

Dottrina delle processioni e reciprocità.
In dialogo con S. Bulgakov, W. Pannenberg e G. Greshake

FEDERICO FRANCHI

Studio Teologico Interdiocesano „E. Bartoletti”
Pisa

affiliato alla Facoltà Teologica dell’Italia Centrale
Firenze

ORCID: 0000-0002-5795-2673

Doktryna o pochodzeniu i wzajemności.
W dialogu z S. Bulgakowem, W. Pannenbergiem i G. Greshakem

STRESZCZENIE

187

W trudnej kwestii pogodzenia jedności i wielości w Bogu doktryna o pochodzeniu odgrywa zasadniczą rolę: przez zrodzenie Syna i pochodzenie Ducha jest możliwe myślenie o trzech osobach bez utraty z pola widzenia jedności istoty. W *Sumie teologii*, w której systematyczny wykład o pochodzeniach osiąga swoje ostateczne ujęcie, zrodzenie i pochodzenie Ducha przyjmują rolę przyczynową. Tomasz bowiem proponuje rozumienie wynikowe (na sposób efektu domina), w którym z dwóch pochodzeń wyprowadza się cztery relacje, a trzy z nich są subsysteme: Ojciec, Syn, Duch. To, czego brakuje w tym modelu, to wzajemność. Gdyby relacje między Osobami Boskimi były całkowicie wzajemne, nie moglibyśmy pozostać tylko przy czterech relacjach. Bulgakov, Pannenberg i Greshake krytykują zrozumienie przyczynowe pochodzeń. W świetle ich pism będzie można nakreślić drogę reinterpretacji doktryny o zrodzeniu Syna i pochodzeniu Ducha, by lepiej pojąć tę wzajemność obecną w danych biblijnych. Obracając się wokół trzech centrów refleksji – monarchii, przyczynowości i wzajemności – podejmujemy myśl teologa ortodoksyjnego, protestanta i katolika, by zaproponować własne propozycje na temat pochodzeń Osób Boskich i wzajemności ich relacji.

Słowa kluczowe: Bulgakov, Pannenberg, Greshake, wzajemność, pochodzenie

* * *

La teologia trinitaria è da sempre impegnata nell’indagare il mistero dell’unità e della pluralità in Dio. Nella *vexata quaestio* della conciliazione

tra l'*una substantia* e le *tres personae* la dottrina delle processioni riveste un ruolo di particolare rilievo. Per mezzo della generazione e della processione dello Spirito, infatti, è possibile pensare sia al Figlio che procede eternamente dal Padre sia allo Spirito Santo che procede eternamente dal Padre (e dal Figlio) guadagnando così lo spazio del molteplice senza tuttavia compromettere quello dell'uno: generazione e processione dello Spirito, infatti, sono processi eterni nei quali non vi è degradazione d'essere e in cui è garantita l'unità della sostanza divina.

La dottrina delle processioni è lucidamente inquadrata nella *Summa Theologiae* all'interno della riflessione sistematica sul *De Deo Trino* maturata da san Tommaso. L'Aquinate dedica specificatamente alla Santissima Trinità le *quaestiones* 27-43: nella *quaestio* 27 egli tratta delle processioni, nella *quaestio* 28 il tema è quello delle relazioni, nelle *quaestiones* 29-43 viene affrontato l'argomento delle persone divine. Come amava affermare B. Lonergan, la teologia trinitaria di san Tommaso si potrebbe riassumere nell'adagio cinque, quattro, tre, due, uno¹: cinque sono le proprietà ossia l'innascibilità, la paternità, la spirazione attiva, la filiazione e la spirazione passiva; quattro sono le relazioni ossia la paternità, la filiazione, la spirazione attiva e la spirazione passiva; tre sono le persone, ossia il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo; due sono le processioni, ossia la generazione del Figlio e la processione dello Spirito; una, infine, è l'essenza divina.

San Tommaso presenta il suo *De Trinitate* proponendo un ragionamento “a cascata” secondo il quale due processioni (q. 27) danno origine a quattro relazioni (q. 28), in quanto dalla generazione del Figlio abbiamo la paternità e alla figlianza, mentre dalla processione dello Spirito abbiamo la spirazione attiva e la spirazione passiva. Dalle quattro relazioni, poi, l'Aquinate giunge alle tre persone in base alle definizioni di *relatio subsistens* (q. 29) e di *oppositionis relativae* (q. 30).

A questo punto, però, sorge una questione: tre persone dovrebbero dare origine a sei relazioni, se i rapporti fra i tre fossero reciproci; nel *De Deo Trino* elaborato da san Tommaso, invece, le relazioni sono soltanto quattro. Ciò che sembra essere carente in questo impianto, pertanto, è la reciprocità tra Padre, Figlio e Spirito Santo. Se da una parte non dobbiamo inoltrarci in una “ricerca matematica” delle sei relazioni in Dio a causa del forte rischio di “cosificazione”, dall'altra, però, le quattro relazioni descritte da san Tommaso potrebbero diventare anche una provocazione da accogliere.

Il dato biblico, del resto, presenta questa reciprocità sia nel Figlio che glorifica il Padre (Gv 17,1) e gli restituisce il Regno alla fine dei tempi (1Cor 15,24), sia nello Spirito che opera nell'incarnazione (Lc 1,35;

¹ Cf. John P. Galvin, Francis Schüssler Fiorenza, red., *Systematic theology*, I (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 153.

Mt 1,20), nella resurrezione (Rm 8,11; 1Pt 3,18) e che guida le azioni del Figlio (Mc 1,12; Mt 4,1; Lc 4,14)². Guardando, dunque, al modello tradizionale delle processioni, potremmo chiederci: come il Figlio si rivolge al Padre? Come lo Spirito si rivolge al Figlio? Come lo Spirito si rivolge al Padre? La dottrina su generazione e processione dello Spirito – a differenza di questi dati neotestamentari – non presenta un momento in cui il Figlio si volge verso il Padre, né tantomeno un momento in cui lo Spirito si volge verso il Padre o verso il Figlio.

Il tema del rapporto tra dottrina delle processioni e reciprocità ci consente di aprire un dialogo con tre diversi autori: S. Bulgakov (1891-1940), W. Pannenberg (1928-2014) e G. Greshake (1933-), i quali denunciano la carenza di mutui rapporti nella tradizione dottrina delle processioni, rinvenendo l'origine del problema nella concezione causale della generazione e della processione dello Spirito. Potremmo, infatti, tradurre il ragionamento “a cascata” di san Tommaso nell'affermazione che ci sono quattro relazioni poiché ci sono due processioni. Da qui, dunque, sorge spontaneo anche un altro interrogativo: se ad essere messa in discussione è la causalità, la stessa sorte dovrà essere subita anche dal tema della monarchia del Padre?

È giunto così il momento di “salire sulle spalle dei giganti” e di mettersi in ascolto del pensiero di S. Bulgakov, W. Pannenberg e G. Greshake su causalità, reciprocità e monarchia in Dio.

1. La concezione causale delle processioni secondo Bulgakov, Pannenberg e Greshake

Il teologo ortodosso S. Bulgakov ha toni particolarmente decisi nel criticare la concezione causale delle processioni: egli la definisce addirittura come l’“errore principale della teologia romana”³.

Nell'opera *Il Paraclito* la dottrina su generazione del Figlio e processione dello Spirito viene definita soltanto un teologumeno, in virtù del fatto che – per Bulgakov – la generazione del Figlio è attestata soltanto indirettamente dalla Scrittura, così come la processione dello Spirito è riconosciuta nel Simbolo Costantinopolitano ma solo con l'intenzione di affermare la divinità dello Spirito, senza che ciò dovesse necessariamente comportare anche un avvaloramento dogmatico della divina spirazione⁴.

² Cf. Wolfhart Pannenberg, *Teologia sistematica*, t. I (Brescia: Queriniana, 1990), 347-359; Gisbert Greshake, *Il Dio Unitrino* (Brescia: Queriniana, 2000), 228-229.

³ Sergej Nikolaevič Bulgakov, “Capitoli sulla trinitarietà”, w Piero Coda, *Sergej Bulgakov* (Brescia: Morcelliana, 2003), 94.

⁴ Cf. Sergej Nikolaevič Bulgakov, *Il Paraclito* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 2012), 89-90, 112.

Un altro elemento di critica, che Bulgakov muove alla dottrina delle processioni, riguarda la scomposizione in coppie di diadi: per il teologo ortodosso, infatti – per quanto la riflessione sistematica tradizionale segua un ragionamento logico e non cronologico – rimane comunque il fatto che prima si tratti della generazione (diade Padre-Figlio) e, solo successivamente, della processione dello Spirito (diade Padre-Spirito e diade Figlio-Spirito)⁵. La conseguenza di tutto questo – per il nostro autore – è la caduta del ragionamento in una forma di subordinazionismo in cui è presente un “prima” e un “dopo” in Dio “in una scala di tre gradi, secondo il segno dell’origine: il Padre è una causa del Figlio e primordiale causa dello Spirito Santo (principium imprimcipiatum); il Figlio è la causa produttrice dello Spirito Santo (principium principiatum); e lo Spirito Santo non è affatto principium”⁶.

La logica conseguenza di tutto questo – per Bulgakov – è la numerazione delle divine persone come “prima”, “seconda” e “terza” ipostasi, dove “queste designazioni ordinali diventano un pochino come nomi propri”⁷. Questo modo di ragionare avvalorerebbe così l’ipotesi del tarlo subordinazionista nella riflessione sul Dio uno e trino, senza poi che questa numerazione delle divine persone possa difatti realmente giustificarsi dal momento che – per il teologo ortodosso – il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo non sono sempre citati nello stesso ordine⁸.

L’attacco più duro all’impostazione causale, però, viene dall’idea che la dottrina classica su generazione e processione dello Spirito concepisca le processioni come produttrici d’ipostasi. Bulgakov, in essa, vede il Padre come colui che, “producendo il Figlio, gli comunica tutta la pienezza della natura divina, insieme con la facoltà di spirazione dello Spirito Santo, ma non quella di generare, poiché quest’ultima non si addice al suo carattere proprio; il Padre e il Figlio comunicano allo Spirito Santo la stessa pienezza di natura divina, ma non la facoltà di generare e di spirare, che non corrisponde alla sua natura personale”⁹. Tutto ciò – per il teologo ortodosso – porta alla conclusione che la trinitaria cattolica sul tema delle processioni si rivela “arbitraria e, in fin dei conti, falsa”¹⁰.

Dopo S. Bulgakov, anche W. Pannenberg – dal versante protestante – attacca la concezione causale delle processioni, seppure non direttamente come aveva fatto il teologo ortodosso. Pannenberg, infatti, critica soprattutto l’idea che le relazioni intradivine considerate nella riflessione sistematica

⁵ Cf. *ibidem*, 68-70, 106.

⁶ *Ibidem*, 135, in cui l’autore accusa di subordinazionismo non solo la riflessione sistematica cattolica su questo tema, ma anche quella ortodossa.

⁷ *Ibidem*, 132.

⁸ Cf. *ibidem*, 125.

⁹ *Ibidem*, 225.

¹⁰ *Ibidem*, 229.

siano soltanto quelle di origine: “Agostino porta con sé una carenza che graverà poi sulla terminologia teologico-trinitaria impiegata tanto in Oriente come in Occidente, il fatto cioè che le relazioni tra Padre, Figlio e Spirito vengono qui intese esclusivamente come relazioni originarie. In una simile prospettiva non si poteva più tener conto della reciprocità che esiste nelle relazioni tra Padre, Figlio e Spirito”¹¹.

Il teologo protestante, così, criticando il blocco della reciprocità nei rapporti tra le divine persone, e legando quest'accusa al fatto che come relazioni intradivine vengano considerate soltanto quelle di origine, si schiera – seppure indirettamente – dalla parte di Bulgakov che osteggiava la concezione causale di generazione e processione dello Spirito nella riflessione sistematica trinitaria.

Anche dal versante cattolico, però, giungono critiche alla concezione causale delle processioni. Secondo Greshake, nell'impianto del *De Deo Trino* di Tommaso ci sono “sostanziosi spunti in direzione di una comprensione comunionale-relazionale della Trinità. Questi rimangono però in una sorta di tensione nei confronti di una prospettiva piuttosto unitaria”¹². La causa di tutto questo è rintracciata dal teologo di Friburgo nello sfondo di riflessione filosofico-teologica di stampo neoplatonico in cui “la pluralità significava carenza, sminuzione nell'essere, decadenza. Pensare la Trinità entro un simile orizzonte poteva solo richiedere una correzione radicale dei qualificatori carenza, sminuzione dell'essere, decadenza”¹³.

Secondo Greshake, così, il Padre, anziché essere considerato fin da subito nella sua dimensione relazionale, è stato visto soprattutto come quel “principio senza principio” che potesse fungere da basamento fondato sull'unità sul quale poi poggiare il discorso sulle tre persone¹⁴. L'impianto causale delle processioni, così, qui è ancora più radicato: la dottrina su generazione del Figlio e processione dello Spirito è stata – per il nostro autore – ciò che ha permesso di pensare il molteplice partendo dall'unità, ma senza cadere nella questione della degradazione d'essere. Data la consustanzialità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, rispetto al modo di procedere neoplatonico, con le processioni “delle qualificazioni negative, con cui si indicava il procedere del molteplice dall'uno, si sono fatte determinazioni “neutre”, ovvero che non riguardavano il rango ontologico essenziale del molteplice (emanazioni intradivine, processioni)”¹⁵.

¹¹ Wolfhart Pannenberg, *Teologia sistematica*, t. I, 359.

¹² Gisbert Greshake, *Il Dio Unitrino*, 132. Il riferimento, qui, è sia alla definizione di *relatio subsistens* (q. 29), sia al concetto di *ek-sistentia* di Riccardo di San Vittore in cui emerge il dipendere intrinseco di una persona dall'altra (cf. Riccardo di San Vittore, *La Trinità*, IV, 18).

¹³ Gisbert Greshake, *Il Dio Unitrino*, 214.

¹⁴ Cf. *ibidem*, 126-127.

¹⁵ *Ibidem*, 214.

2. La reciprocità intradivina secondo Bulgakov, Pannenberg e Greshake

Dopo aver osservato come i nostri autori critichino la concezione causale delle processioni, giungiamo adesso al cuore della questione che stiamo trattando, ossia il riconoscimento della carenza di reciprocità tra Padre, Figlio e Spirito Santo nella classica dottrina su generazione e spirazione in Dio.

S. Bulgakov, dopo aver denunciato quello che secondo lui è l'errore della concezione causale delle processioni, propone una via alternativa che è quella del Soggetto Assoluto Triipostatico.

Partendo dalle affermazione bibliche “Dio è spirito” (Gv 4,24) e “Dio è amore” (1Gv 4,8,16), il teologo ortodosso vede la Santissima Trinità come tre “io” in un “io”: già l’“io sono” dell’Antico Testamento (Es 3,14; Es 20,2; Dt 32,39-40)¹⁶ offre la “testimonianza della personalità di Dio, di Dio come Soggetto assoluto”¹⁷; in questo senso, così, l’essere spirito da parte di Dio diviene il presupposto fondamentale per la capacità di autoriflessione del Soggetto assoluto che può così dire “io”. L’“io” del Soggetto Assoluto Triipostatico, però, in quanto anche amore in sé, si rivela come un “io” che “non è solitario, bensì cattolico, non unico, ma molteplice”¹⁸; e ciò è rintracciabile secondo tre prospettive: la via dell’amore, la via della grammatica intratrinitaria e la via della *sobornost’*.

Per quanto riguarda la prima pista di riflessione il teologo ortodosso declina l’amore secondo il binomio sacrificio-gioia. Il sacrificio, ossia la *kenosi*, è vissuta da tutte e tre le divine persone: il Padre svuota tutto se stesso per far essere il Figlio, il Figlio vive la sua *kenosi* nell’essere eternamente dal Padre, lo Spirito è svuotamento ipostatico per far sussistere l’amore che lega il Padre e il Figlio. L’altra faccia dell’amore dopo quella del sacrificio, poi, è la gioia: il dono totale di ciascuna delle divine persone fa sì che il Dio-Amore sia realmente tale; lo Spirito, così, essendo anche l’amore che lega il Padre e il Figlio, risolve il sacrificio della *kenosi* nella gioia dell’auto-realizzazione di sé. In questo modo – per Bulgakov – il Soggetto Assoluto Triipostatico rivela anche la propria reciprocità intradivina: il Padre si volge verso il Figlio donando tutto se stesso, il Figlio si volge al Padre nel sacrificio che fa accettando che la sua esistenza sia totale dipendenza dal Padre, lo Spirito, essendo amore ipostatico, ama sia il Padre che il Figlio¹⁹.

¹⁶ Cf. Sergej Nikolaevič Bulgakov, *Il Paraclito*, 117-118; Sergej Nikolaevič Bulgakov, “Capitoli sulla trinitarietà”, 82-83.

¹⁷ Ibidem, 82.

¹⁸ Ibidem, 77.

¹⁹ Cf. Sergej Nikolaevič Bulgakov, *L’Agnello di Dio* (Roma: Città Nuova, 1990), 154-156; Sergej Nikolaevič Bulgakov, *Il Paraclito*, 123-124; 294. Sulla *kenosi* dello Spirito così scrive P. Bua: “la *kenosi* intratrinitaria dello Spirito Santo consiste nel suo essere l’ambiente trasparente in cui il Padre e il Figlio si amano, la »copula« tra il Padre »soggetto« e il Figlio »predicato« della rivelazione intratrinitaria”. Pasquale Bua, *La kenosi dello Spirito Santo* (Roma: Città

Nella seconda pista di riflessione che Bulgakov fa sull'essere molteplice da parte dell'“io”, viene messa al centro la grammatica intratrinitaria: ciascun “io”, per dirsi tale, ha bisogno di un “tu”; il “tu”, a sua volta, diventa “io” e, nel medesimo tempo, l’“io” diventa un “tu”. “Io” e “tu”, allo stesso modo, non possono dirsi tali se non è conferita stabilità da un “egli”: “io”, “tu” ed “egli” così diventano come i tre vertici del triangolo che è il Soggetto Assoluto Triipostatico, in cui la reciprocità è tale che i vertici possano continuamente ruotare mentre il Soggetto Assoluto rimane tale²⁰.

Infine, è possibile rintracciare negli scritti del teologo ortodosso anche una pista che potremmo definire della *sobornost'*, ossia della presenza di quello spirito che è unica sinfonia nella molteplicità, che in sé media unità e pluralità nella reciprocità²¹.

Bulgakov sostiene dunque la possibilità di rintracciare i mutui rapporti tra Padre, Figlio e Spirito Santo sulla base di un cambiamento di prospettiva: il punto di partenza della riflessione non può più essere il modello tradizione delle processioni, ma deve diventare il Soggetto Assoluto Triipostatico: “nelle relazioni ipostatiche non esistono delle „processioni“ di una ipostasi dall'altra, bensì esiste solo la loro reciproca auto-istituzione. La Triipostaticità del Soggetto Assoluto Personale che è Dio Vivente, è in un certo senso l'a-priori di ogni dottrina teologica sulla Santa Trinità e sulle singole ipostasi. Esso può sì spiegare come si manifesta l'essenza tri-ipostatica, ma non come essa nasca in sé stessa”²². Il teologo ortodosso, così, compie un passaggio dall'idea di causalità insita nella dottrina delle processioni a quella di manifestazione: non possiamo, infatti, indagare su come Dio “nasca” in se stesso. Per quanto la generazione e la processione dello Spirito siano processi eterni, rimane però il fatto che essi siano il tentativo privilegiato di cui la tradizionale teologia dispone per spiegare come dal Padre si giunga al Figlio e allo Spirito Santo senza degradazione d'essere.

Se però il punto di partenza non è più il modello causale delle processioni, ma il Soggetto Assoluto Triipostatico che diventa così l'a-priori della riflessione, allora non c'è più bisogno di procedere – per quanto logicamente e non cronologicamente – dal Padre verso il Figlio e lo Spirito Santo, perché ciascuna delle tre persone è già presente nella riflessione. Si tratta dunque – con Bulgakov – di inserirsi idealmente in un “circuito” relazionale

Nuova, 2015), 90. P. Coda afferma che è lo Spirito Santo a risolvere la *kenosi* e a portarla sul piano della gioia; Piero Coda, “Lo Spirito Santo nella pneumatologia”, *La Sapienza della Croce*, nr 2 (1987): 137.

²⁰ Cf. Sergej Nikolaevič Bulgakov, “Capitoli sulla trinitarietà”, 87-89, 101-106, in cui l'autore dall'“io”, “tu” ed “egli” deduce anche la presenza del “noi” e del “voi”.

²¹ Cf. Sergej Nikolaevič Bulgakov, *L'orthodoxie* (Lausanne: L'Âge d'Homme, 1980), 72; Sergej Nikolaevič Bulgakov, “Capitoli sulla trinitarietà”, 78; 117-120; 131; Daniele Cogoni, *Il mistero della Chiesa* (Vicenza: LIEF, 2005), 233.

²² Sergej Nikolaevič Bulgakov, “Capitoli sulla trinitarietà”, 106.

che è già costituito e non è “da farsi” mediante le processioni. Togliendoci dall’*empasse* del blocco nei mutui rapporti presente nel modello causale delle processioni, e partendo dal Soggetto Assoluto Triipostatico, la reciprocità si trova ad avere le connotazioni di un presupposto nel momento in cui sappiamo già esserla presente nel reciproco donarsi e farsi spazio di ciascuna delle tre divine persone, nella consapevolezza che l’“io” ha bisogno del “tu” e dell’“egli”, e dello spirito della *sobornost'*.

Infine – con Bulgakov – si ha anche un ripensamento del rapporto tra *ousia* e ipostasi. Se con san Tommaso prima si trattava dell’unità dell’essenza (*De Deo Uno*) e poi della pluralità delle persone (*De Deo Trino*), adesso è possibile concepire l’idea di un’*ousia* che interagisce direttamente con le ipostasi: queste, infatti, sono ciascuna – per il teologo ortodosso – una diversa ipostatizzazione dell’*ousia* stessa²³.

La prospettiva di Bulgakov appare decisamente illuminante anche se dobbiamo anche riconoscere alcuni limiti presenti nella sua proposta: nella via della *sobornost'* la riflessione è piuttosto filosofica, senza che si giunga a descrivere più concretamente come si manifesti questa reciprocità tra Padre, Figlio e Spirito Santo. In tal senso, è importante la concretezza della riflessione – per quanto umanamente possibile e senza cadere nella “cosificazione” – per evitare di non far corrispondere le parole ai fatti e, così, parlare di reciprocità senza però mostrare come essa concretamente si manifesti. Anche nella via del binomio sacrificio-gioia troviamo un limite, ossia quello di far rimanere il Figlio nella sfera della passività, laddove si dice che egli si volge verso il Padre con il suo essere totalmente dipendente da lui: anche qui, però, non c’è un concreto volgersi del Figlio verso il Padre, ma solo un accettare una situazione certamente nell’amore, ma anche, tuttavia, nella passività, nel vivere qualcosa che, di fatto, non dipende dalla libera scelta del Figlio. Infine, nella via della grammatica intratrinitaria possiamo riflettere su come la prospettiva sia particolarmente illuminante dal punto di vista della reciprocità, rimanendo però anche qui su un piano puramente filosofico, senza cioè far mai corrispondere alla grammatica intratrinitaria dei riferimenti sui mutui rapporti intradivini che affondino le proprie radici nel dato biblico.

A quest’ultima istanza sembra rispondere invece W. Pannenberg: il teologo protestante ritiene che la Scrittura riveli la piena reciprocità in Dio. Il Padre, infatti, si volge verso il Figlio consegnandogli il Regno e risuscitandolo; il Figlio, a sua volta, risponde al Padre riconsegnandogli il Regno alla fine dei tempi. Lo Spirito Santo, invece, procede dal Padre e verso di lui si volge glorificandolo, mentre, rispetto al Figlio, opera anch’egli nella sua risurrezione e dona gloria – oltre che al Padre – anche proprio al Figlio stesso²⁴.

²³ Cf. *ibidem*, 120, 164.

²⁴ Cf. Wolfhart Pannenberg, *Teologia sistematica*, t. I, 299, 351-357.

Pannenberg sembra avere tutte le carte in regola per mostrare la piena reciprocità tra le divine persone, basandosi proprio sul dato biblico, tuttavia egli manca in un punto. Ripercorrendo la lettura che il nostro autore fa del Nuovo Testamento, facciamo alcune domande: come il Padre si volge verso il Figlio? Gli dona il Regno e lo resuscita. Come il Figlio si volge verso il Padre? Restituendogli il Regno alla fine dei tempi. Come il Padre si volge allo Spirito? Facendolo procedere. Come lo Spirito si volge al Padre? Glorificandolo. Come lo Spirito si volge verso il Figlio? Glorificandolo. Come il Figlio si volge allo Spirito? Ebbene, nel cercare di rispondere a questo interrogativo emerge il limite di Pannenberg sulla reciprocità in quanto egli – rifiutando il *Filioque* – non può individuare il mutuo rapporto tra il Figlio e lo Spirito. Ciò non toglie, però, che la pista tracciata dal teologo protestante sia particolarmente preziosa: egli riesce a individuare nella Scrittura diversi elementi sulla reciprocità, per poi passare così dalla Trinità economica alla Trinità immanente. Le relazioni intradivine – a suo avviso – non sono più soltanto quelle di origine, come avveniva nel caso della *Summa*. Per Pannenberg tutti questi dati biblici sono il riflesso *ad extra* di ciò che è vissuto *ad intra* nella Santissima Trinità e il cuore del discorso sta soprattutto nella riconsegna del Regno che il Figlio fa al Padre alla fine dei tempi: “nel trasferimento e nella riconsegna della signoria del Padre al Figlio e dal Figlio al Padre riesce percepibile una reciprocità di rapporti che manca nell’idea di generazione”²⁵. E ancora: “Agostino porta con sé una carenza che graverà poi sulla terminologia teologico-trinitaria impiegata tanto in Oriente come in Occidente, il fatto cioè che le relazioni tra Padre, Figlio e Spirito vengono qui intese esclusivamente come relazioni originarie. In una simile prospettiva non si poteva più tener conto della reciprocità che esiste nelle relazioni tra Padre, Figlio e Spirito”²⁶.

La prospettiva di Pannenberg, per quanto squisitamente biblica, lascia in sospeso, tuttavia, due questioni: la prima è una mancanza di specificazione su che cosa il nostro autore intenda nel momento in cui scrive che lo Spirito dona la gloria sia al Padre che e al Figlio; in altre parole potremmo chiederci: a che cosa pensa concretamente Pannenberg quando parla di “gloria”? La seconda questione, invece, riguarda il rapporto tra Trinità economica e Trinità immanente secondo il teologo tedesco. Mettendo, infatti, sullo stesso piano la generazione con la restituzione del Regno che il Figlio fa nei confronti del Padre, il rischio è di pensare che la storia diventi una categoria necessaria alla divinità della Santissima Trinità. Pannenberg, qui, offre una sua risposta basata sulla dinamica di anticipazione-retroazione: il primato della riflessione teologica sarebbe così riferirsi al futuro esca-

²⁵ Ibidem, 352.

²⁶ Ibidem 357.

tologico di cui noi adesso viviamo un'anticipazione²⁷. La questione, però, rimane a nostro avviso in sospeso: come far interagire il “qui ed ora” della storia con l'eschaton? È sufficiente rispondere con la dinamica di anticipazione-retroazione? La divinità non rischia di rimanere eccessivamente dipendente dalla storia nel momento in cui non siamo ancora nella pienezza dei tempi?

Il terzo autore su cui siamo dialogando è poi G. Greshake. Egli rispetto al tradizionale modo Orientale per iniziare il discorso sulla Trinità, ossia a partire dal Padre e al tradizionale modo Occidentale che invece si muove dalla sostanza, propone una terza via che è quella della *communio*²⁸. Sia infatti che si parta dal Padre, sia che si parta dalla sostanza, il problema è quello del primato dell'uno sul molteplice nel modo di riflettere che abbiamo. A suo avviso, infatti, non solo – come era stato per Bulgakov – le processioni sono solo un teologumeno²⁹, ma addirittura “non occorre ricorrere alle “processiones” che costituiscono le Persone a partire dall’“Uno” e alle relazioni che ne conseguono. Questo modello era necessario e cogente entro l’orizzonte previo “unitario”. Se oggi abbiamo altre possibilità, ovvero a partire dall’evento interpersonale, di pensare l’unità e la trinità, allora si può abbandonare questo modello tradizionale”³⁰. In questo modo egli propone questa “terza via” affermando che “Dio è quella *communio* nella quale le tre persone divine realizzano in un mutuo giuoco trialogico di amore l'unica vita divina quale vicendevole autocomunicazione”³¹.

Per Greshake, così, non c'è più bisogno di scegliere tra unità e pluralità perché la *communio*, in sé, media entrambe le dimensioni³². Nella *communio* non c'è prima il discorso sulla sostanza, poi quelle sulle persone e, infine, quello sulla pericoresi perché “in Dio non esistono tre, che poi sulla base del loro essere autonomo entrano fra loro in relazione. L'unità di Dio

²⁷ Cf. Wolfhart Pannenberg, *L'idea di Dio e il rinnovamento della metafisica* (Napoli; Bibliopolis, 1991), 114; Wolfhart Pannenberg, *Cristologia* (Brescia: Morcelliana, 1974), 166; Wolfhart Pannenberg, *Teologia sistematica*, t. I, 345, przyp. 92; Wolfhart Pannenberg, “Il Dio della speranza”, w Wolfhart Pannenberg, *Questioni fondamentali* (Brescia: Queriniana, 1965), 441; Wolfhart Pannenberg, “Tesi dogmatiche sulla dottrina della rivelazione”, w Wolfhart Pannenberg i in., *Rivelazione come storia* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 1965), 172; Wolfhart Pannenberg, “Corrispondenza Pannenberg-Berkhof sulla cristologia”, w Leo Bakker i in., *La teologia di Piet Schoonenberg* (Brescia, Queriniana, 1973), 200; Gian Luigi Brena, *La teologia di Pannenberg* (Casale Monferrato: Piemme, 1993), 59-64; Pierangelo Sequeri, “Escatologia e storia”, w Ferretti Giovanni, red., *Temporalità ed escatologia* (Torino: Marietti, 1986), 140.

²⁸ Cf. Dariusz Kowalczyk, “La grammatica dell’Amore intratrinitario”, *Studia Bobolanum*, nr 4 (2015): 50-53.

²⁹ Cf. Gisbert Greshake, *Il Dio Unitrino*, 215.

³⁰ Ibidem, 218.

³¹ Ibidem, 198.

³² Cf. ibidem, 203-213.

è piuttosto una unità relazionale di amore, originaria e superiore a qualsiasi comprensione, in cui le tre persone si comunicano reciprocamente l'unica vita divina e, in tale scambio, si distinguono e nello stesso tempo si manifestano come un'unica cosa nel più alto grado possibile. Unità della relazione, dell'amore, e non unità della sostanza o di un collettivo”³³.

L'idea della reciprocità, dunque, è insita nella *communio* e, per Greshake, ogni persona diventa tale nel reciproco scambio d'amore: “si diventa persona in senso pieno mediante il reciproco libero riconoscimento, nell'essere l'uno con l'altro e nell'essere l'uno per l'altro. L'altro appartiene perciò essenzialmente al proprio essere-persone”³⁴.

3. La monarchia secondo Bulgakov, Pannenberg e Greshake

A questo punto sorge spontaneo un interrogativo: data la denuncia di carenza nella reciprocità intradivina e considerata la critica al modello causale delle processioni, che ne è del tema della monarchia del Padre? Come Bulgakov, Pannenberg e Greshake si approcciano ad essa?

Il teologo ortodosso sembra negare la monarchia del Padre nel momento in cui rilegge la reciprocità nel Soggetto Assoluto Tripostatico nell'immagine di un triangolo in cui le posizioni dei vertici possono continuamente ruotare: “cambia così la posizione dei singoli angoli, ma tale cambiamento delle relazioni non ha alcun significato: in tutte le posizioni il triangolo corrisponde all'io”³⁵.

In realtà, però, è interessante notare come, di fatto, al riconoscimento della carenza di reciprocità nel tradizionale modello delle processioni e all'accusa alla concezione causale di esse, non segue la negazione della monarchia. Per Bulgakov, infatti, “l'intera Trinità ha il suo centro unitario nel Padre. Egli è la divinità che si rivela nella nascita del Figlio e nell'effusione dello Spirito Santo”³⁶. Il teologo ortodosso, così, salva il primato del Padre vedendo in esso l'ipostasi rivelantesi, mentre nel Figlio e nello Spirito Santo le ipostasi rivelatrici³⁷. A suo avviso “il Padre è la Prima ipostasi, e le altre due non-prime”³⁸; e ancora: “i posti della Seconda e della Terza ipostasi nella *taxis* sono reciprocamente reversibili. Soltanto il posto della Prima, quella del Padre, del principio, ha un significato gerarchico”³⁹.

³³ Gisbert Greshake, *La fede nel Dio Trinitario* (Brescia: Queriniana, 1999), 29.

³⁴ Ibidem, 43.

³⁵ Sergej Nikolaevič Bulgakov, “Capitoli sulla trinitarietà”, 104.

³⁶ Ibidem, 149.

³⁷ Cf. Sergej Nikolaevič Bulgakov, *Il Paraclito*, 138-140; Andrea Pacini, *Lo Spirito Santo nella Trinità* (Roma: Città Nuova, 2004), 86.

³⁸ Sergej Nikolaevič Bulgakov, *Il Paraclito*, 138.

³⁹ Ibidem, 139.

Pannenberg si occupa della monarchia del Padre in continuità con la questione della riconsegna del Regno che il Figlio farà alla fine dei tempi. A suo avviso, “la monarchia del Padre non è il presupposto ma il risultato della cooperazione fra le tre Persone. Essa è il suggello della loro unità”⁴⁰. Il teologo protestante, così, anziché negare completamente il primato del Padre nella riflessione trinitaria, preferisce scegliere piuttosto la via della reinterpretazione, collocando la monarchia non più all'inizio del discorso sulla pluralità delle persone (generazione e processione dello Spirito, infatti, hanno come presupposto il *prius* del Padre), ma alla fine: è necessario infatti che il Figlio restituiscia il Regno al Padre “affinché il Padre abbia la sua “monarchia””⁴¹.

Greshake sembra partire negando senza mezzi termini la monarchia del Padre, dal momento che egli stesso afferma che “non vi è un *prius* logico od ontologico di Persona/Persone o sostanza”⁴² e “non occorre ricorrere [...] ad un'unità realizzata nel Padre”⁴³. Successivamente, però, scopriamo come egli parli del Padre come *Ur-Gabe*, cioè dono originario, del Figlio come *Rück-Gabe*, ossia di essere nella restituzione e dello Spirito Santo come *Zwischen*, ossia il “tra” dell'amore che lega Padre e Figlio⁴⁴. Nonostante, dunque, la denuncia di carenza nella reciprocità e il rifiuto dell'impostazione causale delle processioni, nessuno dei nostri autori – Greshake compreso – taglia completamente fuori dalla riflessione la monarchia del Padre: essa sembra essere piuttosto un elemento imprescindibile nella riflessione sul Dio uno e trino che, più che essere eliminato, potrebbe semmai essere reinterpretato.

4. Spunti verso una maggiore reciprocità

Bulgakov, Pannenberg e Greshake hanno ben focalizzato la questione di carenza di reciprocità nel modello classico delle processioni. Tuttavia essi – pur criticando la concezione causale di generazione e processione dello Spirito – non negano la monarchia del Padre. Questo dato ci fa riflettere su come “reciprocità” non sia sinonimo di “interscambiabilità”: per quanto mutui possano essere i rapporti tra Padre, Figlio e Spirito Santo, in Dio il Padre rimane sempre Padre, il Figlio rimane Figlio, lo Spirito Santo rimane Spirito Santo e ciascuna delle persone di volge verso l'altra secondo quella che è la propria specificità. Già il teologo giapponese K. Yamamoto descriveva i rapporti intradivini secondo la chiave della “reciprocità asim-

⁴⁰ Wolfhart Pannenberg, *Teologia sistematica*, t. I, 365.

⁴¹ Louis Ferrer Ladaria, *La Trinità, mistero di comunione* (Milano: Edizioni Paoline, 2014), 205.

⁴² Gisbert Greshake, *Il Dio Unitrino*, 210.

⁴³ Ibidem, 198.

⁴⁴ Cf. ibidem, 171, 232-240.

metrica⁴⁵: per questo anche Bulgakov – che vedeva la Santissima Trinità come un triangolo i cui vertici potrebbero anche ruotare senza che niente cambi nel Soggetto Assoluto – alla fine parla comunque del Padre riconoscendogli un primato logico in quanto ipostasi rivelantesi rispetto al Figlio e allo Spirito Santo che invece sarebbero le ipostasi rivelatrici. Tutto ciò comunque non toglie che la monarchia del Padre possa essere letta da altri punti di vista, come ha fatto del resto Pannenberg che addirittura la colloca come compimento del ragionamento sulla pluralità delle persone nell’unità dell’essenza, anziché all’inizio come fa la tradizionale dottrina delle processioni, dal momento che generazione e processione dello Spirito sono moti eterni che scaturiscono, appunto, dal Padre.

Accogliendo la proposta di Bulgakov di non partire né dall’essenza, né dalla persona, bensì dal Soggetto Assoluto Triipostatico, potremmo provare a pensare come ciò che ci è dato di fare è inserirci in un “circuito relazionale” in cui uno e molteplice sono già dati come presupposto della riflessione. In questo modo ovvieremmo il rischio di cadere in ragionamenti che potrebbero avere passaggi subordinazionisti. Per quanto l’unità dell’essenza faccia sempre e comunque da “sfondo di garanzia” permettendoci così di dire che i moti a cui ci riferiamo sono eterni e dunque non comportano alcuna degradazione d’essere, rimane comunque il fatto che – come sosteneva proprio Bulgakov – nella tradizionale dottrina in Dio si introduca un “prima” e un “dopo”. La monarchia del Padre – in questa logica della reinterpretazione – diverrebbe così la “finestra” dalla quale è possibile entrare per capire come interagiscano fra loro le tre divine persone. Il Padre, infatti, è colui che scandisce il ritmo della vita trinitaria⁴⁶ garantendo così che la reciprocità non scada nella interscambiabilità.

Questo cambio di prospettiva per la monarchia divina ci consente di proporre anche un’altra pista di reinterpretazione circa lo sguardo che possiamo avere sulle persone in Dio. Per far questo prendiamo spunto da un passo della *Summa* in cui l’Aquinate sostiene che “persona” significhi *in recto* la relazione e *in obliquo* l’essenza⁴⁷: da qui possiamo cominciare a pensare a due diversi sguardi sulla persona senza che l’uno escluda l’altro, anzi, nel quale semmai l’uno necessità dell’altro. Recuperando l’idea della reciprocità nella grammatica intratrinitaria di Bulgakov e quella del “divenir persona” di Greshake, potremmo ipotizzare che, se guardiamo alla persona *in recto*, allora vediamo la persona costituita che pronuncia il suo “io”, mentre, se guardiamo alla persona *in obliquo*, allora entriamo dentro questo “circuito relazionale” in cui scopriamo che quella persona può dire

⁴⁵ Cf. Ken Yamamoto, “Réciprocité et asymétrie”, *Nouvelle Revue Théologique*, nr 132 (2010).

⁴⁶ Cf. Gisbert Greshake, *Il Dio Unitrino*, 220.

⁴⁷ Cf. S. Th., I, q. 29, a. 4; Karl Rahner, *La Trinità* (Brescia: Queriniana, 1998), 104-105.

“io” solo in riferimento a un “tu”; in altre parole, nella prospettiva della persona *in obliquo*, noi cogliamo quelle dinamiche relazionali intrinseche che costituiscono la persona stessa. Ciascuno di noi, infatti, pronuncia il proprio “io”, ma questo “io” che pronunciamo, altro non è che il frutto nelle nostre relazioni. In questo senso, allora, la riflessione sulle processioni non è da inserirsi nella prospettiva della persona *in recto*, quanto piuttosto in quella della persona *in obliquo*: Padre, Figlio e Spirito Santo, infatti, non sono da considerarsi come persone da costituirsi (per quanto sempre logicamente e mai cronologicamente). Se leggiamo la generazione e la processione dello Spirito alla luce della persona *in recto*, il rischio è quello di pensare prima il Padre e, solo successivamente, il Figlio e lo Spirito Santo. Le processioni, invece, sono da leggersi alla luce della persona *in obliquo*. Esse non “producono” (anche se sempre logicamente e non cronologicamente) il Figlio e lo Spirito Santo, ma sono scambi d’amore nella Santissima Trinità in cui i rapporti sono mutui e asimmetrici.

Un decisivo passaggio da compiere in questa direzione, pertanto, potrebbe essere quello di pensare Dio in modo sistematico non più secondo la categoria filosofica dell’essere, bensì secondo quella dell’amore: già Bulgakov si era schierato in questa direzione⁴⁸, ripresa e sviluppata in tempi recenti anche da P. Coda per il quale “se di ontologia fondamentale del mistero cristiano si può parlare, e se oggi è necessario elaborarla programmaticamente, tale ontologia non potrà non essere che un’ontologia trinitaria della carità, e cioè della persona in relazione”⁴⁹.

G. Greshake parlava della *communio* come concetto chiave per mediare in Dio unità e molteplicità; questa, però, potrebbe essere letta anche come una scelta piuttosto arbitraria: perché non sarebbe giusto partire né dal Padre, né dall’essenza, ma da una terza via – quella della *communio* – che peraltro non ha nemmeno fondamenti biblici diretti ed esplicativi? Cosa che, invece, non accade nel momento in cui scegliamo di parlare di Dio come amore: in 1Gv 4, 8.16 troviamo che “Dio è amore”, egli è ontologicamente amore, la sua *ousia* è l’amore.

Questo passaggio dall’essere all’amore non solo sarebbe biblicamente fondato, ma si inserirebbe anche nel solco della Tradizione secondo quelli che sono gli insegnamenti di Agostino sulla Santissima Trinità e, qualche secolo dopo, di Riccardo di San Vittore. La categoria dell’amore permetterebbe di mediare unità e molteplicità facendo interagire – come già era emerso con Bulgakov – l’*ousia* con la pericoresi fin dall’inizio della rifles-

⁴⁸ Cf. Sergej Nikolaevič Bulgakov, “Capitoli sulla trinitarietà”, 128; Maria Campatelli, “Nota introduttiva”, w Sergej Nikolaevič Bulgakov, *La luce senza tramonto* (Roma: Lipa, 2002), xlvi.

⁴⁹ Piero Coda, “Per una ontologia trinitaria”, *Lateranum*, nr 51 (1985): 62.

sione sul Dio uno e trino. Per la *Summa* prima c'è la parte del *De Deo Uno* e poi quella sul *De Deo Trino*, in cui la pericoresi si presenta solo alla fine del ragionamento, quasi a ricondurre la riflessione ancora una volta dal *De Deo Trino* al *De Deo Uno*; adesso, invece, potremmo pensare che in Dio-Amore si compenetrino fin da subito *esse-in*, ossia l'*ousia* divina che è amore, ed *esse-ad*, ossia lo stesso amore che, in quanto tale, sussiste nell'essere delle persone una dentro l'altra secondo la logica del donarsi e farsi spazio⁵⁰. Così scrive Greshake: “in Dio non esistono tre, che poi sulla base del loro essere autonomo entrano fra loro in relazione. L'unità di Dio è piuttosto una unità relazionale di amore, originaria e superiore a qualsiasi comprensione, in cui le tre persone si comunicano reciprocamente l'unica vita divina e, in tale scambio, si distinguono e nello stesso tempo si manifestano come un'unica cosa nel più alto grado possibile”⁵¹. L'*ousia*, in tal modo, non è più una realtà statica che funge da “sfondo di garanzia” per l'unità dell'essenza; essa è piuttosto essere-che-accade⁵², amore che in sé dice unità e molteplicità. In tal senso, allora, e riprendendo Bulgakov, ogni persona ipostatizzerebbe l'*ousia* che è amore nel modo che gli è proprio: il Padre da Padre, il Figlio da Figlio e lo Spirito Santo da Spirito Santo, garantendo così quella reciprocità che mai significa interscambiabilità.

Che ne è, però, in tutto questo, delle divine processioni? In realtà non è possibile eliminare dalla riflessione sistematica sulla Santissima Trinità la generazione del Figlio e la processione dello Spirito: esse sono parte integrante del patrimonio biblico; ciò che però potremmo fare, è provare ad aprire anche con la dottrina delle processioni una pista di reinterpretazione. L'idea, qui, sarebbe quella di non pensare più alle processioni come a due moti eterni immanenti, ma piuttosto a vere e proprie donazioni d'amore intradivine⁵³. A. Di Maio, studiando il concetto di *communicatio* in san Tommaso, ritiene che nei suoi scritti vi sia la possibilità di pensare a una comunicazione dell'essere per unificazione, in cui cioè, due soggetti vengono accumunati in un vincolo solidale⁵⁴. Applicando tutto questo alla Santissima Trinità, potremmo vedere le processioni proprio come *communicatio*

⁵⁰ Cf. Emmanuel Durand, *La périchorèse des personnes divines* (Paris: Cerf, 2005); Emmanuel Durand, “Perichoresis: A Key Concept”, w Giulio Maspero, Robert Józef Woźniak, *Rethinking Trinitarian theology: disputed questions and contemporary issues in Trinitarian theology* (London-New York, T & T Clark International, 2012) per la reinterpretazione della pericoresi.

⁵¹ Gisbert Greshake, *La fede nel Dio Trinitario*, 29. “La pericoresi è nella Trinità l'unione dinamica del punto di vista dell'unità e di quello della distinzione”; Piero Coda, *Evento pasquale* (Roma, Città Nuova, 1984), 179-180.

⁵² Cf. Gisbert Greshake, *Il Dio Unitrino*, 210.

⁵³ Cf. Carlos Louis Andrade, *Dios es amor reciproco* (Madrid: Publicaciones Claretianas, 2015), in cui l'autore propone questo tipo di cammino.

⁵⁴ Cf. Andrea Di Maio, *Il concetto di comunicazione* (Roma; Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1998), 45.

esse in cui, però, non c'è da "produrre" né da far essere – seppure eternamente – l'altro: questi è già presente dal momento che la comunicazione per unificazione vede sia l'esistenza dell'altro, sia la *communicatio* che lo fa essere. Riprendendo le riflessioni sull'approccio alla persona *in obliquo*, si tratterebbe dunque di inserirsi all'interno di un "circuito relazionale" che è dato a priori – come chiedeva Bulgakov – e in cui constatiamo una piena reciprocità intradivina che si rivela poi nella Trinità economica.

In tutto ciò non dobbiamo poi neanche mai dimenticare quello che è il rispetto dovuto all'analogia quando andiamo a riflettere sul Dio uno e trino⁵⁵: in Dio il Padre e il Figlio sono eternamente presenti; non possiamo dunque trasportare in Dio (anche solo in senso logico e non cronologico) senza la mediazione dell'analogia, il modo con cui umanamente un padre genera un figlio. In Dio parlare di generazione del Figlio da parte del Padre significa riferirsi a una specifica relazione che dice reciprocità ma non interscambiabilità, che dice filiazione ma senza che per questo si debba pensare direttamente alla generazione umana.

Bulgakov aveva sostenuto che "la "processione", nella Trinità, è soltanto una delle immagini di questa reciprocità, per nulla l'unica"⁵⁶ e anche per Pannenberg parlare delle relazioni "non vuol dire che le si potrebbero descrivere ricorrendo esclusivamente ai concetti tradizionali di "processione", "generazione" e "spirazione""⁵⁷. Ciò che dunque dovremmo fare – seguendo questi autori – è passare da un modello "esclusivo" delle processioni, ad un altro di tipo "inclusivo". Nella Scrittura troviamo reciproche relazioni tra Padre, Figlio e Spirito Santo: da ciò dobbiamo dedurre anche mutui rapporti intradivini. In questa direzione, allora, le due processioni potrebbero non essere più viste soltanto come quei moti che – seppure eternamente – portano alla pluralità in Dio: la generazione del Figlio e la processione dello Spirito altro non sarebbero che due delle mutue donazioni intradivine, ossia la donazione d'amore che il Padre vive nei confronti del Figlio e la donazione d'amore che il Padre vive nei confronti dello Spirito. Le processioni, in altre parole, dovrebbero essere inserite all'interno di un quadro più ampio – e in questo senso "inclusivo" – in cui diventa dunque contemplata anche la piena reciprocità.

Dovremmo così identificare le processioni con le relazioni e cercare così sei processioni in Dio?

La distinzione tra processione e relazione è senza dubbio da salvaguardare, per quanto la donazione d'amore interagisca con quell'ipostatizzazione dell'*ousia* che ciascuna persona vive secondo il proprio specifico.

⁵⁵ Cf. Gisbert Greshake, *Il Dio Unitrino*, 225-228.

⁵⁶ Sergej Nikolaevič Bulgakov, "Capitoli sulla trinitarietà", 145.

⁵⁷ Wolfhart Pannenberg, *Teologia sistematica*, t. I, 346.

Circa il cercare sei processioni dobbiamo specificare che ciò sarebbe certamente eterodosso, tuttavia è possibile pensare che la generazione e la processione dello Spirito siano due delle reciproche donazioni intradivine, quelle due che la rivelazione ci ha consegnato, senza tuttavia escludere che ce ne possono essere anche altre. Tutti gli altri scambi d'amore, in quanto alla precisione concreta rivelata nella generazione e nella processione dello Spirito rimangono nel *mysterion*: a noi è dato sapere che Dio è amore e che sussiste nel reciproco scambio d'amore tra le divine persone; tuttavia, di questo mutuo donarsi, conosciamo soltanto due immagini concrete, ossia quelle che la tradizionale dottrina trinitaria chiama “processioni”.

* * *

Nel modello tradizionale di riflessione sistematica su generazione e processione dello Spirito era emerso un problema circa la piena reciprocità dei rapporti tra le divine persone. “Salendo sulle spalle dei giganti” del calibro di Bulgakov, Pannenberg e Greshake è stato possibile riflettere su temi come monarchia, causalità e reciprocità, sostenendo così la tesi di una possibilità di reinterpretazione della dottrina sulle processioni, che sempre si inserisce pienamente nel solco della Tradizione.

Ciò che abbiamo fatto emergere sono semplici spunti di riflessione che, però, pensiamo possano rendere maggiormente testimonianza – dal punto di vista teologico – del fatto che Dio è in sé donarsi e fare spazio.

Infine, dato il virtuoso circolo tra teologia e preghiera, auspichiamo che queste considerazioni possano farci meglio disporre nel dialogo con quel Dio-Amore di cui l'uomo è immagine e somiglianza.

Bibliografia:

- Brena Gian Luigi. *La teologia di Pannenberg: cristianesimo e modernità*. Casale Monferrato: Piemme, 1993.
- Bua Pasquale. *La kenosi dello Spirito Santo: un percorso nella teologia del Novecento*, Roma: Città Nuova, 2015.
- Bulgakov Sergej Nikolaevič, *L'orthodoxie: essai sur la doctrine de l'église*. Lausanne: L'Âge d'Homme, 1980.
- Bulgakov Sergej Nikolaevič. *L'Agnello di Dio: il mistero del Verbo Incarnato*. Roma: Città Nuova, 1990.
- Bulgakov Sergej Nikolaevič. *La luce senza tramonto*. Roma: Lipa, 2002.

- Bulgakov Sergej Nikolaevič. „Capitoli sulla trinitarietà”. W Coda Piero, *Sergej Bulgakov*, 69-171. Brescia: Morcelliana, 2003.
- Bulgakov Sergej Nikolaevič. *Il Paraclito*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2012.
- Campatelli Maria. „Nota introduttiva: Come collocare La luce senza tramonto nel percorso intellettuale di S. Bulgakov. Alcune note bio-bibliografiche”. W Bulgakov Sergej Nikolaevič, *La luce senza tramonto*, xii-lii. Roma: Lipa, 2002.
- Coda Piero. *Evento pasquale: trinità e storia. Genesi, significato e interpretazione di una prospettiva emergente nella teologia contemporanea. Verso un progetto di ontologia trinitaria*. Roma: Città Nuova, 1984.
- Coda Piero. „Per una ontologia trinitaria della carità. Una riflessione di carattere introduttivo”. *Lateranum*, nr 51 (1985): 60-77.
- Coda Piero. „Lo Spirito Santo nella pneumatologia come amore ipostatico”. *La Sapienza della Croce*, nr 2 (1987): 125-138.
- Coda Piero. *Sergej Bulgakov*. Brescia: Morcelliana, 2003.
- Cogoni Daniele. *Il mistero della Chiesa e il primato del vescovo di Roma nella prospettiva della teologia ortodossa della sobornost’ (analisi e valutazione)*. Vicenza: LIEF, 2005.
- Di Maio Andrea. *Il concetto di comunicazione: saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di „communicare” in Tommaso d’Aquino*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1998.
- Durand Emmanuel. *La périchorèse des personnes divines: immanence mutuelle, réciprocité et communion*. Paris: Cerf, 2005.
- Durand Emmanuel. „Perichoresis: A Key Concept for Balancing Trinitarian Theology”. W Giulio Maspero, Robert Józef Woźniak, *Rethinking Trinitarian theology: disputed questions and contemporary issues in Trinitarian theology*, 177-192. London-New York: T & T Clark International, 2012.
- Ferretti Giovanni, redakcja, *Temporalità ed escatologia*. Torino: Marietti, 1986.
- Galvin John P., Schüssler Fiorenza Francis, redakcja, *Systematic theology: Roman Catholic perspectives*. T. I. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- García Andrade Carlos Louis. *Dios es amor reciproco. El carácter co-originario de la unidad y de la pluralidad en Dios Trinidad. En diálogo con Tomás de Aquino, Ghislain Lafont, Gisbert Greshake y Hans Urs von Balthasar*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 2015.
- Greshake Gisbert. *La fede nel Dio Trinitario: una chiave per comprendere*. Brescia: Queriniana, 1999.
- Greshake Gisbert. *Il Dio Unitrino: teologia trinitaria*. Brescia: Queriniana, 2000.
- Kowalczyk Dariusz, „La grammatica dell’Amore intratrinitario: Io, Tu, Noi, Voi, Egli”. *Studia Bobolanum*, nr 4 (2015): 49-66.

- Ladaria Louis Ferrer. *La Trinità, mistero di comunione*. Milano: Edizioni Paoline, 2014.
- Leo Bakker i in. *La teologia di Piet Schoonenberg*. Brescia: Queriniana, 1973.
- Maspero Giulio, Woźniak Robert Józef, *Rethinking Trinitarian theology: disputed questions and contemporary issues in Trinitarian theology*. London-New York: T & T Clark International, 2012.
- Pacini Andrea. *Lo Spirito Santo nella Trinità: il Filioque nella prospettiva teologica di S. Bulgakov*. Roma: Città Nuova, 2004.
- Pannenberg i in. *Rivelazione come storia*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1965.
- Pannenberg Wolfhart. „Il Dio della speranza”. W Wolfhart Pannenberg, *Questioni fondamentali di teologia sistematica: raccolta di scritti*, 431-444. Brescia: Queriniana, 1965.
- Pannenberg Wolfhart. „Tesi dogmatiche sulla dottrina della rivelazione”. W Wolfhart Pannenberg i in., *Rivelazione come storia*, 161-195. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1965.
- Pannenberg Wolfhart. *Questioni fondamentali di teologia sistematica: raccolta di scritti*. Brescia: Queriniana, 1965.
- Pannenberg Wolfhart. „Corrispondenza Pannenberg-Berkhof sulla cristologia”. W Leo Bakker i in., *La teologia di Piet Schoonenberg*, 199-202. Brescia: Queriniana, 1973.
- Pannenberg Wolfhart. *Cristologia: lineamenti fondamentali*. Brescia: Morcelliana, 1974.
- Pannenberg Wolfhart. *Teologia sistematica*. T. I. Brescia: Queriniana, 1990.
- Pannenberg Wolfhart. *L'idea di Dio e il rinnovamento della metafisica*. Napoli: Bibliopolis, 1991.
- Rahner Karl. *La Trinità*. Brescia: Queriniana, 1998.
- Riccardo di San Vittore. *La Trinità*. Roma: Città Nuova, 1990.
- Sequeri Pierangelo. „Escatologia e storia nella teologia di Wolfhart Pannenberg”. W Ferretti Giovanni, redakcja, *Temporalità ed escatologia*, 121-151. Torino: Marietti, 1986.
- Tommaso d'Aquino. *La Somma teologica*. T. III. Firenze : Edizioni Studio Domenicano, 1978 (edizione italiano-latino).
- Yamamoto Ken. „Réciprocité et asymétrie. Une nouvelle typologie de deux modèles de la théologie trinitaire”, *Nouvelle Revue Théologique*, nr 132 (2010): 217-236.

The Doctrine of Procession and Reciprocity in a dialogue between S. Bulgakov, W. Pannenberg and G. Greshake

SUMMARY

In the difficult question of reconciling unity and plurality in God, the doctrine of procession has a fundamental role: by giving birth to the Son and the procession of the Spirit, it is possible to think of three persons without losing sight of the unity of the being. In the *Summa Theologie*, in which a systematic lecture on processions reaches its final grasp, the birth of the Son and the procession of the Spirit take a causal role. St Thomas proposes a resultant understanding (a domino effect phenomenon) in which four relationships are derived from two processions, and three of them are subsistent: Father, Son, and Spirit. What is missing in this model is reciprocity. If the relations between the Divine Persons were completely mutual, we could not have only 4 relationships. Bulgakov, Pannenberg and Greshake criticize the causal understanding of processions. In the light of their writings, it will be possible to outline a way of reinterpreting the doctrine of the birth of the Son and the origin of the Spirit in order to better understand this reciprocity present in Biblical data. Circling around the three centers of reflection – monarchy, causality and reciprocity – the Author takes the thought of the Orthodox theologian Bulgakov, Protestant Pannenberg and Catholic Greshake to suggest his own proposals on the procession of the Divine Persons and the reciprocity of their relations.