INTRODUZIONE

a. Oggetto materiale

L'oggetto materiale di tale ricerca è il tema del *noi* ecclesiale, la sua acquisizione e il suo sviluppo nell'uomo secondo il pensiero di Sergej Bulgakov: un tema antropologico ma con forti implicazioni liturgico-sacramentali ed ecclesiologiche. A interessare la ricerca è, nel pensiero dell'autore, l'*io* dell'uomo che viene a morire risorgendo nel *noi* ecclesiale: l'*io-noità*. Nella nuova ipostasi acquisita la particolarità del singolo non viene a perdersi ma ad assumere un nuovo significato in una relazionalità dischiusa e agapica. L'*io-noità*, donata per grazia, è il frutto dell'inserimento della vita dell'uomo nella vita del Figlio di Dio, che offrendo se stesso in sacrificio e vivendo tutta la *kenosi* fino alla morte abita la tomba con un corpo mortale ma anche con la vita divina, e per mezzo di questa risignifica la morte. L'uomo che da quel momento attraversa questa soglia non trova più solo la morte ma il volto del Figlio, e quindi del Padre. L'unica realtà del battesimo e del sigillo rende partecipi di questa nuova possibilità aprendo a una vita che nutrita dalla comunione divina, agapica, è resa capace di vivere la comunione tra gli uomini e anela ad essa (cf. Eb 2,16-17; Gv 17).

Il tema battesimale, più che ampiamente dibattuto anche nella riflessione della teologia orientale e russa in particolare, vuole essere qui arricchito delle specificità di Bulgakov, una teo-logica trinitaria del dono che è tesa a vivere il «come in cielo così in terra» verso il suo compimento, un uomo colmo di gratitudine nella reciprocità con Dio e capace di suscitare a sua volta nell'altro uno spirito eucaristico (una reciprocità non chiusa in se stessa ma aperta al terzo e capace di ri-accadere ogni volta quale nuovo evento).

b. Oggetto formale

L'oggetto formale di tale lavoro di ricerca dottorale è costituito dalla sofologia di S. Bulgakov, ambito in cui verrà a essere letta la specificità dell'autore sul tema del *noi*, meglio compreso come *io-noità*, la cui verità più autentica per l'autore è quella del *noi* ecclesiale. Altri autori, come I. Zizioulas, hanno parlato espressamente di ipostasi ecclesiale. Essa non appartiene al nostro autore che piuttosto si esprime le dinamiche relazionali attraverso le categorie personologiche (*io-tu-noi*). In questo lavoro di ricerca si ritiene e si intende verificare che l'e-

lemento del *noi* possa esprimere e condensare ciò che Bulgakov esprime sull'uomo innestato in Cristo. La tensione escatologica interna all'ultimo libro della sua trilogia maggiore, *Nevesta Agntsa* [La Sposa dell'Agnello], se da una parte ha al centro l'unitotalità cosmica della Sofia creaturale, continuamente esprime e sottintende un soggetto-uomo preso non nella sua individualità solipsistica ma in una relazionalità «*sobornica*» (cattolica) che vive di questo essere relativo *ad aliud*. Se questo non fosse vero non sarebbe possibile comprendere la grande rilevanza dei temi della libertà, della profezia, delle concretizzazioni sociali, così come occorrerebbe non dar peso al filo logico del susseguirsi dei capitoli nel testo: creazione, libertà, chiesa, storia, escatologia.

Il tema del *noi* ecclesiale verrà quindi sondato attraverso la lente di quella «particolare disciplina per la conoscenza di Dio e del mondo» che, nel mondo orientale, ha le sue radici in V. Solov'ëv e i suoi eminenti sviluppi in S.N. Bulgakov e in P. Florenskij. Un esempio occidentale di applicazione di tale pensiero è riscontrabile ad es. in L. Bouyer, ma tali tentativi di «occidentalizzare» la dottrina della sofologia sono sempre stati criticati dal mondo ortodosso, come da O. Clément. In quest'ottica la realizzazione nella vita creata della vita divina mediante la diade sofianica del Verbo e dello Spirito Santo viene indagata allo scopo di delineare non solo i fondamenti ma l'effettivo snodarsi della vita comunitaria nell'uomo illuminato dalla novità del battesimo e che si decide per la vita secondo il *noi* ecclesiale anziché secondo il βίος, una vita ormai affidata alla morte. La sofologia dice l'autorivelazione *ad intra* e *ad extra* di Dio, le coordinate e le conseguenze dell'essere *secundum relativum* delle Persone divine: se tutto è in terra così come lo è nel cielo la persona monoipostatica è illuminata dalla grazia per vivere il suo proprio essere *secundum relativum*, che ne rivela bellezza e responsabilità.

La scelta di questo specifico autore nasce anzitutto dall'intenzione di approfondire ulteriormente il lavoro svolto su S.N. Bulgakov in occasione della tesi di licenza, e dal desiderio di indagarne maggiormente le sue fonti e le ripercussioni antropologiche di un tale lavoro. La precedente ricerca ha indagato la trinitarietà della creazione, evidenziandone la *dynamis* sofianica interiore, quella attuale sposta il suo fuoco sul sacerdote del creato, il portatore dell'*imago Dei* e che per i meriti del Dio-Uomo è capace di vivere la relazione al modo del cielo. La sua specificità è la reinterpretazione del concetto di οὐία e della sua relazione con l'ipostasi, da questa rinnovata ermeneutica nasce la sofologia che «è una dottrina dell'autorivelazione della Santa Trinità, e soltanto in un secondo tempo una dottrina della Sua rivelazione nel creato».¹ Cinque anni prima di *La Sposa dell'Agnello*, nel suo testo *La Sagesse de Dieu*² l'autore definisce la sofologia come

¹ S.N. BULGAKOV, *La Sposa dell'Agnello. La creazione, l'uomo, la Chiesa e la storia*, EDB, Bologna 1991, 52, in P. CODA, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998, 104.

² S.N. BULGAKOV, *La Sagesse de Dieu. Résumé de sophiologie*, L'Âge d'Homme, Lausanne 1983. Traduzione dal testo inedito russo di Constantin Andronikof.

«una *weltanschauung*, una visione cristiana del mondo, una concezione teologica o, se si vuole, dogmatica, che caratterizza una tendenza (per nulla prevalente) dell'Ortodossia».

Il punto di vista della sofiologia definisce una interpretazione particolare dell'insieme dei dogmi e delle dottrine, da quelli riguardanti la Santa Trinità e l'Incarnazione fino alle questioni attuali del cristianesimo.³

Nel suo percorso individua nella sofiologia e nella teantropia⁴ – quale suo tema essenziale – il nucleo di comprensione dei dogmi fondamentali del cristianesimo. In ultima analisi essa è «il punto di convergenza di tutti i problemi dogmatici e pratici della teologia contemporanea».⁵

c. Obiettivo

Lo scopo di questa ricerca di dottorato si snoda su due livelli: in prima istanza, nell'ambito dell'antropologia teologica e dell'antropologia sacramentale, si intende ricercare e lasciar emergere nell'autore i tratti caratteristici dell'oggetto materiale: il *noi* ecclesiale in S.N. Bulgakov. Il tema viene così a essere osservato e studiato in quanto coinvolto nella progressiva sofianizzazione del mondo – realtà divina e realtà creata continuamente interpolate e dialoganti secondo i ritmi trinitari trasmessi al mondo e all'uomo dalla diade sofianica Verbo-Spirito: sono le note dell'oggetto formale. La realtà della croce guida ed elargisce significato a tutto il pensiero dell'autore; pertanto la teo-logica sottesa è quella dell'*agápe* e del dono. L'assioma scritturistico bulgakoviano di partenza – «Dio è amore» – individua nell'uni-dualità sofianica la trasmissione dell'amore divino: quella originaria essenza che è l'amore apre tra l'amante e l'amato una naturale apertura al terzo che è l'altro in quanto altro – l'altro di Dio – donandogli la sua stessa capacità donante. Sul piano liturgico-sacramentale il dono stesso dell'Eucaristia – dono di amore per eccellenza – trova in se stesso e nella realtà che convoca il perno della relazionalità agapica dell'uomo morto al peccato e vivente in Cristo. La creazione, la rivelazione, il permanere dell'essere creato da parte di Dio e la

³ *Ivi*, 13.

⁴ La teantropia sarà trattata nei capitoli seguenti. Nella speculazione teologica di Bulgakov è la tematica che si sviluppa dall'unione del mondo creato con quello divino tramite la Sofia divina, «il cielo si piega verso la terra, il mondo non esiste in se stesso, ma in Dio» (cf. *ivi*, 15). Due elementi portanti della teantropia come dichiarato in questo suo testo sono l'Incarnazione, e sulla Pentecoste, «la discesa e la presenza sul mondo dello Spirito Santo e la sua relazione con l'Incarnazione. La sofiologia evidenzia questa relazione, e così la forza della Pentecoste, nell'unica Teantropia». Il mondo è definito come «la Teantropia in divenire, la Sapienza di Dio nella via della manifestazione» (*ivi*, 16).

⁵ *Ivi*, 17.

pienezza escatologica vengono letti in una perfetta unità non solo nella Provvidenza divina ma anche nel loro fondamento interno. Gli ambiti sacramentale e liturgico, accennati fin dalla esplicitazione dell'oggetto materiale, vengono così a essere interessati non come campi ulteriori di indagine speculativa – correndo il rischio di perdere la specificità del tema – ma quali luoghi teologici propriamente detti per una esaustiva ermeneutica del pensiero dell'autore. In particolare si cercherà di mettere in rilievo il movimento liturgico interno e sotteso a tutta la trattazione, ciò eviterà a mio avviso di traviare il suo contenuto in una concettualizzazione eccessivamente formale. Essa da una parte diviene la traduzione occidentale di un pensiero orientale e russo in particolare che segue movimenti propri e non sempre vicini a noi, ma dall'altra forzerebbe oltre modo le categorie dell'autore in uno sforzo concettuale che in fondo non renderebbe ragione del suo contributo.

Il secondo livello dell'obiettivo della ricerca è dato – conseguentemente all'assioma sopra citato – dal tentativo di operare, nell'orizzonte di un'ontologia relazionale, un'analisi di quella specificità (in Bulgakov) che si trova a vivere l'uomo immerso mediante il battesimo nella vita di Cristo e nella vita ecclesiale, anche in relazione a chi tale dono non l'ha ricevuto. Dato il tipo di pensiero dogmatico, le categorie e le dinamiche personologiche si dimostrano essere le più indicate per sondare questa particolare speculazione teologica. L'unità di Dio nella Trinità delle Persone divine, l'unità tra cielo e terra di cui la Sapienza divina (Sofia) è perfetta espressione ed elemento realizzante, la dimensione rivelativa così centrale, sono tutti elementi che radicano nel dialogo un principio ermeneutico fondamentale. La scelta poi di un preciso orizzonte di lettura del dato, sempre fondamentale, appare qui come imprescindibile di fronte a un autore che per il suo particolare alveo di appartenenza si presta facilmente a indebite letture o a una eccessiva «occidentalizzazione» che finirebbe col traviarne l'intento originario. L'elemento dogmatico di sintesi, la sua sofiologia, è indubbiamente dialettico nella sua valenza più relazionale possibile. Ora, al fine di centrare questa esigenza, verrà fatta menzione in particolare a una tra le tante ontologie relazionali, vale a dire l'ontologia trinitaria, a motivo soprattutto della nutrita letteratura dedicata all'autore già presente al suo interno. Questo studio non è collocato all'interno di una precisa scuola, così come non è possibile parlare di un'unica ontologia trinitaria;⁶ piuttosto si troverà in questo testo un continuo dialogo a partire da alcune provocazioni. Lo stesso termine, ricondotto da molti a K. Hemmerle e al suo *Thezen zu einer trinitarischen Ontologie*, ha in realtà un'origine anteriore in autori come T. Haecker,⁷ ma anche in H.E. Hengstemberg, W. Moock, C. Kaliba e J.E. Davey.⁸ K. Hemmerle ha avuto il merito di proporre una linea connotata da

⁶ L. ŽAK, *Unità di Dio – Quaestio princeps dell'ontologia trinitaria*, in *Path 2* (2012), 439.

⁷ T. HAECKER, *Schöpfer und Schöpfung*, Hegner, Leipzig 1934.

⁸ J. DAVEY, *Lines of Approach to a Trinitarian Ontology*, in *The Hibbert Journal* 55 (1956), 223-232.

un suo immediato utilizzo, diventando capostipite di una corrente che ha avuto poi i suoi sviluppi in P. Foresi, G. Zanghì, P. Coda, M. Mantovani e molti altri, in una comune ispirazione legata al desiderio di un rinnovamento della metafisica. Altre proposte di tali ontologie relazionali che hanno cercato nel mistero trinitario la chiave ermeneutica fondamentale hanno tracciato il percorso di una ontologia capace di rileggere i grandi autori del passato. Questo lavoro ha interessato, come scrive L. Žak, i testi dei

Padri della Chiesa come Gregorio Nazianzeno e Agostino fino a Bonaventura e Lutero, da A. Rosmini e V. Gioberti fino a P.A. Florenskij, S.N. Bulgakov e L.P. Karsavin, da E. Stein e K. Rahner fino a H.U. von Balthasar, I. Zizioulas e altri ancora.⁹

Il punto caratterizzante è il nesso tra il dogma della Trinità e l'ontologia che ne deriva, la mutua relazione che caratterizza le due parti e conseguentemente la loro reciproca determinazione. Žak colloca la proposta di Bulgakov fra i tre principali modelli di ontologia relazionale informati dal dogma trinitario: accanto a quello di Hemmerle e a quello di Rielo, occupa un posto importante l'alveo della filosofia e della teologia russa tra '800 e '900.

Se è vero che la teologia e la filosofia russe della fine dell'800 e dell'inizio del '900 dimostrano grande interesse per il tema trinitario, soltanto pochi tra i teologi ortodossi e i filosofi russi hanno messo il dogma trinitario al centro della loro ricerca e del loro pensiero in modo così radicale e conseguente come lo si può invece vedere nei fautori del pensiero ontologico-trinitario. Si tratta in particolare di P.A. Florenskij, S.N. Bulgakov e L.P. Karsavin. Tutti e tre iscrivono le loro riflessioni e intuizioni trinitarie nella cornice ecclesiale della fede ortodossa, tuttavia scelgono percorsi di cammino nuovi, distanziandosi dallo stile e dall'impostazione degli autorevoli manuali dell'epoca – nei quali non mancavano certo lunghi trattati *De Deo Uno et Trino* – e confrontandosi creativamente con la filosofia di V.S. Solov'ev, l'idealismo e, soprattutto, con l'ultimo Schelling.¹⁰

Esiste dunque una specificità da indagare nell'orizzonte dell'ontologia relazionale per quanto riguarda Bulgakov, la relazionalità e la socialità dell'io-noità che matura dal battesimo è informata dal ritmo trinitario, che alla luce dell'*agape* e della *kenosi* arriva a compiere di significato anche ciò che alla comprensione creaturale appare più infimo: il limite e il male. Non solo, dunque, la realtà espressa in positivo della dimensione comunione dell'*io* viene a essere rappresentata e chiarificata, ma persino i suoi risvolti negativi giungono a essere illuminati. Dall'unità di Dio, all'unità tra increato e creato, all'unità tra Dio e uomo nella Persona del Cristo, fino all'unità dell'intera umanità nel singolo uomo nella sua espressione ipostatica mono-unitaria.

⁹ ŽAK, *Unità di Dio*, 440.

¹⁰ *Ivi*, 448.

d. Metodo e struttura

La ricerca sarà condotta attraverso un approccio mirato direttamente ai testi dell'autore. Si tratterà di sondare il cammino percorso da Bulgakov e di rileggere il suo punto di arrivo anche attraverso la vasta letteratura a lui riferita. Tutto questo sarà esaminato alla luce di un'ontologia relazionale, in tale orizzonte di comprensione cercheremo di far emergere come l'autore concepisce l'acquisizione da parte dell'uomo dell'io-noità e come questa si snoda e rimodella la sua vita.

Per raggiungere lo scopo prefissato il lavoro di ricerca viene strutturato essenzialmente in tre capitoli. Tenuto conto dell'ambito di provenienza dell'autore, considerato che il tema trattato appartiene all'ambito dell'antropologia teologica, dell'ecclesiologia, della sacramentaria e anche della teologia liturgica, i capitoli si muoveranno tra di essi in un reciproco dialogo per permettere, senza confusione, una chiarificazione lucida del suo procedere. L'introduzione comprende quale punto irrinunciabile lo *status quaestionis* della ricerca, comprendente anch'esso molteplici elementi. Anzitutto una ricognizione sulla ricerca svolta finora sull'autore, molto ampia e disseminata e che richiede pertanto una presentazione adeguata per un inserimento serio di questo lavoro. A complemento di questa prima parte, una panoramica su quella che è la critica rivolta a Bulgakov, dalle questioni classiche a sottolineature più contemporanee. Infine questo *Step Zero* si completerà con i dati della ricerca nell'ambito dell'ontologia relazionale, presentando anche istanze che non direttamente riguardano Bulgakov ma che in quanto parte di questo orizzonte ermeneutico possono aiutarne la lettura.

Il primo capitolo è dedicato a una contestualizzazione del tema nell'autore, in tale ottica saranno affrontate *in primis* tutte le questioni introduttive inerenti alla ricerca, vale a dire l'utilizzo del termine «persona» in Bulgakov: il significato nel contesto teologico, in Bulgakov stesso e infine quale applicazione del concetto negli scritti. Successivamente verranno evidenziate le basi del sistema sofologico di Bulgakov aprendo, in conclusione, all'oggetto vero e proprio, il «noi ecclesiale» e la sottesa teo-logica della croce così centrale per lui. Si tratta di un capitolo fondativo per tracciare la cornice ermeneutica dei successivi contenuti trattati.

Nel secondo capitolo, avendo definito l'impianto teoretico, la lente della ricerca si sposterà sul soggetto uomo che per essere introdotto al noi deve aver, come condizione di possibilità, vissuto l'incontro con Dio, un incontro dove entrano in gioco due libertà: quella divina e quella umana. Il tema del sinergismo tra Dio e l'uomo attraverserà tutto questo capitolo, mediante una lettura del valore teologico della libertà, qualità essenziale fortemente interessata dal passaggio battesimale. La libertà sul piano creaturale, passata quindi dal dinamismo *kenotico* del divenire, porta in sé le coordinate delle Persone divine e nell'incontro col nulla sperimenta il limite e il male, quali possibilità di risposta nel gioco del sinergismo teandrico.

Il terzo e ultimo capitolo tratterà dell'acquisizione del *noi* ecclesiale da parte dell'uomo. L'uomo prende coscienza di sé, incontra Dio e nel volto di Dio scopre che il proprio volto è un volto plurale: l'identità dell'*io* è il *noi*, l'*io*-noità. La sofologia di Bulgakov viene ora a essere indagata nella direzione dello sviluppo di questa nuova ipostasi. La prima parte del capitolo sarà dedicata a due categorie centrali nella teologia russa del tempo, quella di *sobornost'* (mutuata da A. Chomjakov) e quella di *vseyedinstvo* (unitotalità) recepita da V. Solov'ëv. Entrambe risulteranno illuminanti circa la comprensione della *io*-noità concepita da Bulgakov, il quale utilizza primariamente l'espressione di omni-umanità (o pan-umanità) che assume i tratti di una certa *čerkovnost'* (ecclesialità) caratterizzata dall'unità di tutto in tutti. L'altra parte di questo capitolo guarda all'ambito liturgico-sacramentale come *locus* teologico. Dopo una prima ricognizione sull'importanza di questo particolare *locus* nel pensiero di Bulgakov, a partire dalla visione di Chiesa come onnisacramento ricapitolante ci interesserà analizzare i passaggi che si stagliano nel cammino dall'*io* al *noi* e la ricomprensione del cammino storico dell'uomo secondo quel movimento liturgico proprio del libro dell'Apocalisse che anima *Nevesta Agntsa*. L'ultima parte, forte di tutto il cammino svolto a partire dalle categorie di sinergismo, di libertà e di *noi* ecclesiale, sarà dedicata alla maturità di tale soggetto plurale compreso quale termine *ad quem*. Nella teo-logica della sofologia bulgakoviana verrà rintracciato un ritmo che in filigrana muove tutto il suo impianto nel parlare della vita del soggetto *noi*. Nuovamente la divina liturgia tornerà a essere lo sfondo ermeneutico, recuperando tutto il valore di una circolarità tra *lex orandi* e *lex credenti*.

È fondamentale precisare che l'ontologia relazionale in questa ricerca non occupa unicamente un ruolo legato alla sintesi, ma è l'orizzonte della ricerca nel quale il pensiero di Bulgakov viene a essere specchiato e interpretato. Anche in questo, consiste la novità che vuole essere evidenziata in questa tesi, non per l'approccio in sé all'autore, ma per l'oggetto materiale indagato: l'a-priori del *noi* nell'uomo espressione della sua profonda interconnessione che è espressione in terra della realtà del cielo. I testi di riferimento sono dati dalla cosiddetta trilogia maggiore (*Agnet's Bojii*, *Utešitel'*, *Nevesta Agntsa*) colta sotto la luce dei concetti di *sobornost'* e di *unitotalità*. L'opera cristologica, *Agnet's Bojii*, permetterà di evidenziare in Bulgakov la sua lettura del ministero di Cristo, tema essenziale per poter sondare la realtà battesimale come immersione nella vita di Cristo stesso. *Utešitel'* occupa un posto centrale non solo nella trilogia ma nel pensiero dell'autore stesso: lo Spirito Santo, l'elemento femminile della diade sofianica è l'attuatore di un contenuto eterno presente nel Verbo. La dinamica attuativa del *noi* ecclesiale nell'uomo ne porta impressi i caratteri distintivi: il sigillo del battesimo realizza la morte in Cristo dell'ipostasi biologica, dell'individuo, e sviluppa la vita come persona in relazione. Il testo ecclesiologico, *Nevesta Agntsa*, risulta fondamentale oltre che per il tema trattato e per il fatto di costituire il frutto maturo della riflessione di Bulgakov sulla teantropia, anche perché si occupa della realizzazione storica e escatologica della Divinumanità

nell'uomo. Di questo testo saranno fondamentali le parti relative al sinergismo tra Dio e l'uomo e alla relazione che intercorre tra la persona, il *noi* in cui è inscrito e il processo storico.

e. *Status quaestionis* della ricerca

La ricerca su Bulgakov

a. Percorso e fonti

In questo lavoro di ricerca non viene dedicata una parte introduttiva a un affondo particolare circa la formazione di padre Sergej, essa appare come superflua di fronte alla vastità dei testi e degli articoli presenti e consultabili. Piuttosto in questa prima parte di contestualizzazione della ricerca stessa, ritengo opportuno fare dei rimandi ponderati rispetto ad alcune istanze. Anzitutto possiamo prendere in esame le principali ripartizioni dei periodi della vita del teologo di Livny, partendo da presupposti differenti che aiutano a inquadrare l'evoluzione nel pensiero del nostro autore. P.C. Bori, curatore tra le altre cose dell'introduzione all'edizione italiana de *Il Paraclito*, propone una ripartizione in tre periodi: il tempo del marxismo legale,¹¹ quello idealista¹² e infine il periodo del rientro nell'ortodossia.¹³ Un grande classico è l'articolo del discepolo L. Zander che ripercorre i passi del maestro tenendo particolare nota dei suoi spostamenti e di

¹¹ Un lasso di tempo compreso tra il 1894 e il 1901 in cui un nutrito gruppo di intellettuali si muoveva tra ricerca e politica, oltre a Bulgakov ne facevano parte P. Struve, M. Baranovskij, N. Berdjaev e S. Frank. Un elemento sicuramente comune a tutti questi autori è stata la disillusione di fronte alle istanze del marxismo, infatti ognuno di loro ha seguito un'evoluzione verso altri fronti del pensiero.

¹² Si tenga conto per questo periodo dei saggi accomunati da un bisogno di fondatezza scientifica nel marxismo, quali *Kapitalizm i zemlëdelie* (Capitalismo e agricoltura), ma anche *I problemi fondamentali della Teoria del Progresso* (in *Problemi dell'Idealismo* del 1902), o ne *Il dramma interiore di Herzen* (fortemente citato in *Dal marxismo all'idealismo* del 1903). In questo periodo Bulgakov muove in direzione dell'idealismo metafisico di Solov'ëv alla ricerca di opportuni orientamenti filosofici e politici (cf. *Il contributo della filosofia di V. Solov'ëv alla coscienza contemporanea*, in *Voprosy filosofii i psichologii* 66 [1903], 51-60 e 67, 125-166).

¹³ Cf. P.C. BORI, *Introduzione a S.N. BULGAKOV, Il prezzo del progresso*, a cura di P.C. Bori, Marietti, Casale Monferrato 1984, VII-LXII. Certamente rimane sempre un'importante introduzione di riferimento a padre Sergej. Sul rientro nell'ortodossia si tenga conto che esso avviene in modo definitivo nel 1908 dopo una lunga preparazione dal punto di vista intellettuale, una maturazione che lo ha accompagnato a questo momento e che possiamo ritrovare nello scritto del 1917 *Svet nevečernij*, trad. it. in S.N. BULGAKOV, *La luce senza tramonto*, a cura di M. Campatelli, Lipa Edizioni, Roma 2002.

dove ha risieduto nel suo lavoro.¹⁴ Di carattere stavolta tematico è la ripartizione di V. Zen'kovskij, che tiene al centro la sofiologia – cardine nel pensiero del nostro autore – e ne tratteggia l'evoluzione per cui individua un primo periodo legato alla permanenza in Russia e ai primi tempi dell'emigrazione e un secondo tendenzialmente parigino. Nel primo Bulgakov da lui colto vede una maggiore continuità con i Padri e la Sofia meglio si presta con una realtà creata che media le idee eterne di Dio nel mondo; con la trilogia maggiore, già a partire da *L'Agnello di Dio*, diventa centrale la forma increata della Sofia, dalle quali prende le distanze Zen'kovskij. C. Andronikov, curatore di svariate traduzioni, in particolare la *Prefazione in Bibliographie des oeuvres de Serge Boulgakov*,¹⁵ segue invece maggiormente l'evoluzione intellettuale dialogando con la narrazione della personale vicenda spirituale di padre Sergej. A partire dall'idea di Sofia muove anche il profilo intellettuale e storico tracciato da G. Lingua,¹⁶ in cui la sofiologia è colta come chiamata e come vero snodo nel passaggio dal marxismo fino all'ultimo Bulgakov. Dieci anni prima, P. Coda nell'*Introduzione* all'edizione italiana de *L'Agnello di Dio*¹⁷ analizzava la vicenda intellettuale del nostro autore ponendo l'accento sull'innovazione del metodo impiegato, cosa che ritroviamo anche nella pubblicazione su Bulgakov edita da Morcelliana¹⁸ e in particolare nei primi tre capitoli di *L'altro di Dio*.¹⁹ Sicuramente nei diversi snodi teoretici attraversati dall'autore sono molteplici gli elementi recuperati e/o riletti in una chiave rinnovata che sono poi approdati anche alla maturità del suo pensiero. In fondo tutta la dimensione sociale-economica ha un suo corrispettivo teologico nell'idea di uomo e di Chiesa che poi svilupperà, unitamente al concetto di *sobornost'* (indicativamente traducibile come collegialità, ma vedremo poi le difficoltà legate a questo termine) e a quello di *vsejedinstvo* (unitotalità) di Solov'ëv, che costituisce una chiave fondamentale nel concepire l'unità tanto sul piano filosofico quanto su quello teologico. L'idea stesa di Sapienza di Dio viene mutuata da Solov'ëv ma reinterpretata poi in una chiave assolutamente originale.

Occorre precisare che l'elemento storico, nel senso di una contestualizzazione tra vita e pensiero, viene applicato in questa ricerca in particolare per quanto riguarda l'area di pensiero, la cultura religiosa russa nei suoi differenti filoni.

¹⁴ L. ZANDER, *Le Père Serge Bulgakov*, in *Irénikon* 19 (1946), 168-185, è essenzialmente un tributo in memoria del maestro con una presentazione a caratteri generali della sua figura. Cf. anche C.L. ALTISSIMO, *L'uomo Sergej N. Bulgakov. Un profilo biografico*, in *Studia Patavina* 52 (2005), 717-723.

¹⁵ K. NAUMOV, *Bibliographie des oeuvres de Serge Boulgakov*, Institut d'études slaves, Paris 1984, 7-41.

¹⁶ G. LINGUA, *Kenosis di Dio e santità della materia. La sofiologia di Sergej N. Bulgakov*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000, 13-61.

¹⁷ S.N. BULGAKOV, *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato*, Città Nuova, Roma 1990, 11-35.

¹⁸ P. CODA, *Sergej Bulgakov*, Morcelliana, Brescia 2003.

¹⁹ ID., *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998.

Volendo qui indagare il pensiero sulla persona partecipe della realtà del *noi*, oltre che in Bulgakov stesso è parso importante comprendere quali corde toccasse tutto questo in quella particolare area e in quel dato tempo del pensiero umano. Per questo motivo sarà dedicata una sezione, seppure contenuta, ad alcune diatribe storico-teologiche i cui echi e risvolti risultano visibili anche al tempo in cui scrive padre Sergej. Non si è trattato soltanto di prendere un elemento quale quello della *sobornost'*, tipica del pensiero degli slavofili, in quanto impiegata dal nostro autore, ma di affacciarsi in quello che era il vissuto di queste persone, alla luce della propria storia, nell'utilizzare questo termine e nel trovarcisi di fronte.

Dal punto di vista degli elementi teologici sicuramente è possibile fare alcune sottolineature particolari, ad esempio in merito al *Logos* quale chiave di lettura del mondo, un tema di derivazione patristica (in particolare in Massimo il Confessore), in forte dialogo con la dottrina dei nomi divini di Dionigi l'Areopagita. Sempre nell'ambito della patristica²⁰ non è possibile non menzionare il fortissimo dialogo di Bulgakov con Agostino, che viene ripreso, riletto, applicato e anche contestato. Segnalo su questo una tesi dottorale sugli influssi del *De Trinitate* nel pensiero di Bulgakov.²¹ Il pensiero di Agostino diventa fondamentale in Bulgakov anche in dialogo con Platone circa il rapporto tra l'essere e il non-essere in funzione di una risemantizzazione di quest'ultimo.²² Tenuta presente la centralità della cristologia nel suo pensiero, in particolare attraverso il dogma calcedonese, un suo elemento portante è da ravvisarsi – come emerge chiaramente da *L'Agnello di Dio* – negli insegnamenti di Leonzio di Bisanzio (VI sec.) sulla dottrina dell'in-ipostatizzazione del Verbo e sulla teantropia. La sofiologia in particolare, forma della manifestazione della sostanza divina (questione chiarita più avanti nel testo), chiama in causa la dottrina di G. Palamas sulle energie divine, da cui Bulgakov riprende molti elementi. Non è certo strano se teniamo conto che il cuore del suo problema è la relazione Dio-mondo dove si pretende di mettere in dialogo l'Assoluto con l'assolutamente relativo. Dio nella sua assolutezza è inconoscibile dalla realtà creata, quindi in un certo qual senso «non esiste» (altro modo per indicare il *Deus absconditus*);²³ ciò che si conosce è l'energia divina che si rivela, che è manifestazione dell'*ousia* inconoscibile. La dottrina della Sofia è in fondo l'approfondimento (e non la mera ripresa) di questa impostazione.

Influente su autori come il nostro è stato il contributo del metropolita di Mosca Filarete (1782-1867). P. Evdokimov ha messo sinteticamente in luce gli

²⁰ Per un quadro completo sulle fonti patristiche cf. la tesi dottorale di G. STERZPU-TOWSKI, *Le fonti patristiche del pensiero dogmatico di Sergej N. Bulgakov*, Pontificia Università San Tommaso d'Aquino, Roma 2001.

²¹ Y. BLAZYNA, *La teologia trinitaria di S. Bulgakov in dialogo con il De Trinitate di Sant'Agostino*, PUL, Roma 2016.

²² Cf. BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, 180; ma anche, per un excursus sulle tappe nella comprensione del non-essere, P. CODA, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, 567-573.

²³ Cf. BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, 177.

aspetti principali del suo apporto,²⁴ «custode fedele della Tradizione egli riempì tutto il secolo XIX» attraverso una predicazione fortemente incentrata sull'Amore divino. L'essenza della Chiesa era per lui «la comunione divinizzante fra Dio e l'uomo», un uomo la cui struttura stessa è di carattere ecclesiale (in riferimento alla *sobornost'* di Chomjakov) e la Chiesa si configura come una «eterna Pentecoste». La sua cristologia è informata dal mistero della croce, è infatti famosa la sua predica fatta nel venerdì della settimana di passione:

Così Dio ha amato il mondo: l'Amore del Padre che crocifigge, l'Amore del Figlio che viene crocifisso, l'Amore dello Spirito Santo che trionfa per la potenza invincibile della croce. [...] La Croce formata dall'odio dei giudei e dalla violenza dei pagani non è che un'immagine terrestre e l'ombra della Croce celeste.

Certamente da Filarete Bulgakov riprende l'idea della Croce quale figura stessa dell'Amore eterno di Dio.

b. Un profondo panenteismo

Tantissimi scritti si possono trovare sulla teologia della creazione in Bulgakov, ma forse più opportuno ancora ai fini di questa ricerca è sottolineare uno degli elementi più caratterizzanti: la specificità del carattere assolutamente relativo della realtà creata, ivi inclusa quella umana che è di interesse in queste pagine. L'antinomia inclusa nel rapporto Dio-mondo, infatti, viene interpretata da Bulgakov attraverso la categoria di un'alterità – rispetto a Dio – che salvaguardi l'assoluta libertà di entrambe le parti: quella divina escludendo ogni tipo di necessità rispetto alla creazione, e quella creata nonostante sia creata, cioè capace di porre se stessa nonostante non sia fondata in se stessa. Ne *L'Agnello di Dio* usa un'espressione che tiene insieme alterità, libertà e origine divina, infatti afferma che «l'altro è l'altro di Dio, in quanto è incluso nelle viscere della vita divina».²⁵ Per questa ragione egli parla di pan-enteismo, vale a dire tutto in Dio e per Dio, diverso e opposto al panteismo, cioè al Tutto-Dio che equivale a senza Dio. Per Bulgakov fondamentalmente tutto è in Dio, tanto che la creazione è una qualche «ripetizione» di Dio, da non intendersi come un altro dio ma come una manifestazione creata della vita divina, che non coincide con l'essenza divina: per questo non è un panteismo.²⁶ Un classico sul tema del panenteismo di Bulgakov è lo

²⁴ Cf. P. EVDOKIMOV, *Cristo nel pensiero russo*, Città Nuova, Roma 1972, 56-60.

²⁵ BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, 176; cf. B. GALLAHER, *Antinomism, trinity and the challenge of Solov'ëvan pantheism in the theology of Sergij Bulgakov*, in *Studies in East European Thought* 3-4/64 (2012), 205-225.

²⁶ Sul concetto di ripetizione tornerò più avanti, effettivamente una sua mancata comprensione può ingenerare il dubbio di una visione panteista, come ad alcuni è sorto.

scritto di J. O'Donnell.²⁷ Sicuramente un testo interessante sulla sofiologia quale teologia della creazione in Bulgakov, è *Kenosis di Dio e santità della materia*²⁸ di G. Lingua che esplora la comprensione dell'autore di quell'«in principio» di Gen 1,1, unitamente alla dottrina delle idee divine.

c. Cristologia e valore della kenosi

Una cristologia fortemente trinitaria forma l'ossatura dell'impianto teologico di padre Sergej, una dimensione chiamata in causa dal profondo desiderio di rinnovare la metodologia dogmatica e approfondirne il dato stesso. Mentre sul piano puramente metodologico vediamo una formulazione piuttosto chiara nel saggio *Dogma i dogmatika*²⁹ dal punto di vista della gerarchia delle fonti, quale causa prima, potremmo dire, vi è senz'altro la necessità di entrare nel vivo del dogma calcedonese³⁰ e tentare di rendere ragione, in termini positivi-affermativi, di ciò che al tempo è stato reso attraverso quattro negazioni. La cristologia occupa così un posto centrale per la dottrina dell'unione delle due nature in Cristo, forma e misura della divinizzazione cui l'uomo è chiamato (così ne *L'Agnello di Dio*³¹ e *La Sposa dell'Agnello*), ma anche in ragione dell'evento della croce, rivelazione massima della vita trinitaria. Su questo aspetto in particolare hanno scritto P. Coda e L. Žak.³² B. Schultze, per molto tempo interprete d'eccezione del pensiero di

²⁷ Cf. J. O'DONNELL, *The trinitarian panentheism of S. Bulgakov*, in *Gregorianum* 76/1 (1995), 31-45; cf. anche A. LOUTH, *Theology of Creation in Orthodoxy*, in *International Journal of Orthodox Theology* 8/3 (2017), 51-76.

²⁸ LINGUA, *Kenosis di Dio e santità della materia*, tutto il capitolo quarto. Cf. anche L. ŽAK, *Visione di Dio e visione del mondo nella sofiologia di S. Bulgakov. Alcune riflessioni su «L'altro di Dio» di Piero Coda*, in *Nuova Umanità* 21/1 (1999), 129-155.

²⁹ S.N. BULGAKOV, *Dogma i dogmatika*, raccolta «Živoje pedanie. Pravoslavie v sovremenosti» (L'ortodossia nel mondo contemporaneo), in *Pravoslavnaja mysl* 3 (1937), 9-24.

³⁰ Cf. A. GATTO, *L'interpretazione del Dogma di Calcedonia nel Saggio L'Agnello di Dio: S. N. Bulgakov*, Edizioni Sant'Antonio, Padova 2018.

³¹ Per una ricognizione sulla figura Cristo in quest'opera cf. la tesi dottorale di F. SZCZĘCHORSKI, *Il Cristo nell'opera di S. N. Bulgakov «L'Agnello di Dio»*, Pontificia Università San Tommaso d'Aquino, Roma 1995.

³² Cf. P. CODA, *Cristologia della kenosi e della gloria. La sintesi «sofiologica» di S. Bulgakov*, in BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, 11-35. Cf. anche CODA, *L'altro di Dio*, 78-83; ID., *Trinità, sofiologia e cristologia in S. Bulgakov*, in *Lateranum* 49 (1993), 97-142; ID., *Un'introduzione storica e metodologica alla cristologia di Sergej Bulgakov*, in *Lateranum* 5 (1989), 435-469. Cf. L. ŽAK, *Kenosi di Cristo e mistero della Chiesa nella sofiologia di S.N. Bulgakov* (prima parte), in *Sapientia Cristiana* 20/2 (2005), 117-136 e 20/3 (2005), 233-253; ID., *Experientia crucis come luogo teologico. Fondamenti staurologici del pensiero di S.N. Bulgakov*, in *La Sapientia della Croce* 29/4 (2004), 421-445; ID., *La croce, fonte della teologia in Bulgakov*, in G. CICCHESI – P. CODA – L. ŽAK (a cura di), *Dio e il suo avvento. Luoghi momenti figure*, Città Nuova, Roma 2003, 283-313. Sempre sulla cristologia di padre Sergej cf. anche A. BUN-

Bulgakov, ne apprezzava il pensiero cristologico, considerandolo «degno di attenzione»,³³ in quanto si tratta dell'«unico teologo ortodosso contemporaneo che si metta a costruire l'edificio di una nuova cristologia, intenzionalmente originale e indipendente; [...] consapevole dell'importanza di questo compito nel campo della dogmatica».³⁴ Un ulteriore studio sul *kenoticismo* in Bulgakov è quello di P. Gavilyuk,³⁵ che contestualizza la visione dell'autore nel più ampio panorama del Cristo *kenotico* russo, includendo la critica sollevata dal metropolita Sergio e da V. Lossky. A partire dallo spunto della *kenosi* letta da Bulgakov, T. Longhitano ha scritto *Vita trinitaria e kenosi*,³⁶ un testo sulla *kenosi* quale forma *Christi* dell'esistenza cristiana. Per l'approfondimento del tema in particolare in relazione alla Terza Persona della Trinità, che è l'Ipostasi *kenotica* per eccellenza, nella relazione con la *kenosi* del Cristo, il testo di P. Bua³⁷ attraversa la portata dell'abbassamento dello Spirito Santo tanto nella vita trinitaria quanto nella vita economica attraverso i temi della creazione, dell'evento Cristo e della Chiesa.

d. L'antropologia

È di per sé l'ambito di maggior interesse in questa ricerca e di esso occorre dire anzitutto che la questione dell'uomo è in Bulgakov assolutamente centrale, non fosse altro perché prima ancora di essere oggetto di studio l'uomo è l'uomo Sergej Bulgakov che vive il dramma del suo tempo e cerca un superamento e una profondità maggiore nel mistero di Cristo. L'uomo terrestre viene compreso quale forma creata dell'Uomo celeste Cristo Gesù, suo Archetipo, perfettamente in linea con la sensibilità orientale legata al tema dell'immagine e della

NEN, *Actualité de la christologie du père Sergej Bulgakov*, in *Le Messager Orthodoxe* 1-2/98 (1985), 13-44.

³³ Cf. B. SCHULTZE, *Pensatori russi di fronte a Cristo*, voll. II-III, Mazzanti Libri, Firenze 1949, 228.

³⁴ ID., *Problemi di teologia presso gli ortodossi*, in *Orientalia Christiana Periodica* 1-2/IX (1943), 148.

³⁵ P. GAVILYUK, *The kenotic theology of Sergius Bulgakov*, in *Scottish Journal of Theology* 58/3 (2005), 251-269.

³⁶ T. LONGHITANO, *Vita trinitaria e kenosi*, Urbanian University Press, Roma 2013.

³⁷ P. BUA, *La kenosi dello Spirito Santo. Un percorso nella teologia del Novecento*, Città Nuova, Roma 2015, 67-160. Il testo risulta fortemente utile su questo tema in quanto permette un confronto con i principali teologi – su questo fronte – nelle tre confessioni cristiane. Sulla partecipazione trinitaria al mistero della *kenosi* del Figlio, cf. M. CAMPATELLI, *La partecipazione della Trinità alla notte del Getsemani in Sergej Bulgakov*, in *La Sapienza della Croce* 30/3 (2015), 61-82.

somiglianza.³⁸ Una panoramica generale sul tema uomo si può ritrovare in ciò che scriveva A. Joos.³⁹ Se guardiamo alla trilogia maggiore di Bulgakov, quello creato è l'uomo informato e significato dall'evento Cristo in *L'Agnello di Dio*, il depositario del dono della profezia ne *Il Paraclito*,⁴⁰ il microcosmo – vertice quindi della creazione – chiamato a usare la propria libertà⁴¹ per entrare in sinergia con quella divina ne *La Sposa dell'Agnello*.⁴² L'impostazione stessa dell'opera più matura ha suggerito l'oggetto di questa ricerca. Infatti, la trattazione dell'incontro tra Dio e la libertà creaturale sfocia naturalmente per Bulgakov nel discorso sulla Chiesa e sulla storia (fino alla morte e alla parusia). Si tratta di un'antropologia che tiene conto dell'unica natura umana che accomuna tutti gli uomini e tutte le donne di ogni tempo, così come hanno in comune la radice della loro ipostaseità, Cristo. Essendo depositari di un'immagine trinitaria, l'unica natura umana vissuta dalla pluralità delle ipostasi disvela la dimensione *sobornica* (cattolica) di questa natura, un tratto che rimane reale in ogni caso ma che assurge alla sua pienezza nella misura del *noi* ecclesiale. Di qui la ricerca parallela sul significato del termine *sobornost'* in quel contesto di ricerca teologica (per i riferimenti vedi la parte sull'ecclesiologia). Elemento sicuramente non banale, tanto da essere il primo in ordine di trattazione, il concetto stesso di persona in Bulgakov; Dio ha una natura divina (amore) ma anche uno spirito Tri-Ipostatico, la Sofia, Sapienza di Dio, che si rivela mediante le Persone del Figlio e dello Spirito, e l'uomo preso in esame è la persona umana partecipe del *noi* pan-umano ed ecclesiale. Per questo motivo sarà opportuno cogliere paralleli e divergenze tra Bulgakov e il pensiero russo a lui contemporaneo⁴³

³⁸ Cf. J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Marietti, Casale Monferrato 1984; V. LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, EDB, Bologna 2013, 105-126; S.N. BULGAKOV, *Pravoslavie. Očerki učenija pravoslavskoj cerkvi*, YMCA Press, Paris 1965, trad. fr. in ID., *L'Orthodoxie. Essai sur la doctrine de l'église*, L'Âge d'Homme, Lausanne 1980, 119-125; P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, Il Mulino, Bologna 1965, 86-119; T. ŠPIDLIK, *L'antropologia dell'oriente cristiano*, Teresianum, Roma 1981; ID., *L'uomo persona agapica*, in T. ŠPIDLIK – M. RUPNIK (a cura di), *Teologia pastorale. A partire dalla bellezza*, Lipa Edizioni, Roma 2005, 137-276; ID., *La persona icona del Padre*, in *Studium* 4/91(1995), 785-798; ID., *L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo*, Lipa Edizioni, Roma 1995, 253-297; N. DELICATA, *On Divine-Humanity: Sergius Bulgakov's Personalist Theology as Foundation for the Christian Life*, in *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies* 55/3-4 (2014), 391-424.

³⁹ A. JOOS, *L'homme et son mystère. Eléments d'anthropologie dans l'oeuvre de Serge Boulgakov*, in *Irénikon* 3 (1972), 332-361.

⁴⁰ S.N. BULGAKOV, *Il Paraclito*, EDB, Bologna 2012, 339-502.

⁴¹ Cf. G. LINGUA, *Antinomia della libertà ed aggressività del male. Sofiologia e antropologia nel pensiero di S.N. Bulgakov*, in G. LINGUA – P. CODA (a cura di), *Esperienza e libertà*, Città Nuova, Roma 2000, 271-293. Cf. anche B. GALLAHER, *Freedom and Necessity in Modern Trinitarian Theology*, Oxford University Press, Oxford 2016.

⁴² S.N. BULGAKOV, *La Sposa dell'Agnello. La creazione, l'uomo, la Chiesa e la storia*, EDB, Bologna 2013, cc. II-IV.

⁴³ Cf. R.M. ARIDA, *Father Sergius Bulgakov: personhood, inequality, and economics*, in *Public Orthodoxy*, 20 ottobre 2020 (online): <https://publicorthodoxy.org/2020/10/20/bulga->

per poi estrapolare le diverse accezioni cui l'autore ricorre nei suoi scritti: di riferimento sicuramente la tesi dottorale di G. Marani sul concetto di persona in Bulgakov.⁴⁴

e. L'ecclesiologia

È forse l'aspetto più delicato a motivo della forte interconnessione con il tema antropologico, ma è *doveroso* precisare che tale ambito non rappresenta l'oggetto formale o materiale fondamentale della riflessione (al di là delle connessioni implicite), menzionerò qui pertanto solo alcuni aspetti che possano interessare il discorso rimandando in nota i testi più specifici sull'argomento.⁴⁵

Per molti aspetti diventa difficile tracciare una chiara linea di separazione in Bulgakov tra il dato sull'uomo e quello ecclesiologico. Per rimanere entro i confini stabiliti per questa ricerca, occorre pertanto indagare la dimensione del

kov-personhood-inequality-economics/ (consultato l'ultima volta in data 08/03/2022); R.M. ZWAHLEM, *Different concepts of personality: Nikolaj Berdjaev and Sergej Bulgakov*, in *Studies in East European Thought* 64/3-4 (2012), 183-204; A. PAPANIKOLAOU, *From Sophia to Personhood: The Development of 20th Century Orthodox Trinitarian Theology*, in *Phronema* 32/2 (2018), 1-20; M. AKSIONOV-MEERSON, *Sergej Bulgakov's Philosophy of Personality*, in J.D. KORNBLATT – R.F. GUSTAFSON (a cura di), *Russian Religious Thought*, University of Wisconsin Press, Madison WI 1996, 139-153; R.M. ZWAHLEM, *Sergej N. Bulgakov's concept of human dignity*, in A. BRÜNING – E. VAN DER ZWEERDE, *Orthodox christianity and human rights*, Peeters Pub & Booksellers, Lovanio 2012, 169-186; O. CLÉMENT, *Le personalisme chrétien dans la pensée russe des 19e et 20e siècles. Quelques aperçus*, in *Contacts* 143 (1988), 206-225.

⁴⁴ G. MARANI, *Il concetto di persona nel pensiero di S. Bulgakov*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 1996.

⁴⁵ Cf. M. DE SALIS AMRAL, *Dos visiones de la Iglesia: Bulgakov y Florovskij*, Eunsa, Navarra 2003, in particolare 59-175 e 317-376; S. SWIERKOSZ, *L'Église visible selon Serge Bulgakov. Structure hiérarchique et sacramentelle*, Edizioni Orientalia Christiana, Roma 1980. Si veda inoltre il saggio di A. JOOS, *L'Église: (ré) conciliation et conciliarité. Aspects de l'ecclésiologie de conciliarité dans les écrits de S. Boulgakov*, in *Nicolaus* 4 (1976), 3-96; ID., *Teologie a confronto. Sponde lontane: proposta introduttiva per una chiave di lettura su alcune fasi di ricerca nella teologia del 20° secolo*, LIEF, Vicenza 1982, 325-370; K. WARE, *Sobornost and eucharistic ecclesiology: Aleksei Khomiakov and his successors*, in *International Journal for the Study of the Christian Church* 11/2-3 (2011), 213-235; A. GALLAHER, *Bulgakov and intercommunion*, in *Sobornost/ECR* 24/2 (2002), 9-28; D. COGONI, *Il mistero della Chiesa e il primato del vescovo di Roma nella prospettiva della teologia ortodossa della sobornost' (analisi e valutazione)*, LIEF, Vicenza 2005, in particolare 209-312. Cf. anche M. CAMPATELLI, *L'aspetto ecclesiale e sofologico della cultura in Sergej Bulgakov. Saggio introduttivo*, in S.N. BULGAKOV, «*Presso le mura di Chersoneso*». *Per una teologia della cultura*, Lipa Edizioni, Roma 1998, 9-200; S. BARBU, *Orthodox Ecclesiology in Sophianic Key. An Analysis of Sergei Bulgakov's Ecclesiological Vision*, in *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies* 55/1-2 (2014), 69-117; D. KISLIAKOV, *The Christological Basis of Bulgakov's Ecclesiological Perspective and its Meaning for the 21st Century*, in *International Journal of Orthodox Theology* 11/2 (2020), 43-73.

noi, vagliare il pensiero di Bulgakov secondo quella categoria che non è espressa da lui in questi termini ma che è riassumibile come io-noità, unitamente alla comprensione della natura umana come contrassegnata dalla *sobornost'* divina.

Il mistero della persona trova il suo vero senso solo alla luce del mistero trinitario; la natura della persona trova nella dimensione trinitaria la sua origine (protologia), la sua forma esemplare (costituzione) e il suo fine (escatologia). La Chiesa addita alla persona la strada imprescindibile della sua stessa vita che è la Trinità: «Il Vaticano II ha avuto grande cura di indicarci le molteplici relazioni di Dio-Trinità con il popolo di Dio, con la gerarchia e il laicato. [...]. Tutti gli aspetti del mistero ecclesiale devono essere scrutati nella luce di questo mistero dei misteri».⁴⁶

L. Žak ha scritto un articolo che cerca un dialogo tra il *noi* ecclesiale così come era stato concepito da A. Chomjakov⁴⁷ e quello che è frutto dell'elaborazione bulgakoviana, contributo prezioso proprio a motivo dell'interesse per la categoria di cui sopra.⁴⁸ Altro elemento non così secondario che ne emerge è quanto Bulgakov sostiene anche per il processo della conoscenza, che diventa reale tanto più è ecclesiale.⁴⁹ Non sfugga qui il collegamento implicito con la conoscenza organica di Solov'ëv, con tutti gli studi che ne sono stati fatti. Ulteriori studi sulla *sobornost'* in Bulgakov sono quelli di P. Cioffari, A. Mainardi e A. Gallaher.⁵⁰ Occorre tenere poi in considerazione come per Bulgakov, in un'ottica marcatamente orientale e in un contesto caratterizzato da esigenze a carattere ecumenico,⁵¹ il discorso ecclesiologico si muova con una certa spontaneità in direzione della questione sacramentale e gerarchica.⁵²

⁴⁶ N. SALATO, *Persona e Chiesa: un sentiero ininterrotto. Indizi per un personalismo ecclesiologico*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2013, 207.

⁴⁷ Circa il suo pensiero ecclesiologico si veda A. CAVAZZA, «La Chiesa è una» di A.S. Chomjakov. *Edizione documentario-interpretativa*, Il Mulino, Bologna 2006; ID., *Nuova ricognizione nell'opera di A.S. Chomjakov*, in A.S. CHOMJAKOV, *Opinioni di un russo sugli stranieri*, Il Mulino, Bologna 1997.

⁴⁸ Cf. L. ŽAK, *Il «noi» ecclesiale come soggetto della teologia: la prospettiva ortodossa di A.S. Chomjakov e di S.N. Bulgakov*, in *Nuova Umanità* 22/6 (2000), 905-914.

⁴⁹ Cf. su questo anche CAMPATELLI, *L'aspetto ecclesiale e sofiologico*, 9-200.

⁵⁰ Cf. P.G. CIOFFARI, *La sobornost' nella teologia russa*, in *Nicolaus* 2 (1977), 259-325. Cf. A. MAINARDI, *Le père Serge Boulgakov et la «catholicité» (sobornost') de l'Église*, in *Le Messenger Orthodoxe* 158 (2015), 80-93. Cf. A. GALLAHER, *Bulgakov and intercommunion*, in *Sobornost'/ECR* 24/2 (2002), 9-28. Per un inquadramento ulteriore sulla tematica in rapporto al contesto sociale e politico del tempo cf. I. ESAULOV, *Totalitarismo e sobornost': due volti della cultura russa*, in *Nuova Europa* 6/252 (1993), 81ss.

⁵¹ Circa la questione ecumenica si veda S.N. BULGAKOV, «Una Sancta». *I fondamenti dell'ecumenismo, in Russia cristiana* 1/175 (1981), 60-71.

⁵² Cf. S. SWIERKOSZ, *L'Église visible selon Serge Bulgakov. Structure hiérarchique et sacramentelle*, PIO, Roma 1980; JOOS, *L'Église: (ré) conciliation et conciliarité*, 3-96; ID., *Teologie a confronto, I: Sponde lontane: Proposta introduttiva per una chiave di lettura su alcune fasi di ricerca nella teologia del XX secolo*, LIEF, Vicenza 1982, 325-370; M. DE SALIS AMARAL, *Dos visions orthodoxas de Iglesias: Bulgakov y Florovsky*, EUNSA, Pamplona 2003, in particolare

f. L'escatologia

L'argomento escatologico risulta centrale nel nostro autore, si tratta di un pensiero fondato sul divenire della realtà creata quale forma di dialogo con l'eternità di Dio. L'elemento personale più tipico è in questo caso certamente la lotta, in particolare col male che più volte si è affacciata sulla vita di padre Sergej. La grande sottolineatura di questo aspetto è strettamente legata a una teologia che ha nella staurologia il suo cardine rivelativo.⁵³ Bulgakov dal punto di vista strettamente tematico dedica all'apocalittica e all'escatologia la maggior parte del suo *La Sposa dell'Agnello* e un testo di esegesi dogmatica sul libro dell'Apocalisse,⁵⁴ cui è dedicato il testo di R. Arvydas, *L'attesa del regno*.⁵⁵ Con questo secondo contributo, pubblicato postumo, Bulgakov ha voluto compiere una trattazione autenticamente escatologica, in quanto la parte dedicata ne *La Sposa dell'Agnello* è in fondo più caratterizzata dall'apocalittica, aspetto non trascurabile nel nostro autore in quanto periodo caratterizzato dalla lotta, dagli sconvolgimenti degli ultimi tempi, elementi questi che certamente hanno suscitato forti risonanze in un vissuto personale complesso come il suo.

g. La sofiologia

La sofiologia rappresenta un ampio sguardo sulla realtà e sulla storia, simile a quello di alcuni teologi di frontiera come P. Tillich e P. Teilhard de Chardin.⁵⁶

59-175 e 317-376; sulla questione del primato nel contesto della dottrina della *sobornost'* cf. anche D. COGONI, *Il mistero della Chiesa e il primato del vescovo di Roma nella prospettiva della teologia ortodossa della sobornost' (analisi e valutazione)*, LIEF, Vicenza 2005, in particolare 209-312.

⁵³ Cf. ŽAK, *La croce, fonte della teologia in Bulgakov*, 283-313 e ID., *Experientia crucis come luogo teologico*, 421-445.

⁵⁴ S.N. BULGAKOV, *Apokalipsis Ioanna : opyt dogmatičeskogo istolkovaniâ*, Mosca 1991, trad. ingl. in B. HALLENSLEBEN – R.M. ZWAHLEM (a cura di), *Sergii Bulgakov. The Apocalypse of John. An Essay in Dogmatic Interpretation*, Aschendorff Verlag, München 2019.

⁵⁵ R. ARVYDAS, *L'attesa del regno: eschaton e apocalisse in Sergej Bulgakov*, PUL, Roma 2001. Cf. anche ID., *La prospettiva sofiologica dell'escatologia di S.N. Bulgakov*, in *PATH* 8 (2009), 449-466; ID., *Il senso del tempo e della storia nella teologia di Sergej Bulgakov*, in *PATH* 16 (2017), 363-375. Per un affondo sul tema della Chiesa nella lettura di Apocalisse di Bulgakov cf. ID., *L'immagine della Chiesa nell'«Apocalisse» di Sergej Bulgakov*, in *Lateranum* 72/2 (2006), 265-286; R.M. ZWAHLEM, *Introduzione dell'editore*, in HALLENSLEBEN – ZWAHLEM (a cura di), *Sergii Bulgakov. The Apocalypse of John*, I-XV.

⁵⁶ J. KLINGER, *O. Teilhard de Chardin a tradycja Kosciola wschodniego*, in *Zicie i Mysl* 6-7 (1968), 154-167; H. DAHM, *Aufstieg zur Wetgeltung*, in H. DAHM – A. IGNATOW (a cura di), *Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996, 130-156.

Può forse sorprendere una menzione specifica sulla sofiologia al termine di questa sezione, di fatto gli scritti citati finora già compongono la base sulla letteratura bibliografica per l'approccio alla sofiologia di Bulgakov, ma in questo specifico punto vorrei invece dedicare alcune sottolineature particolari. Anzitutto le sue potenzialità, il tentativo con cui Bulgakov ha esplorato la specificità cristiana ha portato «ad aprire possibilità sconosciute alla teologia occidentale che solo più tardi e in parallelo ha affrontato»:⁵⁷ tra questi la rivelazione dell'*Agape* trinitaria nell'evento pasquale, ma anche l'unità dell'*ousia* divina e la relazione tra Dio Trinità e creazione. Riprendendo un elemento citato sopra e tenendo conto di tutti questi aspetti, la sofiologia forma un'unità inscindibile con la teologia *kenotica*, aprendo così a profondi confronti e possibilità di indagine.⁵⁸ L'esigenza di fondo, del resto, è sempre quella di trovare risposta a quella domanda sull'uomo che fin dalla giovinezza lo ha interessato, in qualche modo individuabile negli interrogativi del «pazzo» di Heine: «Che cosa significa l'uomo? Donde è venuto? Dove va? Chi abita lassù sopra le stelle d'oro?».⁵⁹

G. Lingua, nel testo già citato – dedicato alla teologia della creazione nella prospettiva sofiologica – coglie il centro dell'idea bulgakoviana della Sofia come un pensare la relazione tra Dio e il mondo nei termini di un

continuo rapporto rivelativo che la natura di Dio ha con la Trinità e con il mondo. Essa non ipostatizza una realtà che appartiene sia a Dio, sia al mondo e così funge da mediatrice, ma si manifesta nella dinamica di rivelazione in cui l'Assoluto esce da sé per diventare Dio e mondo correlati insieme, o, meglio ancora, la dinamica per cui all'identità assoluta dell'Uno si sostituisce la correlazione dei due, differenti ma analoghi.⁶⁰

Lingua vede la diversità tra Bulgakov e la teologia occidentale in particolare nel rapporto tra Rivelazione e storia. Ha per lui il merito di aver elaborato una ontologia

che conserva una capacità di cogliere la dinamica storica senza perderne la radice teologica e la ricaduta cosmologica, rischio che corre invece la teologia occidentale quando pensa l'evento rivelativo in termini di pura fattualità, il cui senso universale e globalmente cosmologico è sottaciuto per paura di derive metafisiceggianti.⁶¹

Rileva poi una sorprendente attualità nel fatto che una vera *weltanschauung* cristiana non può eludere il problema dell'immanenza di Dio nel mondo. Da

⁵⁷ CODA, *L'altro di Dio*, 151.

⁵⁸ Cf. *ivi*, 150.

⁵⁹ L. TROCKIJ, *Letteratura e rivoluzione*, trad. it. di V. Strada, Einaudi, Torino 1973, 246. La conclusione della poesia di Heine è però ironica e beffarda: «Und ein Narr warter auf Antwort» («e l'imbecille aspetta la risposta»). Dal punto di vista di padre Sergej possiamo dire che la risposta l'ha ricercata e non attesa.

⁶⁰ LINGUA, *Kenosis di Dio e santità della materia*, 194.

⁶¹ *Ivi*, 196.

questo punto di vista occorrerebbe allora una ricomposizione delle fratture che la teologia ha ereditato dalla modernità, in particolare tra immanenza e trascendenza del divino.⁶²

In conclusione, cito un articolo di L. Žak sulla recezione stessa della teologia di Bulgakov in Occidente,⁶³ di cui cito alcuni aspetti. Per il suo oggetto sarebbe potuto essere un punto importante di partenza, ma ho optato per una strutturazione tematica ragionata che concludo volentieri con la ricca panoramica offerta dal suddetto articolo. In *primis* pone l'accento sulla cristologia *kenotica* del nostro autore, nella quale vede il vantaggio, rispetto a un dibattito classico, di non essere né una cristologia dal basso né dall'alto, ma «dal basso e dall'alto insieme». Uno degli aspetti che Žak riteneva ancora poco esplorati in Bulgakov è quello epistemologico, considerandolo sia attuale che originale per come emerge dalla sua particolare metodologia. Non di poco conto è il suo utilizzo del metodo storico critico all'interno della teologia ortodossa, così come l'importanza dell'elemento esperienziale. Riporta poi su questo punto le parole di P. C. Bori, il quale parla di un possibile accostamento del teologo russo al fenomeno modernistico cattolico, vissuto come ricerca della riconciliazione dei due poli:

Da un lato la volontà appassionata di giungere a una conciliazione tra «scienza» (qui compresa tutta la cultura moderna) e «fede», l'assumere il dogma come problema e sfida alla ragione, come simbolo espressivo di verità che vanno esplicitate in discorso speculativo, dall'altro la convinta fedeltà alla chiesa storica e al patrimonio dogmatico tradizionale.⁶⁴

Le critiche rivolte a Bulgakov

Alcuni aspetti di questa sezione, per quanto connotati in se stessi di una cospicua rilevanza, saranno solamente accennati in ragione di un minore interesse in relazione all'oggetto materiale e formale della ricerca. In nota saranno presenti

⁶² Cf. *ivi*, 197. L'argomento si presta a un ulteriore fronte di riflessione che è quello legato all'ecologia; cf. Y. SPITERIS, *Lo Spirito Santo nella tradizione teologica cristiana: la prospettiva dell'Oriente cristiano*, in N. CIOLA (a cura di), *Spirito, eschaton e storia*, Lateran University Press, Roma 1998, 100; ID., *La teologia ortodossa «riscopre» il suo passato. La teologia dei Padri riproposta all'uomo di oggi*, in R. GIBELLINI, *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Queriniana, Brescia 2003, 286. L'autore scrive che la sofiologia presenta in effetti diversi problemi di recezione, ma se ben capita diventa di straordinaria attualità per le tendenze ecologiche. Il pensiero di Bulgakov aiuterebbe in questo senso a non cadere nelle due derive del materialismo ateo e del panteismo naturalista.

⁶³ L. ŽAK, *L'attualità della teologia di Bulgakov in dialogo con l'Occidente*, in *La Nuova Europa* 1/319 (2005), 92-111.

⁶⁴ *Ivi*. Vedi anche P.C. BORI, *Introduzione all'edizione italiana*, in BULGAKOV, *Il Paracrito*, 20.

rimandi alle fonti utili a ulteriori approfondimenti delle singole questioni e/o problematiche.

a. È necessaria la sofologia?

Si tratta di una domanda ineludibile, posta più volte nel dibattito teologico e al centro sicuramente di tutte le riflessioni contrarie ad essa. La risposta passa anzitutto da chi/cosa sia la Sofia divina. Sicuramente per Bulgakov non è identificabile con il *Logos* (vedi 1.4); il *novum* che egli ha messo in campo è il carattere an-ipo-statico (capacità di ipostatizzarsi/essere ipostatizzata senza possedere un'ipostasi) della Sofia, carattere che emerge – per il nostro autore – nel momento in cui si indaga quella dinamica essenziale di Dio che è l'amore, la «sostanza stessa della sua vita». In *Agnets Bojii* spiega come il tema dell'amore non possa essere studiato unicamente a partire dalle ipostasi in quanto ipostasi, ma debba essere studiato anche sul piano dell'*ousia*: Dio è «un *ens realissimum* tanto come Sofia quanto come *ousia*». ⁶⁵ La relazione tra Dio e la sua Sofia – dato che questa è la rivelazione della sua *ousia* – deve esser concepito in analogia al rapporto tra Dio e la sua divinità: Dio è la sua sostanza, ma non il contrario, la divinità non ha personalità.

Certamente la prima grande e importante critica venne dal metropolita Sergio di Mosca, a motivo del quale Bulgakov scrisse poi il saggio chiarificatore sulla dottrina della Sapienza di Dio. ⁶⁶ Il metropolita, infatti, aveva definito la sofologia di Bulgakov applicata alla creazione come il «frutto di un'immaginazione creativa». E. Behr-Sigel sostenne però che le critiche di Sergio di Mosca furono mosse più da motivi politici che dogmatici, ⁶⁷ così dello stesso parere era anche N. Struve che invitava a tener conto del contesto caratterizzato da persecuzioni e divisioni interne, «secondo il principio di una infallibilità gerarchica *ex sese*, in assenza e fuori da un esame ecclesiastico conforme al principio della *sobornost'*». ⁶⁸ A questa prima importante critica seguirono quelle di V. Lossky e G. Florovsky. Lossky guardando alla teologia *kenotica* di padre Sergej che aveva dato forma alla sua sofologia vedeva un profondo limite alla volontà divina. ⁶⁹ Secondo il metropolita attuale di Volokolamsk, I. Alfeev, la critica del metropolita Sergio e di Lossky non ha esaurito le potenzialità della sofologia di Bulgakov. ⁷⁰ Rispetto

⁶⁵ BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, 158.

⁶⁶ ID., *The Wisdom of God. A brief summary of Sophiology*, New York-London 1937, trad. fr. *La Sagesse de Dieu: résumé de sophiologie*, L'Age de l'Homme, Lausanne 1983.

⁶⁷ E. BEHR-SIGEL, *La Sofologie de Père Bulgakov*, in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 2 (1939), 130-158.

⁶⁸ N. STRUVE, *Une destinée exemplaire*, in *Le Messager Othodoxe* 98 (1985), 11-12.

⁶⁹ GAVRILYUK, *The kenotic theology of Sergius Bulgakov*, 265-267.

⁷⁰ I. ALFEEV, *La teologia russa alle soglie del III millennio. Ci sarà una rinascita della ricerca teologia in Russia?*, in *La Notte della Chiesa russa. Atti del VII Convegno ecumeni-*

alla posizione di Florovsky invece, A. Louth – volendo porre un parallelo – vede la controversia sulla creazione tra I. Zizioulas e P. Sherrard (sulla dialettica in-creato-creato) come un riflesso della controversia tra S. Bulgakov e G. Florovsky, il principale oppositore nella sofologia. Quest'ultimo a partire dalla dottrina di Atanasio guarda alla creazione non dalla prospettiva sofianica ma da quella della Parola creatrice.⁷¹ A. Litva, in fondo, vagliando la sofologia di Bulgakov arriva a concludere che tutto sommato si tratti di un panteismo eretico. Il creato sarebbe, per le sue caratteristiche descritte da Bulgakov, «la Sostanza Divina, ma in qualche modo separata da Dio, emanata da Dio, avendo ricevuto un'esistenza indipendente».⁷² La contraddizione nascerebbe dal fatto che nelle sue intenzioni non voleva costruire un panteismo. Ma anche G. Lingua afferma che Litva sbaglia confondendo la partecipazione con l'identificazione, probabilmente a motivo del forte platonismo de *La luce senza tramonto*.⁷³

b. Il rischio di una quarta ipostasi

Anche questo elemento rientra nella disputa col metropolita Sergio. La posizione di padre Sergej sulla Sofia si chiarifica nel tempo, tanto che nello scritto giovanile *La luce senza tramonto*, dove la definisce «amore dell'Amore e amore per l'Amore»,⁷⁴ essa possiede un volto e anche una personalità: Bulgakov parla apertamente di soggetto e fondamentalmente per i tratti impiegati la definisce come un'ipostasi. Si comprende subito come questo carattere ipostatico sia un *unicum* rispetto ad ogni altra ipostasi, ma forse questo suo definirla come differente incentiva ancora di più la possibilità di vederla come quarta ipostasi. Di fronte poi all'opposizione rivoltagli anche dall'allora metropolita Antonij di Kiev, apparsa sulla rivista *Novoe Vremja* nel settembre del 1924,

co internazionale di spiritualità russa. Bose, 15-18 settembre 1999, Qiqajon, Magnano 1999, 251-283.

⁷¹ A. LOUTH, *Theology of Creation in Orthodoxy*, in *International Journal of Orthodox Theology* 8 (2017), 64-76. Sempre sulla critica posta da Florovsky, cf. anche T. ŠPIDLIK, *L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo*, Lipa Edizioni, Roma 1995, 361-362.

⁷² A. LITVA, *La Sophie dans la création selon la doctrine de S. Bulgakov*, in *Orientalia Christiana Periodica* 16 (1950), 74.

⁷³ LINGUA, *Kénosis di Dio e santità della materia*, 118ss.

⁷⁴ BULGAKOV, *La luce senza tramonto*, 243. In tutta quest'opera la Sofia possiede ancora una collocazione piuttosto incerta, è l'«angelo del creato» tra Dio e il mondo, ma dal punto di vista trinitario non c'è una sufficiente chiarezza (cf. LINGUA, *Kénosis di Dio e santità della materia*, 81). In questi anni la concepisce in fondo come «un principio cosmologico che unisce il mondo a Dio», descrizione che da un certo punto di vista si presta al parlare di una quarta ipostasi – una conclusione in linea con quella di Florenskij ne *La colonna e il fondamento*.

Bulgakov presenterà infine la sua risposta e la sua visione nel saggio *Ipostasi e ipostabilità*.⁷⁵

La polemica in sé ebbe inizio con S. Sobolev,⁷⁶ il problema maggiore era a suo dire la funzione intermediaria della *Sophia*. A questo intervento se ne aggiunsero altri, sia di critica che a sostegno, come quelli di C. Lialine e B. Schultze.⁷⁷ La disputa verte intorno alla categoria greca del *metaxù*, figura platonica a ponte tra il cielo e la terra, al centro anche dell'apparente confusione tra Sofia e *Logos*: né l'identificazione né una semplice distinzione sciolgono completamente il problema. Su questo oltre al nostro autore furono parimenti criticate anche le sofologie di Florenskij e di Solov'ëv. Secondo N. Bosco

si trattò [...] di un malinteso, riconducibile in parte alla rigidità disattenta di interlocutori maldisposti, ma anche quasi inevitabile a causa sia dell'alto grado di apofaticità dell'argomento, che ci porta fra teologia in senso stretto (discorso sulla vita intratrinitaria) ed economia (discorso sull'opera creativo-salvifica) e sia, bisogna pur dirlo, dell'imperfetta istruzione dell'ardua questione da parte dei sofologi che l'affrontarono per primi. La pretesa confusione tra *Logos* e Sofia era piuttosto, almeno nelle loro intenzioni, coappartenenza, polarità. Quanto alla minaccia portata dalla Sofia all'unicità della mediazione di Cristo, è problema che rientra in quello più generale, dibattuto sia all'interno dell'ortodossia che nelle dispute fra ortodossi e cattolici, del rapporto fra le due economie del Figlio e dello Spirito.⁷⁸

c. L'accusa di gnosticismo

Nel trattare della recezione in Occidente del pensiero di Bulgakov, Žak cita le differenti visioni di H.U. von Balthasar e B. Hallensleben sulla questione della presenza di gnosticismo⁷⁹ negli scritti di padre Sergej. Il teologo svizzero vedeva la presenza di questo pericoloso elemento nel suo impianto cristologico-trinitario. «È gnostico il motivo secondo cui la croce storica è solo la traduzione fenomenale di un Golgotha metafisico».⁸⁰ Balthasar parla di «tentazioni gnostiche ed hegeliane», mentre Hallensleben ritiene che si debba tener conto dei differenti

⁷⁵ S.N. BULGAKOV, *Ipostas' y Ipostasnost'*, Praga 1925 (trad. it. in G. LINGUA, *Ipostasi e ipostatizzabilità*, in *Filosofia e Teologia* 12 (1998), 557-566.

⁷⁶ S. SOBOLEV, *Novoe učenie o Sofii Premudrosti Božej*, Sofia 1935, 6-14.

⁷⁷ Cf. C. LIALINE, *Le debat sophiologique*, in *Irenikon* 2 (1936), 168-205. Cf. B. SCHULTZE, *Der Gegenwärtige Streit um die Sophia, die Göttliche Weisheit in der Orthodoxie*, in *Stimmen der Zeit* 137 (1940), 318-324. Cf. su questo anche L. RAZZANO, *L'estasi del bello nella sofologia di S.N. Bulgakov*, Città Nuova, Roma 2006, 93.

⁷⁸ N. BOSCO, *Vladimir Solov'ëv. Cristianesimo e modernità*, EMP, Padova 2005, 127.

⁷⁹ Cf. *ivi*, 132-136.

⁸⁰ H.U. VON BALTHASAR, *La teologia dei tre giorni. Mysterium Paschale*, Queriniana, Brescia 1990, 45.

presupposti di Balthasar e Bulgakov, per cui la loro posizione teologica su questo aspetto non è conciliabile.

Nelle riflessioni trinitarie di von Balthasar [...] egli pone la *kenosi* e la croce al centro della sua teologia e [...] considera il Sabato Santo il momento centrale della storia della salvezza: se l'autospogliamento è nella sua formale negatività un ideale, allora la morte appare essere la massima attuazione dell'amore. Anche per Bulgakov il sacrificio appartiene sostanzialmente all'amore, però la comprensione della *kenosi* come sofferenza è stata chiaramente superata, nella sua teologia, da un'altra comprensione; quella che parla della condivisione di una vita piena e ricca, in quanto «*l'amour n'est pas seulement souffrance sacrificielle, anéantissement, renoncement, il est aussi joie, béatitude et triomphe*».⁸¹

Nel già citato testo sul tema della creazione in Bulgakov, A. Litva parla di un sistema gnostico poco rispettoso della Scrittura e della Tradizione, che rischia di diventare una sorta di panteismo emanatista. L'intenzione di partenza sarebbe in sé buona e lodevole, a sua detta, ma si rivelerebbe infine difettosa e contraddittoria nell'esecuzione, per cui le condanne della Chiesa orientale di cui sopra sarebbero giuste.⁸² Curiosamente ne *L'Agnello di Dio*, quando Bulgakov parla della possibilità, offerta dalla *kenosi* del Figlio, di scoprirsi generato da Dio, aggiunge che «basterà che [l'uomo] volti le spalle al Sole e che rifiuti la *kenosi* perché rimanga solo con se stesso, nella coscienza della propria autoaffermazione».⁸³ Il vissuto all'insegna del peccato viene colto alla stregua di una certa «disumana magia» che spinge a organizzarsi e pensarsi come un altro dio: si potrebbe pensare qui a un collegamento con la sofia decaduta gnostica.

Nel testo dedicato all'angelologia⁸⁴ Bulgakov stesso – rispetto all'interrogativo su come gli angeli partecipino alla formazione del mondo creato⁸⁵ – pone le

⁸¹ B. HALLENSLEBEN, *Die Weisheit hat ein Haus gebaut (Spr 9, 1). Die Kirche in der Theologie von H. U. von Balthasar und S. Bulgakov*, in *Wer ist die Kirche? Simposion zum 10. Todesjahr von Hans Urs von Balthasar*, Einsiedeln 1999, 33-58, cit. in ŽAK, *L'attualità della teologia di Bulgakov in dialogo con l'Occidente*, 94.

⁸² A. LITVA, *La Sophie dans la création selon la doctrine de S. Bulgakov*, in *Orientalia Christiana Periodica* 16 (1950), 74.

⁸³ BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, 199.

⁸⁴ ID., *Lestvica Jakovlia. Ob angelach*, YMCA Press, Paris 1929, trad. it. *La scala di Giacobbe. Sugli angeli*, Lipa Edizioni, Roma 2005, 53.

⁸⁵ Il mondo degli angeli è la scala che unisce il cielo alla terra, stabilendo contemporaneamente vicinanza e distanza tra la creatura e Dio. «Il mondo degli angeli come termine medio tra Dio e l'uomo [...] contiene in sé gli archetipi ipostatizzati dell'essere universale. Questo mondo [...] che Platone aveva intuito, distinguendo solo confusamente il suo vero posto in Dio e persino confondendolo con la Divinità, è in realtà il mondo egli angeli nella sua relazione con l'essere, la scala di Giacobbe. Questo è il vero significato dell'idealismo di Platone» (*ivi*, 54). Quello del platonismo è, per Bulgakov, la non distinzione tra la «sofiologia dell'essere e la Divinità stessa» per cui ritiene di parlare di Dio riferendosi in realtà alla Sofia. «Ho dimostrato» aggiunge «il senso sofiologico e non teologico dell'idealismo platonico in *Svet nevečernij*» (*ivi*, 98).

distanze dallo gnosticismo rispetto all'idea di una creazione del mondo operata dagli angeli (chiaramente rifiutata dalla Chiesa). Esse fanno parte, come lui stesso dichiara, delle istanze dei teosofi moderni, quali ad es. R. Steiner, che vedono una partecipazione attiva delle gerarchie angeliche.

d. Sulla teologia kenotica: una «cristologia intrappolata»

Sempre ne *La teologia dei tre giorni*, von Balthasar parla, alla luce della sua criticità sul *kenotismo* di Bulgakov, di un certo «schema sovracristologico della cristologia». Il suo è «il giudizio negativo di maggiore autorevolezza per tutto il mondo della teologia cattolica»,⁸⁶ che nonostante le critiche dovute alla sofologia con le sue implicazioni gnostiche ed hegeliane, apprezza comunque il suo procedere cristologico-trinitario su base *kenotica*, intuizione valida ma che «deve essere liberata dai presupposti sofologici».⁸⁷ Per Hallensleben e altri, Balthasar subirebbe addirittura un certo influsso da parte del kenotismo bulgakoviano.⁸⁸ Trattando della *kenosi* di Cristo in relazione al mistero della Chiesa,⁸⁹ Žak fa un riferimento agli interpreti «della prima ora» (in Occidente) di Bulgakov, in particolare B. Schultze. Esso si è mostrato fortemente critico rispetto all'idea di *kenosi* di padre Sergej, che vedeva «debitore delle teorie *kenotiche* protestanti, della filosofia moderna e dell'idealismo germanico», con la conseguenza di «manomettere alcuni dogmi fondamentali della cristologia, per esempio l'integrità delle due nature in Gesù Cristo e l'immutabilità assoluta della natura divina del Verbo».⁹⁰ Non meno critico – aggiunge Žak – «è il giudizio di P. Henry, il quale valuta la teoria bulgakoviana della *kenosi* come “esegeticamente debole, filosoficamente impossibile, teologicamente erronea”».⁹¹ M. Campatelli partendo dall'affermazione di padre Sergej per il quale «l'amore è uno stare non nell'autoaffermazione, bensì nella rinuncia a sé, è autoistituzione attraverso l'abdicazione»,⁹² rileva come ci sia stato chi ha ritenuto questa impo-

⁸⁶ ŽAK, *L'attualità della teologia di Bulgakov in dialogo con l'Occidente*, 98.

⁸⁷ BALTHASAR, *La teologia dei tre giorni*, 45; cf. anche O'DONNELL, *The trinitarian panentheism of S. Bulgakov*, 44.

⁸⁸ B. HALLESLEBEN, «*Intercommunion Spirituelle*» *entre Orient et Occident. Le théologien orthodoxe russe Serge Boulgakov*, in G. VERGAUWN (a cura di), *Le christianisme: nuée de témoins – beauté du témoignage*, Edizioni Universitarie, Fribourg 1998, 91.

⁸⁹ L. ŽAK, *Kenosi di Cristo e mistero della Chiesa nella sofologia di S.N. Bulgakov* (prima parte), 118.

⁹⁰ B. SCHULTZE, *Problemi di teologia presso gli ortodossi*, in *Orientalia Christiana Periodica* 1-2 (1943), 151.

⁹¹ Cf. P. HENRY, *Kénose*, in *Dictionnaire de la Bible*, suppl. vol. 5, Paris 1957, 155.

⁹² S.N. BULGAKOV, *Glavy o troičnosti*, in *Pravoslavnaja Mysl* 1 (1928), 31-88 e 2 (1930), 57-85, trad. it. in *Capitoli sulla trinitarietà*, in P. CODA, *Sergej Bulgakov*, Morcelliana, Brescia 2003, 128.

stazione come una tendenza «verso una “metafisica della sofferenza”». Questo avrebbe come conseguenza l'impossibilità di applicare un certo *kenoticismo* a livello della Trinità immanente.⁹³ La teologa fa giustamente notare che questa critica sottintende una visione di sacrificio «meno ampia di quella di Bulgakov»: egli introducendo il sacrificio nelle relazioni trinitarie ne fa una vera e propria ontologia. Il sacrificio non è conseguenza del male, ma «rivelazione della vita stessa».⁹⁴

e. Sofiologia e rapporto col palamismo

Un altro filone di pensiero è quello di alcuni autori per i quali la sua sofiologia non è altro che «il tentativo di giustificare la precedente dottrina palamita riprendendo questioni filosofiche passate», casomai sarebbe una forzatura di quello che è un simbolo della tradizione cristiana orientale, la Sapienza. La sofiologia è da comprendersi quale teo-logica del darsi di Dio, la Sofia dice se stessa non dicendosi ma dicendo l'Altro, andando incontro all'altro, o meglio ancora lasciando – al modo femminile – che l'Altro si dica in essa, affermandola al medesimo tempo. In effetti un'ulteriore nota può derivare dal confronto con la dottrina palamita dell'*ousia* e delle energie. Bulgakov fin da *La luce senza tramonto*⁹⁵ cita G. Palamas e L. Razzano ci offre una sintesi del rapporto tra i due pensatori.⁹⁶ Egli afferma che, nonostante gli evidenti influssi di Palamas su Bulgakov, il pensiero del nostro autore risulta comunque originale e bisogna fare le opportune distinzioni tra le due rispettive impostazioni. Per Palamas Dio va compreso come «Assoluto-Relativo, nella cui definizione egli include la relazione», mentre la sostanza divina viene rivelata dalle energie divine. Per Bulgakov la Sofia è l'*Ousia* divina in quanto rivelata (dapprima in Dio stesso – autorivelazione divina *ad intra* – e poi nella creazione – *ad extra*). In entrambi esiste però un'opposizione tra la Sostanza divina e le Persone divine, in quanto «la Sofia, pur non essendo Dio, è considerata un possesso di Dio, un'entità posseduta dalle Persone divine, il contenuto delle idee divine, delle parole del Verbo e della vita dello Spirito Santo».⁹⁷ Il punto che manifesta la divergenza tra il palamismo e Bulgakov è che

⁹³ CAMPATELLI, *La partecipazione della Trinità*, 68, in riferimento a I. ZIZIOULAS, *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*, T&T Clark, London-New York 2006, 63, 145.

⁹⁴ Saranno dedicati alcuni spazi importanti in questa ricerca al valore della croce in Bulgakov.

⁹⁵ In particolare trattando del «Nulla divino» nella prima parte del testo (cf. BULGAKOV, *La luce senza tramonto*, 147-149).

⁹⁶ Cf. RAZZANO, *L'estasi del bello*, 109.

⁹⁷ Cf. A. LOMAZZI, *La processione dello Spirito Santo nei teologi russi dell'ultimo cinquantennio*, The Somascan Publisher, Manchester 1974, 12-14; A. RAMONAS, *L'attesa del Regno: eschaton e apocalisse in Sergej Bulgakov*, PUL, Roma 2001, 217-219.

la Sofia non poggia tanto sul fronte delle energie (come si potrebbe facilmente pensare) perché è l'*Ousia* divina rivelantesi, quindi riguarda al limite la relazione tra l'*ousia* e le energie che è un'ipostatizzazione operata dal Verbo e dallo Spirito. La Sofia è dunque «la sostanza in quanto irradiata».⁹⁸

f. Sull'influsso di Hegel

Come si evince dal lavoro di Lingua, proprio questo tratto di provenienza idealista è quello che ha pesato maggiormente sul piatto delle critiche verso Bulgakov, elemento che, oltretutto, è sicuramente tra i maggiori per influenza nel suo impianto sofiologico. La fonte idealista pone una distanza da pensatori come l'amico P. Florenskij, ma anche V. Lossky e J. Meyendorff (sicuramente è un aspetto su cui il rapporto con l'Occidente pesa maggiormente). Eppure – aggiunge Lingua – proprio nei contributi di Lessing prima e di Hegel dopo, Bulgakov trova la rielaborazione di cui aveva bisogno per l'identificazione tra Dio e spirito propria del Nuovo Testamento: in tal modo ha potuto leggere «la vita divina come un processo ternario di autocoscienza».⁹⁹ Riguardo il problema di una corretta lettura personologica, la tradizione palamita cui abbiamo accennato sopra (comunque tra le fonti per eccellenza nella teologia ortodossa),¹⁰⁰ corre il

⁹⁸ Cf. Y. SPITERIS, *Palamas, la grazia e l'esperienza*, Lipa Edizioni, Roma 1996, 100ss. Sempre per porre le opportune distanze dal palamismo, per Bulgakov questo serve a ribadire ulteriormente come la Sofia sia relazionata a tutta la Trinità e non soltanto alla Seconda ipostasi. È l'amore di Dio verso se stesso, cioè «l'amore dell'amore». La natura è sempre correlata all'ipostasi, ma la Sofia, essendo auto-rivelazione del Dio tri-ipostatico, non è legata a una ipostasi particolare ma è «trasparenza totale della reciprocità reciprocante propria di Dio». A questa nota della trasparenza è legata la motivazione per la quale la Sofia non ha una sua ipostasi e dunque non è una quarta ipostasi interna alla Trinità. Piuttosto ha la possibilità di ipostatizzarsi, di essere rivelata dall'azione ipostatica di un altro. Per ulteriori elementi di dialogo tra la sofiologia e il palamismo, cf. BOSCO, *Vladimir Solov'ëv*, 129-131.

⁹⁹ In questo tentativo vi sono però almeno due scogli da dover affrontare. Da una parte abbiamo l'interpretazione del mistero trinitario in modo hegeliano: Hegel ha interpretato l'essere come soggetto e non più come essere, ma questo soggetto risulta in ultima analisi essere decisamente monistico (cf. P. CODA, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987, in merito alla *Prefazione di Fenomenologia dello Spirito*). Dall'altra dobbiamo considerare che un'attribuzione stringente porta con sé il rischio di un tri-teismo. Per P. Coda già l'inserzione del concetto di autocoscienza nella Persona di Dio in fondo è già uno snaturamento del concetto classico di persona, una novità almeno nella sua esplicitazione (cf. ID., *Trinità, sofiologia e cristologia in S. Bulgakov*, 101). Nelle pagine seguenti il teologo torinese mostra come su questo problema si siano confrontati anche K. Barth e K. Rahner.

¹⁰⁰ Almeno fino alle critiche recenti di I. Zizioulas, che lascia intendere un certo superamento della dottrina delle energie divine, un bisogno e una possibilità di andare oltre.

rischio per Bulgakov di perdersi in un certo impersonalismo e a motivo di ciò la interpreta «a partire dal processo di autorivelazione del Soggetto Assoluto».¹⁰¹

g. La questione del metodo

Dal punto di vista della metodologia occorre tornare anzitutto alla questione cristologica e alla critica di B. Schultze, che considera Bulgakov come l'«unico teologo ortodosso contemporaneo che si metta a costruire l'edificio di una nuova cristologia, intenzionalmente originale e indipendente; [...] consapevole dell'importanza di questo compito nel campo della dogmatica».¹⁰² Rimprovera però allo stesso tempo – come fa notare L. Žak – la mancanza di una sufficiente base petrina per fondare la sua cristologia, per cui «mancandogli il sodo fondamento, la pietra di Pietro sotto i piedi, egli, a causa del suo soggettivismo e modernismo, si disorienta e cade in frequenti errori, contraddizioni ed eresie».¹⁰³

Vi sono poi alcune questioni non di poco conto legate all'interpretazione dei testi biblici; P. Coda ad es. pone l'attenzione sulla lettura, fatta dal nostro autore, di 1Gv 4,8 («Dio è amore»): versetto fondamentale su cui poggia la sua trattazione della sostanza divina come amore. Eppure, proprio su queste parole l'ermeneutica biblica andrebbe maggiormente fondata.¹⁰⁴ Una critica di pari livello sul piano ermeneutico-biblico, ma riferita alla intera sofiologia di Bulgakov, si trova espressa in Behr-Sigel, dove troviamo scritto: «ciò che stupisce in particolare modo un teologo protestante nella sofiologia di Bulgakov è la debolezza della base scritturistica, in particolare neotestamentaria».¹⁰⁵ Questa base viene indicata quindi come carente, fino al punto di far ritenere che in Bulgakov nell'equilibrio ermeneutico tra l'elemento biblico e quello speculativo vi sia uno sbilanciamento forzato verso il secondo.

P. Coda ha sintetizzato in questo modo i riferimenti alla testimonianza biblica a fondamento della sofiologia di Bulgakov. Anzitutto abbiamo quattro grandi riferimenti che sono Proverbi (in particolare cc. 8-9), Gb 28,20-27, evidentemente Sapienza (cc. 7-8) e Sir 24.¹⁰⁶ Sempre in ambito veterotestamentario, giocano

¹⁰¹ LINGUA, *Kénosis di Dio e santità della materia*, 64.

¹⁰² B. SCHULTZE, *Problemi di teologia presso gli ortodossi*, in *Orientalia Christiana Periodica* IX/1-2 (1943), 148.

¹⁰³ Ivi, 228-229; cf. ŽAK, *L'attualità della teologia di Bulgakov in dialogo con l'Occidente*, 94.

¹⁰⁴ CODA, *L'altro di Dio*, 100; ma anche ID., *L'agape come grazia e libertà. Alla radice della teologia e prassi dei cristiani*, Città Nuova, Roma 1994, 21-24.

¹⁰⁵ Cf. BEHR-SIGEL, *La Sofiologie de Père Bulgakov*, 130-136.

¹⁰⁶ CODA, *Trinità, sofiologia e cristologia in S. Bulgakov*, 120-121. Bulgakov stesso nel suo *La Sagesse de Dieu*, punta a ribadire come l'interpretazione cristologica della Sofia, certamente in linea con il Nuovo Testamento, «non è l'unica interpretazione possibile, in quanto rimane aperta la possibilità di una interpretazione propriamente sofiologica» (BULGAKOV, *La Sagesse de Dieu*, 21-22).

un ruolo fondamentale le categorie della sapienza e della *kabod*, la gloria di Dio (cf. Es 24,16-18; 33,18-23): l'idea di Bulgakov è che Mosè in questi eventi non veda il volto di Dio ma la sua gloria, la rivelazione del suo essere.¹⁰⁷ Procedendo in tal modo il teologo di Livny individua nell'Antico Testamento una rivelazione divina che è altra cosa rispetto al dono ipostatico che si avrà con i misteri dell'Incarnazione e della Pentecoste: una forma di auto-comunicazione «previa» che ha anche fare anche con la vita interiore di Dio. Altro tema che la sofologia sviluppa, sempre nell'ambito del Primo Testamento, è quello della creazione a immagine e somiglianza di Dio riguardo l'uomo: in questo caso i principali riferimenti sono (a corollario di Gen 1,26) Dan 7,13 (il «figlio dell'uomo»), Gv 3,13 («figlio dell'uomo» ma applicato a Gesù) e 1Cor 15,47 (il secondo Adamo).¹⁰⁸

Sulla lettura di Bulgakov nell'orizzonte di una ontologia relazionale

È doverosa una contestualizzazione dell'autore in questo particolare orizzonte ermeneutico ai fini di giustificarne la scelta quale cornice di lettura. In riferimento a quella particolare forma che è l'ontologia trinitaria all'interno di quel filone inaugurato da Hemmerle, P. Coda scrive che

il significato del lemma [ontologia trinitaria] è con chiarezza suggerito dalle due parole che lo compongono: *onto-logia* = *parola, intelligenza (lógos)* dell'E/essere (ὄντος, participio al genitivo del verbo εἶναι, essere); *trinitaria* = nella luce del Dio che la rivelazione cristiana dice Trinità. Si tratta, dunque, di percorrere la via dell'intelligenza della verità e del senso dell'E/essere guardandolo e interpretandolo entro l'orizzonte d'illuminazione dischiuso dall'evento di Gesù il Cristo, Parola/Figlio dell'Abbà nell'effusione dello Spirito Santo.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Cf. *ivi*, 23.

¹⁰⁸ Cf. CODA, *Trinità, sofologia e cristologia in S. Bulgakov*, 122. Coda aggiunge un altro elemento, la categoria della pienezza, il pleroma: riguarda la vita divina che «riempie la terra» (Is 6,3; Ger 23,24; Sal 24,1; 50,12; 72; 19), «abita corporalmente in Cristo» (Col 2,9; Ef 3,19) e «da Lui rifluisce nella Chiesa» (Col 1,19; Ef 1,23; Gv 1,16).

¹⁰⁹ P. CODA – M.B. CURI – M. DONÀ – G. MASPERO (a cura di), *Manifesto. Per una ri-forma del pensare*, Città Nuova, Roma 2021, 14. Per un inquadramento maggiormente esaustivo cf. anche P. CODA, *L'ontologia trinitaria: che cos'è?*, in *Sophia* 4/2 (2012), 159-170; E. PILI, *L'ontologia trinitaria: che cosa «non» è?*, in *Sophia* 9/1 (2017), 47-57. Un testo che è sempre di riferimento in quanto ha certamente riportato in auge la questione di un'ontologia trinitaria è quello del 1976 di K. HEMMERLE, *Tezen zu einer trinitarischen Ontologie*, trad. it. *Tesi per una ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 2022. Cf. anche L. ŽAK, *Premessa: verso un'ontologia trinitaria*, in P. CODA – L. ŽAK (a cura di), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998, 5-25.

L'Essere di cui si parla è un Essere infinito e increato che si rivela come *Agápe* ed essere finito e creato che per dono riceve di partecipare, in Gesù Cristo, della vita dell'Essere infinito: *trinitizzazione* della realtà finita.¹¹⁰ Essendo sottesa la teo-logica del dono è chiamata in causa la libertà di accettare o meno il dono e di rispondere o no alla propria chiamata interna a questa partecipazione, «intelligenza di una verità che è *agápe* e che implica perciò la libertà del dono ricevuto, accolto, ridonato».¹¹¹ L'ontologia relazionale (fondata sul dogma trinitario in questo caso), terzo elemento tra teologia e filosofia, prende dalla teologia l'intelligenza che guarda a Dio a partire dal suo darsi/dirsi in Gesù nello Spirito, e dalla filosofia la ricerca del senso e della verità dell'essere, elementi che hanno immediate risonanze con la riflessione di Bulgakov.

È vero che per la dottrina sulla Sofia divina/creata sono i testi del Primo Testamento il riferimento primo di padre Sergej (motivo questo anche di una parte della critica a lui rivolta), però si tratta al tempo stesso di un pensare radicalmente illuminato dall'evento Gesù Cristo, dal suo accadere e dal conferimento della grazia alla realtà creata per una sua trasfigurazione. Nell'introduzione a *L'Agnello di Dio*, Coda prendeva in considerazione la cristologia bulgakoviana colta nella sua natura diadica tra *kenosi* e gloria.¹¹² Si tratta di un'operazione che ha rimesso al centro Dio-Trinità alla luce della teantropia di Cristo: icona di questo è l'esperienza della croce e dell'abbandono¹¹³ (culmine della *kenosi*) che è rivelazione dell'Amore intra-trinitario¹¹⁴ che comunica se stesso tanto nell'opera creatrice quanto nel processo storico in vista della manifestazione dell'altro termine, la gloria. A. Clemenzia ha mostrato, attraverso un dialogo con von Balthasar e H. Mühlen, l'importanza dell'utilizzo delle categorie personali in Bulgakov per spiegare le relazioni trinitarie, in particolare nei *Capitoli sulla trinitarietà*.¹¹⁵ La dimensione *kenotica* è poi letta anche a livello del Padre, Ipostasi inconoscibile, e dello Spirito Santo,¹¹⁶ l'Ipostasi trasparente, che Coda definisce come «l'«in-mezzo-Persona», in cui si compie l'Unità trinitaria nella Santissima Trinità, e l'unità modellata e informata dall'Unità divina nella mol-

¹¹⁰ Cf. S. MAZZER, *La «trinitizzazione»: per un'ermeneutica teologica*, in *Sophia* 7/1 (2015), 28-43.

¹¹¹ CODA – CURI – DONÀ – MASPERO (a cura di), *Manifesto. Per una ri-forma del pensare*, 15, con riferimento a Ef 4,15: «Al contrario, agendo secondo verità nella carità, cerchiamo di crescere in ogni cosa tendendo a lui, che è il capo, Cristo».

¹¹² CODA, *Cristologia della kenosi e della gloria*, 28-35. Sulla natura diadica dell'amore cf. anche M. RUPNIK, *Dire l'uomo, 1: Persona, cultura della Pasqua*, Lipa Edizioni, Roma 1996, 78-153.

¹¹³ CODA, *L'altro di Dio*, 138-140.

¹¹⁴ Cf. anche P. CODA, *Lo Spirito Santo come «in-mezzo-persona» che compie l'unità nella teologia di S. Bulgakov*, in *Nuova Umanità* 8/52-53 (1987), in particolare 31-36.

¹¹⁵ A. CLEMENZIA, *Nella Trinità come Chiesa. In dialogo con Heribert Muehlen*, Città Nuova, Roma 2012, 118-130.

¹¹⁶ Cf. CODA, *L'altro di Dio*, 99-104. Sulla partecipazione trinitaria all'evento del Golgota in Bulgakov, cf. anche M. CAMPATELLI, *La partecipazione della Trinità*, 61-82.

teplicità creaturale». ¹¹⁷ Lo Spirito Santo, «Amore ipostatico», è quell'«in-mezzo-persona» che guida la comprensione della pluri-unità ecclesiale «a immagine» della Tri-unità (o Uni-Trinità) divina, il paradosso della relazione Uno-Molti proprio anche all'essere umano che scopre nel *noi*, nella io-noità, la sua identità più autentica. Si tenga presente circa la *kenosi* e l'opera dello Spirito Santo anche il testo di P. Bua che affronta il tema in esponenti del '900 appartenenti alle tre confessioni cristiane. ¹¹⁸ Riguardo il desiderio e l'obbiettivo di un nuovo pensiero di porsi in quell'atteggiamento proprio del ritmo trinitario, per cui l'opposizione si risolve non risolvendosi come *agápe*-dono-relazione (per cui alla luce dell'evento Cristo e dell'esperienza *kenotica* dell'abbandono anche la negazione, il *non*, viene risemantizzato nella teo-logica dell'Amore) A. Pacini ha individuato ne *Il Paraclito* una chiave ermeneutica sulla questione del *Filioque* per una nuova comprensione dello stesso. ¹¹⁹ Il «nuovo pensiero» non è quello che critica il precedente in vista di una opposizione/superamento ma quello che restituisce il senso a tutto accogliendo la rivelazione che promana dal suo interno.

Sulla croce quale fonte della teologia di Bulgakov si è espresso fortemente anche L. Žak, ¹²⁰ il quale nei suoi contributi osserva all'interno della vicenda personale dell'autore – che parla di «cruciformità della vita» – l'elemento teologico della croce e la *kenosi* certamente quale dinamica della vita trinitaria ma anche quale rivelazione di Dio come Padre. La *kenosi* di Cristo viene poi posta dallo stesso in dialogo col mistero della Chiesa utilizzando quale chiave di lettura la teantropia di Cristo che diventa la teantropia della Chiesa, ¹²¹ tanto nel suo essere Una quanto nel suo esprimersi attraverso le diverse confessioni. Lo stesso Žak ha tracciato poi alcune linee importanti circa la comprensione del noi ecclesiale nel nostro autore, ponendo un confronto con chi prima di lui ha utilizzato nell'area russa il termine *sobornost'*, A. Chomjakov. Per Bulgakov,

la *sobornost'* come unità nell'amore è il fondamento e la forma del teologare e della teologia, e ciò prima di tutto, perché essa rende esistenzialmente parte viva del Corpo di Cristo, di una realtà cioè in cui, per la presenza di Cristo stesso (cf.

¹¹⁷ CODA, *Lo Spirito Santo come «in-mezzo-persona» che compie l'unità nella teologia di S. Bulgakov*, 46.

¹¹⁸ Cf. P. BUA, *La kenosi dello Spirito Santo*, 67-160.

¹¹⁹ A. PACINI, *Lo Spirito Santo nella Trinità. Il Filioque nella prospettiva teologica di S. Bulgakov*, Città Nuova, Roma 2004.

¹²⁰ Cf. L. ŽAK, *La croce, fonte della teologia in Bulgakov*, 283-313 e ID., *Experientia crucis come luogo teologico*, 421-445.

¹²¹ L. ŽAK, *Kenosi di Cristo e mistero della Chiesa nella sofologia di S.N. Bulgakov (prima parte)*, 117-136 e ID., *Kenosi di Cristo e mistero della Chiesa nella sofologia di S.N. Bulgakov (seconda parte)*, in *Sapienza Cristiana* 20/3 (2005), 233-253.

Mt 18, 20), dimora lo Spirito Santo il quale soltanto porta alla conoscenza della verità tutta intera.¹²²

Sulla realtà di Dio come «amore» si era espresso con forza anche P.A. Florenskij in particolare nel suo *Stolp i utverždenie Istiny*,¹²³ dove opera un ripensamento importante della legge d'identità andando a rileggere il *De Trinitate* di Agostino. L'espressione «Dio è amore» viene così osservata in quanto costituita da due momenti: la relazione come dono di sé e «come auto-profusione intra-divina delle Ipostasi» e quindi come «rassegnazione e *kénosis* eterne», da una parte, e, dall'altra, come «erezione e affermazione eterne dell'Uno da parte dell'Altro, ossia nella reciproca glorificazione e regalità».¹²⁴ Bulgakov si spinge oltre indicando nella trinitarietà di Dio la ragione dell'unità e della Trinità di Dio: non è l'unità di tre atti di affermazione-donazione a delineare l'unità ma un unico e assoluto «atto di auto-affidarsi, di auto-consegnarsi» per cui in fondo non ha ragione di esistere una gerarchia delle Ipostasi. Questo amore va letto, specifica Žak, «in un quadro squisitamente ontologico e relazionale, al cui centro si erige la croce come simbolo per eccellenza del reciproco sacrificio di sé dei Tre».¹²⁵ Il mistero dell'unità trinitaria di Dio, capace di illuminare di senso l'unità del creato con Dio e dell'unica famiglia umana, si esprime nel «santo anello dell'amore sacrificale», appunto; poiché «esprimersi solo nell'altro, esprimere attraverso di sé soltanto l'altro, realizzarsi solo nell'altro, creare solo nell'altro e per l'altro»¹²⁶ significa offrirsi in sacrificio. Dunque, l'unica natura di Dio triipostatico è da intendere come un atto unico e ternario in cui ogni Ipostasi si esprime, perciò è, «non tramite se stessa, ma mediante le altre Ipostasi, avendo in questo la sua unica espressione».¹²⁷

Si comprende bene come la croce (altrimenti compresa come la *kenosi*) rappresenti per padre Sergej la categoria chiave della sua ontologia relazionale.

¹²² L. ŽAK, *Il «noi» ecclesiale come soggetto della teologia: la prospettiva ortodossa di A.S. Chomjakov e di S.N. Bulgakov*, in *Nuova Umanità* 22/6 (2000), 132.

¹²³ Traduzione italiana di N. Valentini in P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010.

¹²⁴ ŽAK, *Unità di Dio*, 349.

¹²⁵ *Ivi*, 350.

¹²⁶ BULGAKOV, *Capitoli sulla trinitarietà*, 125.

¹²⁷ *Ivi*, 127.