione' di un polo nell'altro.

In tutto ciò non bisogna dimenticare il presupposto teologico che a ciò autorizza, cioè il permanente rapporto di causa-effetto e (invertendo i termini) di immagine/rinvio speculare. Questo dice anche circolarità (nei due sensi di marcia), dialogicità, senza panteistiche identificazioni o confusioni, ma in un intimo legame tra le due realtà che svela un inter/esse dell'Una nei confronti dell'altra, un inter/esse che è apertura, donazione, reciprocità e in fondo amore, ciò che ultimamente spiegherà lo stesso *viceversa*. Così se si vuol parlare di una *fenomenologia del viceversa* essa non potrà essere che una fenomenologia di una reciprocità amorosa, di una donazione e di una inclusione dell'Una nell'altra, senza soluzione di continuità. In questo gioco di corrispondenza biunivoca il ruolo centrale, sia nel senso di attore/protagonista, sia nel senso di esperienza oggettiva concreta in cui ciò si realizza, appartiene alla realtà cristologica portatrice ad un tempo della pienezza della realtà trinitaria e della pienezza della realtà mondana. In Cristo il *viceversa*, quella reciprocità, nel senso sia gnoseologico che ontologico, accade e si concretizza; si può dire 'Cristo è il *viceversa* assoluto'? Lui è anche la pienezza della fenomenologia del dirsi-darsi-mostrarsi della realtà mondana e della Realtà divina. Cristo conosce il Padre e lo comunica/rivela, Cristo e il Padre sono una cosa sola davanti agli uomini, chi vede Lui vede il Padre, ascolta e conosce il mistero dell'Unitrino ma nello stesso tempo vede, ascolta e conosce l'uomo e tutta la realtà terrena di fronte all'Unitrino, anche nella drammaticità della scelta e della decisione per il rapporto con Lui. Appare dunque sempre più evidente il significato della centralità di Cristo nel ritmo logico/ontologico del *viceversa*.

3d. Il *viceversa* dell'assioma rahneriano: È nota la polemica sollevata da Balthasar per l'assioma trinitario fondamentale (*Grundaxiom*) di Rahner: «La Trinità 'economica' è la Trinità 'immanente' e viceversa (*umgekehrt*)»,34 polemica che alla fine segnala la differenza di metodo tra i due grandi pensatori della teologia cattolica del XX secolo.

L'assioma di Rahner parte dalla comprensione della Trinità come mistero di salvezza e viene presentato di fatto come «il principio che stabilisce il collegamento tra i trattati e presenta la Trinità come *mysterium salutis* per noi (nella sua realtà e non solo come dottrina)».35 La preoccupazione per la presentazione del significato salvifico delle verità di fede e il compito di riuscire a 'dire' qualcosa circa l'autocomunicazione di Dio al mondo per mezzo di Cristo giustifica dunque l'assioma nella sua completezza, compreso il *viceversa*. Possiamo dire qualcosa di Dio grazie alla sua rivelazione in Cristo. Per questo, molto sinteticamente, siamo autorizzati a dire che il *Deus Revelatus* coincide con il *Deus Absconditus*, ma nello stesso tempo (*viceversa*) possiamo dire che questi, il *Deus*

*Absconditus* è il *Deus Revelatus*, cioè quel Dio Unitrino, così come vive misteriosamente nella sua vita intradivina, coincide con il Dio manifestato nella storia della salvezza culminante nell'evento Cristo.

La critica di Balthasar si concentra soprattutto sul 'viceversa' finale, andando oltre le intenzioni, molto probabilmente, dello stesso Rahner e spostando il fuoco dello sguardo speculativo sulla questione dell'identità tra 'l'economico' e 'l'immanente', identità o equiparazione dalla quale probabilmente Rahner ben si guarderebbe.

Balthasar riconosce correttamente che «bisogna concordare con l'asserto oggi molto in voga in cui si dice che noi possiamo avere conoscenza e osare di dire qualcosa della Trinità immanente soltanto attraverso la Trinità economica»,<sup>36</sup> precisa però subito dopo che «la Trinità economica appare certo come una traduzione della Trinità immanente, questa però, come fondo portante della prima, non può essere propriamente e semplicemente identificata con la prima. Giacché altrimenti la Trinità immanente ed eterna di Dio rischia di dissolversi nella economica; in parole più chiare, Dio rischia di essere ingoiato nel processo del mondo e di non poter ritornare a se stesso che attraverso questo processo».<sup>37</sup> Lo scopo della critica di Balthasar è quello di guardarsi dal rischio di identificazione, di tipo hegeliano, del *Deus Revelatus* e del *Deus Absconditus*. L'avvertenza antihegeliana del 'farsi di Dio nella storia' motiva alla fine la contestazione di Balthasar; non convince comunque l'insistenza di Balthasar sulla 'difesa' della realtà kenotica intratrinitaria<sup>38</sup> a prescindere dall'evento storico-salvifico della vicenda di Gesù. Sarà pur vero che 'l'autodedizione di Dio in se stesso' chiarisce la sua 'autodedizione verso il mondo', ma è altrettanto vero che solo da questa possiamo risalire a quella e forse comprenderla in qualche modo.

#### **4. La Trialogica della Trilogia**

---

La logica della Trilogia si presenta come una Tria-logica (metodo tria-logico più che dia-logico), cioè come uno sguardo tridimensionale su un paesaggio, il mondo divino e il mondo umano in rapporto tra loro, condiviso/vissuto/coabitato dai due attori del Dramma, Dio e l'uomo. La condivisione/coabitazione del territorio è diversamente proporzionata dal ruolo e dal compito dell'attore, Creatore l'Uno, creato l'altro. La logica tridimensionale com/prende, coglie, afferra i due attori in rapporto al paesaggio condiviso, secondo il metodo analogico (se la logica parte dall'attore creato e dalla sua visuale = la logica umana) e secondo il metodo catalogico (se la logica parte dal punto di osservazione e di azione dell'Attore Principale = la logica divina); la tridimensionalità della logica è in atto in entrambi i metodi. Le due logiche tridimensionali si incontrano nell'analogia cristologica, in Cristo come la figura sintetica che in sé con/tiene (nel senso che tiene insieme) la logica divina e la logica umana con tutte le loro dimensioni, come loro punto di intersezione, punto storicamente sintetico (*l'Universale Concretum*), luogo dove si incrociano i piani umano e divino e dove si costituisce di fatto la condivisione/convivenza del paesaggio, di quello spazio vitale in cui Dio incontra l'uomo e la sua realtà e l'uomo incontra Dio e la sua Realtà, e la possibilità della comprensione di questi due ambiti in rapporto dunque dinamicamente dialogico e non dialettico.

La logica epifanica/drammatica/teologica si sviluppa pienamente nella figura di Cristo; come logica cristologica (logica economica o fenomenologica) apre e rinvia alla logica trinitaria (logica immanente), ciascuna come riflesso e complemento dell'altra in una feconda circolarità. La logica cristologica (la logica a tutto tondo, onnicomprensiva di ogni realtà) consente allo sguardo tridimensionale di penetrare fin dentro la realtà divina trinitaria, scoprendo così in questa la fonte della luce che gettata sulla realtàmondana ne coglie la mistericità e il nesso vitale con quella.

Lo sguardo tridimensionale (o tri/trascendentale, tri/sinottico) sull'essere ci riconduce al luogo da dove nasce la luce che consente di vedere. Il paesaggio, lo spazio percorso e ripercorso in diverse direzioni (ascendente e discendente) è come un'ampia e agevole pianura che chiede di essere colta, osservata, con sguardo pacificato, una pianura non più lacerata da insuperabili fratture.

In questo 'gioco visivo' la dottrina trinitaria (come logica trinitaria) si presenta come la madre di tutte le logiche, la madre della logica tri/sinottica che riesce a leggere e interpretare la realtà mondana, madre della stessa logica cristologica (dalla quale comunque scaturisce) e delle relazioni che inter/corrono all'interno di ogni livello della realtà divina e della realtà umana. Questa logica-madre, nell'intimità del mistero intratrinitario, con il suo dinamismo di amore vissuto, donato, ricevuto, scambiato (come un tria-logo tra le Persone Divine, perché Tre in rapporto tra Loro, secondo una dinamica di reciprocità tria-logica) si presenta come una logica d'amore, la logica dell'amore che, sola, illumina e spiega ogni movimento non solo all'interno della vita trinitaria ma anche al di fuori di essa, nei rapporti col mondo creato e, in questo, nel suo stesso essere e nei suoi intimi dinamismi e fonda la struttura triadica della realtà concreta. La logica dell'amore, grazie alla Rivelazione dell'amore tra le Persone Divine, è una tria-logica; anche nella realtà umana una logica amorosa si incarna e sviluppa pienamente in rapporti biunivoci ma con una strutturale apertura oltre la biunivocità. Questa logica è il fuoco, o meglio ciò che mette a fuoco quello sguardo tridimensionale perché possa cogliere, vedere, comprendere; la ricchezza, la purezza di questo fuoco consente lo sguardo molteplice, uno sguardo che moltiplica le sue potenzialità, lo rende capace di vedere sempre meglio e più in profondità, l'essere delle cose, l'essere di Dio, i loro reciproci e inevitabili riflessi.

## 5. Conclusioni

---

1. L'acquisizione più importante della teologia trinitaria balthasariana pensiamo sia una nuova formulazione dell'essere dell'Essenza:

- a. Essa è come un dinamismo pericoretico libero e consapevole che giustifica se stesso e che coincide con la consapevolezza pericoretica di ciascuna delle Tre Ipostasi;
- b. la consapevolezza pericoretica dice relazione costitutiva dell'Una Ipostasi nei confronti delle altre Due; questa consapevolezza/Autocoscienza, che appartiene al *Noi*, una comunanza/appartenenza a priori, consiste nelle e tra le Relazioni, pur restando il mistero di quell'unica Essenza che è come il fondo/fondamento delle Tre differenziate e relate;<sup>39</sup>
- c. Essa non è Quarta ma nemmeno ridotta ad Una delle Tre Ipostasi, essendo anzi Ciascuna di Queste e tutte e Tre insieme in Quella Essenza e mai da Quella separabile. Il mistero intratrinitario si rivela come una Dimora oscillante di un'unica Coscienza, dove l'oscillazione danzante/pericoretica mostra l'intimo e ricco dinamismo di Vita senza fine;
- d. Queste formulazioni intorno alla Natura ben si conciliano con l'affermazione del Primato dell'Amore, di cui è principio permanente la stessa Natura, e che in ultima analisi è l'intima ragione del mistero Trinitario;
- e. Lo stesso mistero del Primato del Padre si accorda con la priorità logica della Natura: il Padre la comunica al Figlio ma grazie alla stessa Natura che è la condizione previa perché Egli possa comunicarla. Il Padre è primo ma non in senso assoluto, bensì relativo perché si riflette connaturalmente nel Verbo a lui congeniale.

Per tutto questo Balthasar offre un personale contributo al tema dell'ontologia trinitaria. La sua prospettiva però introduce e insiste sull'esigenza di non perdere l'ancoraggio a punti squisitamente teologico-trinitari, facendo scivolare quasi in secondo piano quelli propriamente ontologico-trinitari.

Infatti all'interno della presentazione dell'Essenza Unica si inserisce la nuova riflessione sulla realtà della kenosi e dell'inversione trinitaria, che segnano il percorso teologico balthasariano; la natura divina pericoretica, grazie all'inversione e alla kenosi, mostra tutto il suo fecondo dinamismo. L'inversione porterebbe ad una presentazione della stessa taxis tradizionale secondo un perenne movimento di scarto e slittamento, e quindi della modalità della compresenza delle Ipostasi tra di loro, grazie al 'comune spazio' fondante, che è la Natura; momento costitutivo dell'inversione è la kenosi che indica l'inabitare e il perdersi/ritrovarsi di ogni Ipostasi nell'altra, nell'eterna pericoresi. L'inversione e la kenosi sono lette insieme, la seconda anzi appartiene alla prima, la spiega, la giustifica, la muove, è il principio che 'inverte'. La Natura Divina vive di una inversione kenotico/comunicativa, di una kenosi che dice perdita/ritrovamento del Sé di ogni Ipostasi. L'inversione e la kenosi sono dinamiche interne all'Unica Natura. Questo tipo di speculazione teologica nutre l'ambizione di andare molto vicino al cuore dell'Essenza della Coscienza Unica che è la Natura Divina.

2. Nel pensiero teologico di Balthasar la Trinità non si presenta come la somma di Tre, nemmeno come successione di Tre ordinata e consequenziale; Essa è un vorticoso turbiniò, in cui il continuo ed eterno dinamismo tra i Tre sarebbe la regola del rapporto, dove accanto alla taxis tradizionale c'è spazio per un 'guardarsi negli occhi', reciproco e autofondante, autogiustificativo. Senza negare la taxis così come viene formulata dal dogma, potrebbe essere ripresentata la classificazione di *primo* (ma viene messo forse in crisi il destino del *fons et origo*?) e anche del *secondo*, e il *terzo*, che è Uno dei Tre, come si presenta rispetto ai Due? Siamo autorizzati a tanto dalla *kenosi* intratrinitaria che ogni volta riguarderebbe ognuna delle Tre Persone? L'unità della Natura e la Trinità delle Tre Persone sono teoricamente distinguibili ma di fatto per noi la distinzione si presenta come inafferrabile, pur essendo i Tre in egual misura l'Uno come l'Altro, nella distinguibilità e nella individuabilità personale; eppure, in virtù dell'esigenza di sottolineare l'urgenza del fondamento ontologico dell'impianto teologico-trinitario, riconosciamo la necessità di evidenziare il *prius logico* della Natura Divina rispetto alle Ipostasi e alle loro Relazioni. Soprattutto su questo punto la nostra ricerca si spingerebbe oltre le prospettive balthasariane, anche se nel teologo svizzero non mancano stimoli in direzione di una non-dimenticanza del livello onto/logico del mistero della vita intratrinitaria.

L'Uno sempre con l'Altro ma insieme con il Terzo, altrimenti l'Uno non è pienamente con l'Altro. La pienezza dell'incontro dell'Uno con l'Altro è solo possibile nell'intervento pieno e decisivo del Terzo che lega fino ad unire, indissolubilmente, pur nella permanenza della singolarità di Ciascuno e dei Tre. Ma i Tre restano sempre fondati su quel principio primordiale, lo sfondo comune, la Natura Una.

Copyright © 2011 Marcello Paradiso

Marcello Paradiso. «La teologia trinitaria in Hans Urs von Balthasar». *Elaborare l'esperienza di Dio* [in linea], Atti del Convegno «La Trinità», Roma 26-28 maggio 2009, disponibile su World Wide Web: <<http://mondodomeni.org/teologia/>>, [\*\*61 B].

**Note**

---

1. Per uno studio completo del tema cf il nostro, *Nell'intimo di Dio. La teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Città Nuova Editrice, Roma 2009, 479pp. [Testo](#)
2. *Gloria II. Stili ecclesiastici*, tr. it. di M. Fiorillo, Jaca Book, Milano 1978, [originale: *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik II/1, Klerikale Stile*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1962]. Sarà per Balthasar, come ebbe a confessare più volte, il volume più amato. [Testo](#)
3. Cfr. H. U. Von Balthasar, *Gott in Fleisch und Blut. Ein Durchblick in Texten*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1982. Balthasar aveva pubblicato un'antologia di testi di Ireneo per la Sammlung Klosterberg: *Geduld des Reifens. Die christliche Antwort auf den Gnostischen Mythos des 2. Jahrhunderts*, Benno Schwabe Verlag, Basilea 1943. Ad Ireneo Balthasar dedica il secondo excursus di *Teodrammatica II, Le Persone del dramma: l'uomo in Dio*, tr. it. di G. Sommovilla, Jaca Book, Milano 1982, pp. 136-145 intitolato *La verità che si autodimostra in Ireneo*, [originale: *Theodramatik II/I, Die Personen des Spiels: Der Mensch in Gott*, Johannes Verlag, 1976]. [Testo](#)
4. Ireneo non usa mai il termine Trinità, come fa invece già il suo contemporaneo Teofilo. [Testo](#)
5. Cfr. Id., *Origenes, Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Werken*, Otto Müller, Salzburg 1938, seconda edizione riveduta e completata nel 1952, in parte tradotta in italiano con il titolo: *Origene: il mondo, Cristo e la Chiesa*, Jaca Book, Milano 1972. [Testo](#)
6. Cfr. Id., *Présence e Pensée. Essai sur la Philosophie Religieuse de Gregoire de Nysse*, Beauchesne, Paris 19882. e Id., *Gregor von Nissa, Der versiegelte Quell., Auslegung des Hohen Liedes*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983. [Testo](#)
7. H. U. Von Balthasar, *Liturgia cosmica. L'immagine dell'universo in Massimo il Confessore, A.V.E.*, Roma 1976, [originale: *Kosmische Liturgie. Das Weltbilds Maximus des Bekenners*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961], p. 103. [Testo](#)
8. Ivi, p. 108. [Testo](#)
9. Sui rapporti tra Balthasar ed Hegel, a volte fraintesi o comunque letti a partire da luoghi comuni pregiudiziali non sempre criticamente sostenuti, avanziamo l'ipotesi che Hegel non sia assente dalla singolare inclinazione che Balthasar imprime alla sua concezione della realtà dell'Essenza Divina e dei dinamici rapporti tra le Persone. Pur nella polemica tra dialettica e dialogica, Hegel resta sorprendentemente presente in Balthasar con tutto la potenza della sua speculazione. Non si può non riconoscere che alcuni grandi temi trinitari, come la *kenosi*, sono esplicite eredità hegeliane. [Testo](#)
10. Hans Urs Von Balthasar, *Richard von Sankt-Viktor, die Dreieinigkeit*, (Sammlung Christliche Meister 4), Johannes Verlag, Einsiedeln 1980. [Testo](#)
11. G. Magno, *In Evang. 17, 1 (PL 76, 1139)*, tr. it., *Omelia sui Vangeli*, in: *Opere di Gregorio Magno, II*, Città Nuova, Roma 1994, p. 198. [Testo](#)
12. Hans Urs Von Balthasar tr. it. *Teodrammatica. V. L'ultimo atto*, Jaca Book, Milano 1986, [originale: *Theodramatik. IV. Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983], pp. 70-71. [Testo](#)
13. Ivi, pp. 29-30. [Testo](#)
14. Id., *Lo Spirito di verità*, Jaca Book, Milano 1992, [originale: *Theologik. III. Der Geist der Wahrheit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987], p. 112ss. [Testo](#)
15. Ivi, p. 123. [Testo](#)
16. *De Trin.*, IV, 20. [Testo](#)
17. *TL III*, o. c., p. 194. [Testo](#)
18. Cf P. Reifenberg -- A. Van Hooff (Hg.), *Gott für die Welt. Henri de Lubac, Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundanliegen. Festschrift für Walter Seidel*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 2001. [Testo](#)



19. *TD V*, o. c., pp. 59-60. [Testo](#)
20. Per una presentazione del rapporto tra i due cf il nostro, *Il blu e il giallo*. Hans Urs von Balthasar: *un'avventura spirituale*, Effatà Editrice, Cantalupa (To) 2009, 219pp. Per la presentazione della figura e dell'opera della von Speyr (oltre i continui riferimenti dello stesso Balthasar) rinviando a: A. von Speyr, *Dalla mia vita, autobiografia dell'età giovanile*, tr. it. di G. Somnavilla, (con una introduzione di von Balthasar), Jaca Book, Milano 1989, [originale: *Aus meinem Leben, Fragment einer Autobiographie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1968]; Cfr. anche per uno sguardo sintetico complessivo della figura di Adrienne: H. U. Von Balthasar, *Primo sguardo su Adrienne von Speyr*, tr. it. Jaca Book, Milano 1982, [originale: *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1955]. Cf anche: P. Ricci-Sindoni, *Adrienne von Speyr. Storia di una esistenza teologica*, Sei, Torino 1996, di cui segnaliamo la sintesi sullo spessore trinitario del pensiero teologico della von Speyr, e 'la qualità trinitaria dell'amore', pp. 85-97. Si rinvia ancora alla Sindoni, pp. 19-32, per l'intreccio dei rapporti e della fecondità spirituale e teologica tra von Balthasar e von Speyr. Cfr gli atti del Simposio Internazionale: AA.VV. *La missione ecclesiale di Adrienne von Speyr*, (introduzione di Hans Urs von Balthasar), Jaca Book, Milano 1986. [Testo](#)
21. *Epilogo*, p. 117. [Testo](#)
22. Cfr. la tesi di E. Salmann, *La natura scordata. Un futile elogio dell'ablativo*, in: P. Coda -- L. Zák (ed.), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 27-43, pp. 27-43. [Testo](#)
23. H. U. Von Balthasar, *Gloria. Un'estetica teologica*. VII. *Antico Patto*, Jaca Book, Milano 1977, (originale: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. III/2/2. *Neuer Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969), p. 430. [Testo](#)
24. Id., *La Teologia di K. Barth*, tr. it. di G. Moretto, Jaca Book, Milano 1985, [originale: *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976, prima edizione 1951]. [Testo](#)
25. Ivi, p. 53. [Testo](#)
26. Ivi, p. 63, citando K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, I/1, pp. Viii-IX. [Testo](#)
27. H. U. von B., *La teologia di Karl Barth*, o. c., p. 51. [Testo](#)
28. Ivi. [Testo](#)
29. K. Barth, *Der Römerbrief*, Bäschlin, Bern 1919, seconda stesura: *Der Römerbrief*, Chr. Kaiser, München, 1922, [tr. it. *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1962]. [Testo](#)
30. H. U. von B, *La teologia di Karl Barth*, o. c., pp. 124-125. [Testo](#)
31. Questa prospettiva è già presente nel pensiero della von Speyr come riconosce Sindoni: «La rivelazione di Dio come Trinità non è solo un dogma di fede da accogliere nella sua infinita inesauribilità, ma anche cifra ermeneutica, per così dire, per leggere il senso della nostra condizione umana, luce per cogliere, sin nella profondità, il dinamismo della nostra avventura sul mondo, là dove sempre sembrano riproporsi i segni dell'immagine trinitaria», in: *Adrienne von Speyr...*, o. c., pp. 88-89. [Testo](#)
32. Cfr. H. U. Von Balthasar, *Solo l'amore è credibile*, o. c., soprattutto pp. 85ss.; E. Salmann, *Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums*, Centro Studi S. Anselmo, (Studia Anselmiana 94), Roma 1986, «Das Wort vom Kreuz und die analogia caritatis: H. U. von Balthasar», ivi pp. 49-54. [Testo](#)
33. Id., *Teologica. I. Verità del mondo*, Jaca Book, Milano 1989, [originale: *Theologik. I. Wahrheit der Welt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985], p.13. [Testo](#)
34. K. Rahner, *La Trinità*, tr. it. Queriniana, Brescia 1998, cfr. ivi pp. 30-32, 35-40 e 97-100. [Testo](#)
35. Ivi, p. 30. [Testo](#)

36. H. U. Von Balthasar, *Teodrammatica*. III. *Le persone del dramma. L'uomo in Cristo*, Jaca Book, Milano 1983, [originale: *Theodramatik*. II/2. *Die Personen des Spiels. Die Personen in Christus*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1978], p. 468. [Testo](#)
37. Ivi. [Testo](#)
38. La realtà kenotica intratrinitaria è uno degli aspetti che differenziano Rahner e Balthasar. [Testo](#)
39. Cf E. Salmann, *La natura scordata.. o. c.*, dove l'autore ritiene possibile una riflessione teologico-trinitaria globale, e il recupero del ruolo ontologico della Natura, ricorrendo «all'elogio dell'ablativo», *l'id quo maius cogitari nequit* di Anselmo, *sola ratione*, ivi p. 33. [Testo](#)