



## **Una Persona in tre Persone. La teologia trinitaria in Sergej Bulgakov**

DARIUSZ KOWALCZYK

Pontifica Università Gregoriana  
Rzym

ORCID: 0000-0002-6469-2443

## **Jedna Osoba w trzech Osobach. Teologia trynitarna Sergieja Bułhakowa**

### STRESZCZENIE

Teologia trynitarna Sergieja Bułhakowa jest w gruncie rzeczy rozwinięciem dwóch biblijnych stwierdzeń: „Bóg jest Duchem” i „Bóg jest miłością”. Bycie Duchem, i to Duchem absolutnym, oznacza, że Bóg jest absolutnym Ja, absolutną Osobą. A skoro tak, to Bóg ma w sobie także Ty, On, My, Wy. Ja nie może bowiem istnieć bez Ty. Objawienie dane nam w Jezusie Chrystusie pozwala powiedzieć, że owa pełnia relacji realizuje się między Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Stąd dla Bułhakowa Bóg jest Ja w trzech Ja czy też Osobą w trzech Osobach. Innymi słowy, Bóg jest Duchem absolutnym trój-hipostatycznym. Nasz autor przeciwstawia się tradycji, która wyprowadza doktrynę o Trójcy z pochodzeń wewnątrztrynitarnych rozumianych przyczynowo. W konsekwencji odrzuca koncepcję Boga Ojca jako odwiecznej przyczyny Syna i Ducha. Monarchia Ojca nie polega na byciu pierwszą przyczyną, ale na samoobjawianiu się w dwóch innych Hipostazach. Drugie stwierdzenie, tj. „Bóg jest miłością”, Bułhakow rozumie jako przede wszystkim ontologiczne, to znaczy wyrażające wewnętrzne życie Trójcy. Ponadto formułuje aksjomat ontologii miłości: nie ma miłości bez ofiary (kenozy) i nie ma miłości bez radości (błogosławieństwa). Także miłość w Bogu jest kenotyczna. Każda Osoba umniejsza siebie, aby dać „przestrzeń” innym Osobom. Jednocześnie kenozą jest przewyciężana w radości odnalezienia siebie w jedności z innymi Osobami. Kenotyczne relacje między Boskimi Hipostazami mają swoją treść, zawartość, czyli to, co nazywamy Bożą naturą, życiem intratrynitarnym. Boska natura nie jest – podkreśla Bułhakow – jakąś statyczną wielkością, w której partycypują Osoby Boskie, ale jednym, trójhipostatycznym życiem, polegającym na manifestowaniu się Ojca, Syna i Ducha w wewnętrznym Bożym życiu (Sofia niestworzona) i na manifestowaniu się w nie-Bogu, czyli w stworzeniu (Sofia stworzona). Ta sofologiczna perspektywa zmierza ku po-

kazaniu, że Trójca Przenajświętsza istnieje nie tylko w swej transcendencji, ale także w świecie i w człowieku, natomiast stworzenie istnieje nie obok Boga, ale w Bogu (panenteizm).

Słowa kluczowe: Bulgakov, Trójca, absolutna Osoba, Osoby Boskie, ontologia miłości, natura boska, sofiologia

\* \* \*

Tra i più grandi filosofi e teologi ortodossi russi del XIX/XX sec. possiamo, senz'altro, ricordare: Vladimir Soloviev (1853–1900), Sergej Bulgakov (1871–1944), Pavel Florenskij (1882–1943), Pavel Evdokimov (1901–1970) e Vladimir Losskij (1903–1958). Tra questi grandi nomi, il pensatore più «trinitario», che ha, cioè, strutturato la sua opera sulla base del mistero del Dio uno e trino, è Bulgakov. Durante il periodo giovanile, ha subito il fascino del marxismo, è passato, poi, all'idealismo filosofico per ritornare, infine, al cristianesimo ortodosso ed è stato ordinato, nel 1918, diacono e sacerdote. Dopo la Rivoluzione d'Ottobre, nel 1923, Bulgakov viene espulso dall'Unione Sovietica. Dal 1925 fino alla sua morte, avvenuta nel 1944, è vissuto a Parigi, dove videro la luce le sue opere principali, quali la trilogia sulla Divino-umanità: *L'Agnello di Dio* (1927), *Il Paraclito* (1936), *La Sposa dell'Agnello* (1945), e la trilogia sofiologica: *L'amico dello Sposo* (1927), *La scala di Giacobbe* (1929), *Il Roveto ardente* (1927). Bulgakov, teologo originale ed innovativo, è stato duramente criticato dai diversi ambienti della Chiesa ortodossa. Nel 1935 il Patriarcato di Mosca e il Sinodo di Karlovcy condannarono la dottrina di Bulgakov come gnostica ed eretica. Egli si difese strenuamente affermando che gli accusatori conoscevano solo alcuni estratti dei suoi scritti, presi e letti, peraltro, al di fuori del loro originario contesto. Tutto sommato, fino ad oggi, la Chiesa ortodossa non si è mai espressa definitivamente sulla sua teologia. Queste condanne irrisolte non sono, però, la vera causa della considerazione di Bulgakov come non rappresentativo per il pensiero ortodosso. Il suo approccio teologico, infatti, ha preso, a volte, delle distanze sia dalla tradizione occidentale (latina) che da quella orientale (greca). Tale distanza è evidente anche nella teologia trinitaria di Bulgakov, tematica che vogliamo presentare in questo articolo. Nonostante la dibattuta questione relativa al suo pensiero, Constantin Andronikov non esitò a chiamare l'opera teologica di Bulgakov „il monumento più importante della teologia ortodossa dopo la caduta di Bisanzio [1453]”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Cit. da Piero Coda, *Dio Uno e Trino: Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani* (Cinisello Balsamo: San Paolo Edizioni, 2009), 245.

## 1. Dio – lo Spirito tri-ipostatico

Bulgakov sviluppa la sua teologia trinitaria a partire da due formule giovanee: „Dio è Spirito” (Gv 4,24) e „Dio è Amore” (1 Gv 4,8.16). Entrambe le formulazioni sono per il nostro teologo russo delle „descrizioni ontologiche” di Dio e non soltanto delle affermazioni funzionali; esse, cioè, indicano chi è Dio per noi ma, prima di tutto, ci ricordano chi è Dio in se stesso. La formula „Dio è spirito” consente di concepire Dio come un Soggetto, un „Io” assoluto, che possiede una coscienza personale. „Dio si rivela all’uomo primariamente come Soggetto Assoluto, come Personalità, come Colui che è, come Jahvè”<sup>2</sup> – afferma il nostro Autore, che, in questo modo, dimostra di essere sotto l’influenza della filosofia tedesca del soggetto<sup>3</sup>. Nello stesso tempo, però, Bulgakov introduce una correzione personalistica. Infatti, la questione che si pone, qui, è relativa all’io, che nel mondo creato non si fonda mai da solo. L’io non può esistere senza un altro io, cioè, un tu, con il quale può costituire un noi. Questo vuol dire che l’ipostaticità umana si costituisce solo nell’incontro con altre ipostasi umane. Ma come viene fondato l’Io assoluto? Per essere veramente l’Io eterno, cioè Persona, l’Assoluto deve avere un Tu e un Noi eterni. Un tu creato, cioè il mondo, non sarebbe ontologicamente sufficiente per formare l’Io eterno. È anche evidente che il Soggetto assoluto non può dipendere da un altro Io-Tu assoluto che gli sta di fronte. Il nostro Autore è lontano dal pensare Dio nelle cosiddette categorie dialettiche: tesi, antitesi, sintesi. Diventa, dunque, chiaro che Dio deve essere autofondato, cioè deve avere, in se stesso e da sempre, un Tu. Bulgakov scrive: „Egli [il Soggetto Assoluto] deve soddisfare in Se Stesso quelle condizioni che il soggetto relativo soddisfa al di fuori di sé [...]. L’Io assoluto dev’essere in sé e per sé anche un Tu e un Egli assoluti e allo stesso modo in sé e per sé un Noi e un Voi assoluti”<sup>4</sup>. L’uomo è mono-ipostatico, cioè è un’ipostasi che si costituisce nell’incontro con le altre persone umane. Dio non può essere in sé mono-ipostatico ma deve essere eternamente Personalità assoluta, cioè avere in se stesso tutta la «grammatica personale»: Io, Tu, Egli, Noi, Voi. Il pronome „loro”, invece, non appartiene alla vita divina, perché suggerirebbe un’altra divinità fuori del Soggetto assoluto.

Fino a questo punto, cioè al postulato di un Soggetto assoluto pluri-ipostatico, possiamo – sottolinea Bulgakov – arrivarci con la ragione umana.

---

<sup>2</sup> Sergej Bulgakov, „Capitoli sulla Trinitarietà”, in Piero Coda, *Sergej Bulgakov* (Brescia: Editrice Morcelliana, 2003), 83.

<sup>3</sup> J. O’Donnell scrive: „In Bulgakov’s trinitarian thinking we see the influence of Hegel. Hegel understood the Absolute as Subject. Bulgakov proceeds in the same direction and speaks of God as the absolute Person” (John O’Donnell, „The Trinitarian Panentheism of Sergej Bulgakov”, in *Gregorianum* 76, 1 [1995]: 33).

<sup>4</sup> Sergej Bulgakov, „Capitoli sulla Trinitarietà”, 87.

Il passo seguente è possibile solo grazie ad una rivelazione, cioè all'auto-manifestazione divina. Tale rivelazione ci è stata data in Gesù Cristo. Solo a partire da questo atto rivelativo sappiamo che Dio è tri-ipostatico: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. In altre parole, la ragione umana non può scoprire i Tre prima della rivelazione, ma può formulare il postulato che il Soggetto assoluto (Dio che è Spirito) debba avere in sé più che una sola ipostasi. „La differenza propria dello Spirito divino consiste in questo – afferma il teologo russo – che non è soltanto personale, ma è anche Spirito tri-ipostatico, personalità tri-ipostatica, avente tuttavia un'unica natura, e perciò un'unica (non comune, ma propriamente unica) vita”<sup>5</sup>. Dio è un Io assoluto ma non solitario, perché ha, in sé, tutta la pienezza delle relazioni personali, anzi, tutta la pienezza delle relazioni dell'amore. L'idea di un Dio mono-ipostatico, solitario, non rappresenta il monoteismo radicale. Al contrario, tale idea è contraddittoria. Non può, infatti, esistere un io, neanche quello assoluto, isolato in se stesso, senza delle relazioni io-tu, ecc. Allora, si potrebbe dedurre che il Dio mono-ipostatico non esiste oppure non è uno Spirito personale, libero ed eterno, ma, in questo caso, non sarebbe veramente ciò che noi indichiamo con la parola «Dio». Pertanto, la dottrina trinitaria non indebolisce il monoteismo ma lo rende possibile.

Secondo Bulgakov, Dio è l'unico Io assoluto tri-ipostatico, cioè l'Io in tre Io. Innanzitutto, va sottolineato che l'Io assoluto non è una somma dei tre Io e, dall'altro lato, ciascuno dei tre Io non è una parte dell'Io assoluto. Il teologo mette in rilievo che ogni Ipostasi divina è, in modo vero e completo, Dio, l'intero Io divino. Tocchiamo qui il classico problema della dottrina trinitaria, cioè quello basato sui numeri 1 e 3. Nell'approccio tradizionale si sostiene una natura in tre Persone, delle quali ciascuna possiede tutta la natura intera e non solo una parte di essa. In Bulgakov, invece, abbiamo un solo Io assoluto in tre Io ed è in tal modo che ciascuno dei Tre rimane uguale all'Io uno ed assoluto. La ragione umana si scontra in questo punto con il pensiero che  $1 = 3$ . La natura del mondo e dell'uomo è basata sui numeri, però il Creatore del mondo, il Dio uno e trino, trascende ogni numero e, come tale, potrebbe essere chiamato il Sopra-numero. Il nostro Autore afferma: „Dio, colui che è nella Santa Trinità, non è uno [odin] nel senso di una unità numerica, ma è uno [edin] nel senso della negazione di ogni numero e di qualsiasi conto”<sup>6</sup>. Dall'altro lato, neanche la Trinità è un numero, né la somma di tre numeri. La Trinità non è un Dio tre volte contato ma tre volte uno, cioè tre volte Io. „Dio è Santo, ma anche Santo, Santo, Santo”<sup>7</sup> – fa

<sup>5</sup> Sergej Bulgakov, *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo Incarnato* (Roma: Città Nuova Editrice, 1990), 145.

<sup>6</sup> Bulgakov, „Capitoli sulla Trinitarietà”, 97.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

notare Bulgakov, il quale sostiene che il parlare della prima, della seconda e della terza Persona in Dio può essere fuorviante. Ogni persona è prima, seconda e terza. L'ordine delle Persone esiste ma solo nella storia della rivelazione, che ha i suoi tempi. Il riferire i numeri ordinali a Dio in se stesso non esprime bene la sua vita intratrinitaria, dove „nessuna ipostasi è maggiore né minore dell'altra e anche l'intera Santa Trinità non è né maggiore né minore di ognuna delle ipostasi”<sup>8</sup>.

Sviluppando il tema del Soggetto assoluto tri-ipostatico, Bulgakov si oppone, in parte, sia alla tradizione latina che a quella greca. Egli sostiene che „la scolastica cattolica si è posta il compito sbagliato – posizione che in parte ha anche contagiato la teologia ortodossa – di fondare le singole ipostasi attraverso le loro differenze reciproche e le loro relazioni ipostatiche. Intanto, è sbagliato porsi un tale compito, perché la triipostaticità è radicata nella natura del Soggetto Assoluto stesso”<sup>9</sup>. Il nostro Autore sottolinea, in diversi modi, come l'esistenza dell'unico Dio tri-ipostatico non necessiti di alcuna spiegazione causale. Tre ipostasi esistono perché l'Io eterno ed assoluto è così, e non perché in Dio ci sono delle relazioni opposte. L'Occidente, a partire da Agostino, afferma che l'unica Divinità è la sostanza divina comune. L'Oriente pone, invece, l'accento sulla Persona del Padre. „Se Dio esiste, è perché il Padre esiste”<sup>10</sup> – affermerà Joannis Zizioulas. Bulgakov vede in tali approcci, soprattutto in quello occidentale, il pericolo di spersonalizzare il Soggetto Assoluto, che esiste in tre Ipostasi, in tre Io. Egli rigetta anche l'idea che il Padre sia la causa eterna delle altre due Ipostasi, cioè del Figlio e dello Spirito. Nessuna Ipostasi divina ha bisogno di essere causata. Tutte e tre le Ipostasi sono ugualmente eterne (sia in senso cronologico, sia in quello logico), e non c'è tra loro nessuna relazione di origine, compresa quella causale. Secondo Bulgakov, l'origine in Dio „può essere intesa solo come modalità delle correlazioni ipostatiche, nel senso di un atto [...], ma non di una nascita”<sup>11</sup>.

A questo punto del discorso può sembrare che Bulgakov rigetti la dottrina delle divine processioni, ovvero la generazione del Figlio e la processione dello Spirito, che sono, tra l'altro, il punto di partenza della dottrina trinitaria in S. Tommaso d'Aquino. Il nostro Autore, in realtà, non nega che il Figlio è generato dal Padre e che lo Spirito procede dal Padre (queste espressioni le ritroviamo nella Sacra Scrittura), ma critica fortemente la concezione causale delle processioni<sup>12</sup>. Il Figlio e lo Spirito non derivano

<sup>8</sup> Ibidem, 103-104.

<sup>9</sup> Ibidem, 91.

<sup>10</sup> Joannis Zizioulas, *L'essere ecclesiale* (Magnano [BI]: Qiqajon, 2007), 40.

<sup>11</sup> Bulgakov, „Capitoli sulla Trinitarietà”, 146-147.

<sup>12</sup> Cfr. Federico Franchi, „Dottrina delle processioni e reciprocità. In dialogo con S. Bulgakov, W. Pannenberg e G. Greshake”, in *Studia Bobolanum*, n. 1 (2020): 189-190.

dal Padre secondo un meccanismo di «causa-effetto». La generazione del Figlio e la processione dello Spirito non significano che la seconda e la terza Ipostasi abbiano un'origine nel Padre. La generazione del Figlio e la processione dello Spirito non sono causali ma, piuttosto, costituiscono le relazioni di manifestazione (rivelazione) reciproca dei Tre. Inoltre, è proprio l'ordine causale delle processioni che fa contare le persone divine come: la prima, la seconda e la terza. In questo modo, però – secondo Bulgakov – arriviamo ad una ripetizione triplice della stessa natura e non alla triunità, cioè al Soggetto tri-ipostatico, dove tutte e tre le Ipostasi non hanno nessuna causa e non vengono ordinati dal primo al terzo. „Nella Trinità come Soggetto Assoluto Tripostatico, non esiste – sottolinea il teologo russo – alcuna gerarchia delle ipostasi in quanto queste sono date nell'atto assoluto dell'autoistituzione dell'Io”<sup>13</sup>. Dunque, nella Trinità avremmo non le processioni nel senso di produzione di una Ipostasi dall'altra, ma „la loro reciproca auto-istituzione”<sup>14</sup>. La proposta dell'Autore sembra non riesca a spiegare bene in che cosa, se non nelle relazioni originarie e non interscambiabili, consistano le differenze tra i Tre in Dio. A tale critica Bulgakov risponderebbe che la natura eterna del Soggetto assoluto consiste nell'essere Io in tre Io diversi, non interscambiabili, e da questo essere risulterebbero le relazioni eterne tra i Tre. Non sono, dunque, le relazioni che costituiscono i Tre. Il nostro Autore afferma, infatti, che nella Trinità „i tre soggetti ipostatici, così come il soggetto tri-unico, sono reciprocamente definiti da una correlazione immutabile; [...] hanno nello stesso tempo la divinità in modo diverso [...]]. Di conseguenza, i tre soggetti divini, essendo equi-divini, non sono intersostituibili”<sup>15</sup>. Le tre Ipostasi, allora, non possono essere soltanto modi interscambiabili dell'auto-istituzione dell'unico Io, perché in questo caso l'Io assoluto sarebbe solitario e chiuso in se stesso. L'unico Dio, invece, è uno, ma uno non isolato e solitario. Il tentativo di spiegare, a partire dalle processioni, come nascono eternamente le Ipostasi, il teologo ortodosso lo descrive come „errore principale della teologia romana, che procede, come se questo a priori dell'essenza tri-ipostatica non esistesse, come se potesse cercarla e dimostrarla a posteriori in base delle relazioni, e non viceversa”<sup>16</sup>.

Bulgakov dimostra, in diversi modi, che la Santa Trinità è il Soggetto assoluto uno ma tri-ipostatico. Alcuni teologi descrivono la vita intratrinitaria usando, come fa il nostro Autore, i pronomi personali ed attribuiscono un pronome ad ogni Persona. P.es., Heribert Mühlen dice che il Padre è sussistente Io, il Figlio è sussistente Tu, lo Spirito Santo, invece, è Noi in

<sup>13</sup> Bulgakov, „Capitoli sulla Trinitarietà”, 106.

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> Sergej Bulgakov, *Il Paraclito* (Bologna: EDB, 2012), 111.

<sup>16</sup> Bulgakov, „Capitoli sulla Trinitarietà”, 106.

Persona, cioè una Persona in due Persone (del Padre e del Figlio). Mühlen traduce in questo modo la dottrina agostiniana dello Spirito Santo, inteso come divino amor subsistens<sup>17</sup>. Bulgakov vede la quæstio diversamente. Per lui „tra le tre ipostasi non ne esiste nessuna che non possieda nella stessa misura tutte le tre manifestazioni dell’Io, come Io, Tu, Egli, Noi, che quindi sia soltanto Io, oppure soltanto Tu, oppure soltanto Egli”<sup>18</sup>. Dunque, in Dio non esiste un non-Io che limiterebbe l’Io, anzi, ogni Io è perfettamente trasparente per l’altro, essendo non solo Io assoluto ma anche Tu assoluto e Noi assoluto. Ogni Ipostasi divina, ogni Io dei tre Io, è l’intero Io divino. Si potrebbe dire che, per il nostro Autore, Dio è una Persona in tre Persone<sup>19</sup>, ma in un modo tale che una Persona (Soggetto assoluto) non è maggiore di ciascuna delle tre Persone. Questa idea corrisponde, in qualche maniera, alla nostra esperienza di preghiera. Nell’invocazione, ci possiamo rivolgere a ciascuna delle tre Persone separatamente, al Padre o al Figlio o allo Spirito Santo, ma, alle volte, ci rivolgiamo dicendo: „Tu, Dio”, riferendoci a tutte e tre le Persone insieme. Nella preghiera, non usiamo il pronome Voi, ma diciamo Tu. Tre Io insieme non costituiscono, per noi, un Voi assoluto, ma, piuttosto, l’Io assoluto. È da notare, inoltre, che dicendo „Tu, Dio” non ci rivolgiamo ad una natura astratta ma ad una Persona, che, per Bulgakov, è l’unico Soggetto (Io) assoluto e non necessariamente la Persona del Padre. „Dio, che glorifichiamo nella santissima Trinità, è uno, unico Io divino, soggetto assoluto, la santissima Trinità alla quale perciò ci riferiamo e ci rivolgiamo come a una persona”<sup>20</sup>.

Sembra che Bulgakov neghi la dottrina della monarchia del Padre, dato fondamentale per l’Oriente cristiano, a partire dai Padri Cappadoci. Le cose, in realtà, stanno diversamente. L’Autore afferma chiaramente: „La »monarchia del Padre« dev’essere mantenuto; ma dobbiamo concepirlo in un senso assolutamente diverso da quello di causa e di origine”<sup>21</sup>. Rigettando il sistema delle processioni e relazioni, comprese come origini causali, Bulgakov propone la concezione del principio dell’origine unica. Tale origine sarebbe „il Padre che manifesta se stesso, che dischiude se stesso”<sup>22</sup>. Possiamo, dunque, chiamare il Padre la prima Ipostasi oppure il centro unitario

---

<sup>17</sup> Cfr. Heribert Mühlen, *Una mystica persona* (Roma: Città Nuova, 1968), 250.

<sup>18</sup> Bulgakov, „Capitoli sulla Trinitarietà”, 102.

<sup>19</sup> Così interpreta la Teologia trinitaria di Bulgakov il menzionato sopra J. O’Donnell: „God is the absolute I, although Bulgakov immediately adds that the divine Ego is tri-personal or tri-ipostatic. In this sense God is one person and three persons at the same time. This is not a logical contradiction, for he means that the one divine subject exists in three distinct ways. Bulgakov underscores the point that in God there is nothing pre-personal, extra-personal or a-personal” (John O’Donnell, „The Trinitarian Panentheism of Sergej Bulgakov”, 33).

<sup>20</sup> Bulgakov, *Il Paraclito*, 110.

<sup>21</sup> Ibidem, 117.

<sup>22</sup> Bulgakov, „Capitoli sulla Trinitarietà”, 150.

della Trinità, in quanto è Lui che si rivela nelle altre due Ipostasi, nella diade del Figlio e dello Spirito. Questo non vuol dire che Bulgakov veda l'Ipostasi del Padre come il Soggetto del Dio Uno. Il Padre è uno dei Tre che sono l'Uno. Ma questo Uno non viene visto come la sostanza impersonale, ma è anch'esso da considerare come Persona, una Persona in tre Persone. Il Padre è la prima Ipostasi, perché è Lui che si manifesta nel suo Verbo e nello Spirito Santo, e non viceversa. Sarebbe questo il senso delle parole di Gesù: „Mio Padre è più grande di me” (Gv 14,28). Inoltre, Bulgakov fa notare che il Padre genera il Figlio e dal Padre procede lo Spirito, ma nella processione dello Spirito è presente il Figlio mentre nella generazione è presente lo Spirito che riposa sul Figlio generato. Si potrebbe parlare qui del Filioque e del Spirituque, non nel senso di un processo eterno delle cause eterne ma come una manifestazione tri-ipostatica: il Padre si rivela nel Figlio attraverso lo Spirito e nello Spirito attraverso il Figlio; il Figlio è la rivelazione del Padre nello Spirito mentre lo Spirito glorifica il Padre e il Figlio. L'unica origine, cioè la manifestazione del Padre, ha, così, il suo contenuto. Bulgakov afferma: „L'intera pienezza della divinità è contenuta nel Padre e si manifesta attraverso di Lui in tutta la pienezza, o meglio viene conservata in tutta la sua pienezza nel Figlio e nello Spirito Santo”<sup>23</sup>. L'analisi della Trinità come Soggetto assoluto uno ma tri-ipostatico ci apre ora alla questione della natura divina e della sua relazione con l'Io in tre Io.

## 2. Tri-ipostaticità, Natura, Sofia

Bulgakov, nelle sue riflessioni, constata come a volte si parli di Dio come se Egli fosse un'autocoscienza pura, senza un contenuto e senza una natura. Il nostro Autore si oppone a tale impoverimento della dottrina di Dio, sottolineando che, in Dio, non c'è niente di impersonale e che lo Spirito assoluto non si esaurisce nell'essere autocosciente. Egli ha una coscienza personale, l'Ipostasi in tre Ipostasi, ma possiede anche la sua natura (ousia), la sua vita infinita ed eterna. Il Dio tri-ipostatico ha la sua unica natura tanto come Trinità quanto come singola Ipostasi. Dall'altro lato, non potrebbe esistere nessuna natura in Dio qualificabile come non-ipostatica oppure extra-ipostatica. Bulgakov precisa: „Le tre ipostasi hanno la propria natura non in comune, non in dominio comune e, tuttavia, non l'hanno ciascuna per sé (saremmo al triteismo) ma l'hanno come unica per tutte, eppure non solo comune né uguale per ciascuna (che sarebbe non l'homousia ma la homoousia)”<sup>24</sup>. Il nostro Autore ammette che tali espressioni potrebbero dare adito a pensare – dal punto di vista della ragione umana – ad una ugua-

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> Bulgakov, *L'Agnello di Dio*, 151.

gianza del disuguale, egli, però, spiega questa contraddizione sostenendo che il pensiero razionale può cogliere le cose in modo statico, ponendo una realtà fuori dell'altra, mentre in Dio tutto è un unico atto tri-ipostatico. Lo Spirito assoluto è pienamente trasparente a se stesso. Non possiamo pensare – sottolinea Bulgakov – che la natura divina sia un dato di fatto che limiti o determini la Persona divina. L'unica divinità, infatti, non è una natura impersonale, bensì l'unico Spirito personale che si fonda e si dischiude in tre Io, in tre Persone. Il Soggetto assoluto non ritrova in sé una vita che è necessaria, che gli viene, in qualche senso, eternamente imposta. In Dio, la libertà e la necessità sono la stessa cosa. Non c'è nessuna tensione tra la libertà dell'Io divino e la natura divina. Nella Santissima Trinità distinguiamo la natura e l'ipostasi, ma „l'autoistituzione ipostatica e l'ousia essenziale come auto-determinazione della vita sono qui lo stesso identico atto”<sup>25</sup>. Ogni Io (Persona), nell'Io assoluto, possiede la pienezza della natura divina, in modo tale che non si ha „una società di tre io, bensì proprio l'io trino”<sup>26</sup>. In altre parole, la natura non viene attribuita ad una società delle Persone divine ma all'Io uni-trino. Le Ipstasi possiedono tutta la sostanza divina, „sia nella loro unità, sia nella loro differenza, dove sia l'uno che l'altro possedere è un possedere personale”<sup>27</sup>.

Bulgakov parla – come abbiamo menzionato – di due tipi di errori che si possono commettere quando si tenta di rispondere alla domanda sul rapporto tra la trinitarietà e l'unità di essenza. Il primo errore riguarda il vedere l'unità divina come una società dei Tre. Il secondo errore risiede, invece, nel considerare le Tre Persone come possedenti la sostanza comune. In quest'ultimo caso, il Dio uno e trino si trasformerebbe, addirittura, in una quaternità (tre Persone più la Sostanza). Il nostro Autore fa notare come, ovviamente, la dogmatica cattolico-romana neghi decisamente qualsiasi quaternità, nella quale le tre Persone esisterebbero accanto ad un'essenza divina oppure dentro di essa. Nello stesso tempo, però, Bulgakov sostiene che la dottrina che descrive la vita trinitaria come un sistema di processioni e di relazioni, di fatto, presuppone un fondo sostanziale che potrebbe risultare come un quarto elemento nella Trinità. In tale sistema, il Padre, il principio senza principio, possiede la sostanza che nella generazione dà al Figlio e poi, insieme al Figlio, dà allo Spirito nella spirazione. Più precisamente, il Padre produce eternamente il Figlio, comunicandogli la natura divina insieme alla capacità di spirare lo Spirito, ma senza la facoltà di generare; poi (logicamente, non cronologicamente), il Padre insieme al Figlio producono lo Spirito, dandogli tutta la natura divina tranne le facoltà di generare e spi-

<sup>25</sup> Bulgakov, „Capitoli sulla Trinitarietà”, 114.

<sup>26</sup> Ibidem, 118.

<sup>27</sup> Ibidem, 119.

rare. Secondo Bulgakov „una tale derivatio ha come risultato una digressione ipostatica della divinità: il Padre è la pienezza della natura, deitas; il Figlio è la deitas meno la virtù generatrice; lo Spirito Santo è la deitas meno la virtù generatrice e spiratrice”<sup>28</sup>. Perciò, il nostro Autore propone un’altra spiegazione del dinamismo della vita divina e della distinzione tra Ipostasi e natura in Dio rispetto a quella basata sulle processioni causali.

„La natura divina è l’unica natura del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, ove ciascuna ipostasi la possiede in proprio, per sé e per le altre ipostasi entro il circolo trinitario” – afferma Bulgakov. In questo circolo trinitario Dio Padre costituisce il principio, ma non nel senso causale. La natura del Padre, infatti, non è un qualcosa che potrebbe essere dato e ricevuto. La paternità del Padre, l’amore paterno, non consiste in una eterna produzione del Figlio ma nel manifestare se stesso, nell’uscire da sé, nel trovare se stesso e la propria natura non in sé ma nell’altro, ovvero nel Figlio. In questo modo, nel primo – per così dire – momento „la natura divina ipostatica è il Verbo ipostatico del Padre, detto dal Padre nel Figlio”<sup>29</sup>. Non si tratta qui – come abbiamo già detto più volte e in diversi modi – della relazione „causa-effetto”, ma della relazione reciproca, anche se asimmetrica, tra il rilevato e il rilevante. Analogicamente al Padre, il Figlio possiede se stesso non in sé e per sé, ma come immagine perfetta del Padre. Il Figlio non parla da se stesso e di se stesso, ma si sottopone amorevolmente al Padre, essendo la sua Parola: „Chi vede me, vede il Padre” (Gv 12,45). La reciproca manifestazione del Padre e del Figlio viene anche espressa dalla frase: „Io sono nel Padre e il Padre è in me” (Gv 14,10). Tale identificazione del Padre e del Figlio si realizza – dice Bulgakov – nell’atto della processione, nel quale lo Spirito procede dal Padre e, nello stesso tempo, si posa sul Figlio; in questo modo, si costituisce l’unione ipostatica, l’amore in persona tra entrambi. Lo Spirito può essere chiamato la terza Persona non perché causato o originato dal Padre e dal Figlio, ma perché costituisce il rapporto tra il Padre e il Figlio, cioè fa sì che questo rapporto non sia soltanto ideale ma diventi realtà. „Lo Spirito Santo di per sé non rivela – afferma l’Autore – né il Figlio al Padre, né il Padre al Figlio, ma li unisce nella realtà della natura divina. [...] Egli non rivela se stesso, perché non ha un suo proprio contenuto”<sup>30</sup>. In questa direzione, e non nel senso di origine, si può dire che nella processione lo Spirito è passivo. Ma cosa vuol dire che lo Spirito non ha un suo proprio contenuto? È privo della natura? Ovviamente no! Però, il modo di possedere la natura divina dalla terza Ipostasi è paradossale. Lo Spirito Santo è – sottolinea Bulgakov – tutto in funzione del Padre e del Figlio;

<sup>28</sup> Bulgakov, *Il Paraclito*, 225-226.

<sup>29</sup> Bulgakov, *L’Agnello di Dio*, 154.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 157.

essendo l'amore ipostatico tra il Padre e il Figlio, rimane „privo di qualsiasi ipseità”<sup>31</sup>, è come se perdesse se stesso. Ma, nello stesso momento, la terza Ipostasi „trova e possiede se stessa come vita delle altre due ipostasi [...] Perciò la sua ipostasia è come un'an-ipostasia”<sup>32</sup>. In questo senso, possiamo dire che la terza Ipostasi è quella più misteriosa (silenziosa), sia nella vita intratrinitaria che nella storia della salvezza<sup>33</sup>. La dinamica della vita intratrinitaria non è altro che l'amore, anzi l'amore kenotico, di cui parleremo più a lungo nel punto seguente.

Bulgakov afferma che „il concetto positivo di ousia, a differenza dell'ipostasi, è quello dell'autorivelazione viva della personalità di Dio”<sup>34</sup>. Dunque, la vita del Soggetto assoluto tri-ipostatico è una continua autorivelazione, con un proprio contenuto: la natura infinita. Non si tratta, però, di una infinita aggregazione o di una infinita catena di elementi del tutto. La natura divina, nella sua perfetta semplicità, è Tutto-unità: „il Tutto come unità, e l'unità come Tutto”<sup>35</sup>. La natura divina (ousia), così compresa, è – secondo Bulgakov – ciò che nella Bibbia viene chiamata „sapienza divina” (sofia). Il teologo russo precisa che quando si parla della natura di Dio (Divinità) intendiamo, da un lato, la profondità divina non svelata (ousia) e, dall'altro, la vita divina svelata, cioè la Sofia, che è identica all'ousia<sup>36</sup>. In altre parole, la Sofia è la natura (ousia) divina nell'autorivelazione delle Ipostasi. In un primo momento, tale autorivelazione riguarda la vita intratrinitaria, il mondo intradivino: „La Sapienza, sofia, è pleroma, mondo divino, sussistente in Dio e per Iddio, eterno e increato, ove Dio vive nella SS. Trinità”<sup>37</sup>. Si tratta dell'automanifestazione intratrinitaria che il Figlio e lo Spirito compiono insieme; il Padre, infatti, non si rivela in se stesso, ma sempre attraverso e negli altri due. Ora, il Dio uno e trino non possiede la sua autorivelazione solo per se stesso; sarebbe, altrimenti, un atteggiamento contraddittorio rispetto al carattere della Sapienza stessa. Perciò, la Sofia increata, ossia la natura divina che si auto-manifesta all'interno della Trinità, trova il suo prolungamento nell'autorivelazione al non-Dio. Questo vuol dire che esiste anche la Sofia creata, ovvero il prolungamento extra sé della vita trinitaria in sé. In Dio, l'uscire da sé, per amare il non-sé, non è – sottolinea il nostro Autore – una questione di libero arbitrio, ma riguarda la libertà-necessità dell'amore assoluto, che sfrutta sempre tutte le sue possibilità. Il prolunga-

<sup>31</sup> Bulgakov, *Il Paraclito*, 294.

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> Cfr. Dariusz Kowalczyk, „Lo Spirito Santo, presenza silenziosa nella Trinità e in noi”, in *Silenzio, polifonia di Dio*, a cura di B. Aniello, D. Kowalczyk (Roma: GBPress, 2020), 71-84.

<sup>34</sup> Bulgakov, „Capitoli sulla Trinitarietà”, 115.

<sup>35</sup> Bulgakov, *L'Agnello di Dio*, 158.

<sup>36</sup> Cfr. ibidem.

<sup>37</sup> Ibidem, 159-160.

mento della Sofia increata nella Sofia creata è proprio ciò che chiamiamo „creazione”<sup>38</sup>. Dio, dalla sua eternità, vuole esistere come „Dio-per-il-mondo” e, da sempre, crea non altro che la „creazione-per-Dio”. Tale reciprocità, voluta e realizzata, da sempre, appunto, dal Dio trinitario, viene chiamata la „teantropia” (divino-umanità), che è uno dei concetti fondamentali del pensiero di Bulgakov per esprimere non soltanto l’unione ipostatica del Figlio incarnato ma la stessa relazione tra il Creatore e il creato. In questo modo il nostro teologo cerca di evitare i due possibili estremi a cui può condurre la riflessione sulla relazione Dio-creazione: la radicale eterogeneità tra Dio e il mondo e l’identificazione del mondo con Dio.

Riassumendo il complesso ragionamento di Bulgakov, possiamo dire che: 1. La divinità di Dio (la natura) esiste da sempre, non soltanto come sorgente non svelata e profondità senza fine (ousia) ma anche come il dinamismo infinito di automanifestazione (la Sofia increata); 2. Questa automanifestazione si realizza trinitariamente tra le tre Ipotesi divine costituendo la vita divina; 3. La Sofia, cioè l’automanifestazione di Dio, non si limita alla forma increata ma trova il suo prolungamento nella forma creaturale, cioè nella Sofia creata; 4. La creazione consiste nella rivelazione sofianica dell’Assoluto nel relativo; 5. La Sofia increata e la Sofia creata sono, da un certo punto di vista, la stessa cosa, poiché riguardano Dio che si rivela; la differenza risiede nel fatto che nella prima – la Sofia increata – Egli si rivela in modo perfetto nella sua vita assoluta intradivina, mentre, per la seconda modalità, si rivela nel mondo che diviene dal nulla.

### 3. Dio Amore kenotico

La seconda formula neotestamentaria fondamentale per la dottrina di Dio in Bulgakov, accanto a „Dio è Spirito”, è l’espressione: „Dio è amore” (1Gv 4,8.16). Secondo il nostro Autore, questa formulazione non è soltanto funzionale e descrittiva ma è ontologica. Essa, cioè non significa soltanto che Dio è colui che ama ma che il suo essere stesso è amore<sup>39</sup>. Mettendo insieme tutte e due le formule possiamo dire che Dio è spirito-amore, cioè l’amore è l’essenza e la vita dello Spirito assoluto tri-ipostatico. Dunque, la natura divina (ousia) si auto-rivela come amore tri-ipostatico. Quest’amore è perfetto, poiché ha la pienezza delle relazioni tra io, tu, egli, noi, voi. Nel mondo creato tali relazioni fondano l’io e, nello stesso tempo, lo limitano, mettendo i confini tra l’io e un altro io (tu); in Dio, invece, „attraverso l’atto dell’amore in quanto reciprocità ontologica questo limite viene superato

<sup>38</sup> Cfr. Dariusz Kowalczyk, „La creazione secondo Sergej Bulgakov”, *Forum Teologiczne* XXI, (2020): 111-123.

<sup>39</sup> Cfr. Bulgakov, *Il Paraclito*, 117.

e distrutto: nella triipostaticità l'altro Io, il Tu, è già Io e ognuno dei tre Io è Io, non solo in sé, ma anche negli altri e per altri<sup>40</sup>. Bulgakov evidenzia come proprio questa completa trasparenza dell'uno per l'altro Io costituisca la difficoltà fondamentale per comprendere il mistero della Trinità, cioè l'essenza tri-ipostatica. La trasparenza intradivina consiste „nell'autosacrificarsi ipostatico, nella manifestazione di un Io che esiste solo attraverso l'altro, con l'altro e nell'altro”<sup>41</sup>.

Il nostro Autore formula un doppio assioma per esprimere l'amore personale: 1. non c'è amore senza sacrificio; 2. non c'è amore senza gioia e senza beatitudine<sup>42</sup>. Abbiamo, dunque, a che fare con una particolarissima tensione: sacrificio /sofferenza – gioia/ beatitudine. La sacrificialità e la gioia si realizzano tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, e, in generale, consistono in una rinuncia reciproca a se stessi per darsi all'altro. Ogni Ipostasi rinuncia a se stessa per darsi pienamente all'altro, per vivere nell'altro. Questo auto-istituirsi attraverso l'altro è la chiave dell'ontologia dell'amore. La sofferenza sacrificale, come un aspetto dell'amore divino, è un dato ovvio nella storia della salvezza, e conosce il suo culmine nel mistero pasquale di Gesù Cristo. Nell'incarnazione, nella morte e nella risurrezione del Figlio abbiamo un intreccio di kenosi e di beatitudine, di sacrificio e di gioia. Bulgakov stesso, però, si chiede se sia adeguato parlare di sacrificio e di sofferenza in riferimento alla vita intradivina. Ovviamente in Dio non c'è la sofferenza intesa in un senso che potrebbe mettere in dubbio la perfezione infinita del Soggetto assoluto. D'altro lato, però, è „impossibile non parlare della sofferenza sacrificale, appunto nel Dio assoluto, come di un momento della vita divina intra-trinitaria superato e risolto...”<sup>43</sup>. L'amore divino, infatti, non può essere ridotto ad una noiosa monotonia e staticità. L'amore, in quanto sacrificio, è drammatico, ma tale dramma viene, nello stesso tempo, superato e l'amore ritrova se stesso nella gioia.

Bulgakov sviluppa, qualche decennio prima di von Balthasar, l'idea di una kenosi intratrinitaria, primordiale, come fondamento eterno della kenosi di Dio nella storia della salvezza<sup>44</sup>. Il punto di partenza per parlare della keno-

<sup>40</sup> Bulgakov, „Capitoli sulla Trinitarietà”, 105.

<sup>41</sup> Ibidem, 105-106.

<sup>42</sup> Bulgakov, *Il Paraclito*, 122-123.

<sup>43</sup> Ibidem, 123.

<sup>44</sup> Lubomir Zak fa notare: „Al di là delle ipotesi, di diversa attendibilità, avanzate dagli studiosi circa le fonti d'ispirazione dell'idea bulgakoviana della kenosi – ipotesi che parlano degli influssi della *theologia crucis* di Lutero, della teologia riformata e, in particolare, del pensiero di Hegel, a volte purtroppo ignorando quasi del tutto l'esistenza della tradizione russa (legata ai nomi di Filaret, Bucharev, Solov'ev, Florenskij, Berdjaev, Karsavin, per non parlare del kenotismo della 'scuola moralista') e soprattutto, la dimensione kenotica della vita del nostro autore, ciò che attrae è la sua intuizione di poter elaborare, grazie alla prospettiva kenotica, una cristologia di 'ampio respiro'” (Lubomir Zak, *La ricezione della teologia di Bulgakov in*

si divina è la persona di Gesù, di cui leggiamo, nella Lettera ai Filippesi, che „pur essendo nella condizione di Dio, non ritenne un privilegio l'essere come Dio, ma svuotò se stesso assumendo una condizione di servo, diventando simile agli uomini. Dall'aspetto riconosciuto come uomo, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e a una morte di croce” (2,6-8). Tale svuotamento, umiliazione, kenosi del Figlio, riguarda l'ipostasi e la natura, ma trova il suo fondamento nella vita intima della Santissima Trinità. L'obbedienza terrena del Figlio è radicata nell'obbedienza celeste, pertanto „nella croce del cammino terreno si attua la croce della kenosi celeste”<sup>45</sup>. Per Bulgakov, la Croce costituisce non soltanto il simbolo dell'amore di Dio per gli uomini ma è anche un segno dell'amore intratrinitario. Nella Croce, infatti, vediamo un reciproco perdersi e ritrovarsi. Il Figlio „perde” il Padre („Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?” – Mt 27,46) ed il Padre „perde” il Figlio, ma, nello stesso momento, il Padre e il Figlio si ritrovano nello Spirito Santo, che è la loro unione in persona.

Ma in che cosa consiste la kenosi celeste del Figlio? Il nostro Autore parla dell'eterna mitezza dell'Agnello di Dio, che „fu predestinato già prima della fondazione del mondo” (1Pt 1,20). Il Figlio, generato dal Padre, non vuole possedere se stesso, se non come appartenente al Padre, come la Parola del Padre. In questo senso Bulgakov dice che „il Figlio si cancella nel Nome del Padre”<sup>46</sup>. In altre parole, il Figlio „perde” se stesso per ritrovarsi come l'Immagine perfetta del Padre. Il sacrificio dell'amore filiale è, dunque, abnegazione, rinuncia a sé. Il sacrificio del Figlio corrisponde, però, al sacrificio del Padre, che rinuncia al proprio Io per dare tutto al Figlio ed esprimersi, manifestandosi, solo in Lui. L'amore paterno in Dio non è, come abbiamo già sottolineato, una generazione causale, una produzione eterna. „Nascita e processione, ambedue in senso attivo e passivo, significano non l'origine, ma le forme di correlazione”<sup>47</sup> – ripete Bulgakov. L'amore generante del Padre è „estasi dell'uscita da sé, come un'autoannichilimento che è nel contempo realizzazione di sé mediante quel generare”<sup>48</sup>. Possiamo, quindi, parlare di una eterna reciproca „immolazione” tra il Padre e il Figlio. L'uno si ritira facendo spazio per l'altro. In questo modo si realizza in Dio la prima parte dell'assioma dell'amore personale: non c'è amore senza sacrificio.

Il sacrificio paterno e il sacrificio filiale non soltanto non contraddicono la pienezza della gioia divina ma costituiscono il suo fondamento.

---

*Occidente*: un compito importante della storia della teologia, in <https://mondodomani.org/reportata/zak02.htm> – accesso 29 dicembre, 2020).

<sup>45</sup> Bulgakov, *L'Agnello di Dio*, 279.

<sup>46</sup> *Ibidem*, 155.

<sup>47</sup> Bulgakov, *Il Paraclito*, 136.

<sup>48</sup> Bulgakov, *L'Agnello di Dio*, 154.

Infatti, senza la realtà del sacrificio, la gioia in Dio sarebbe una egoistica auto-predilezione, un auto-piacimento vuoto. Invece, le sofferenze causate dallo svuotamento per l'altro portano alla gioia / beatitudine. Bulgakov propone il paragone del parto per cogliere la profondità di questa tensione divina dicendo che „le doglie del parto umano conducono alla gioia, ma di per se stesse ancora non lo sono”<sup>49</sup>. Appare qui il ruolo dello Spirito Santo. Il nostro Autore – seguendo la linea agostiniana – vede nella terza Persona l'amore ipostatico tra il Padre e il Figlio, compresa la beatitudine che sprigiona questo amore. Lo Spirito è „il reciproco amore del Padre e del Figlio, ed è la gioia di questo amore che ha compiuto l'autorivelazione della Divinità nella sua natura, non solo in Verità, ma anche in Bellezza”<sup>50</sup>. Tutto ciò non vuol dire che lo Spirito Santo, compiendo il circolo kenotico tra il Padre e il Figlio nella gioia, non sperimenti Egli stesso la kenosi. Al contrario, la kenosi dello Spirito è, da un certo punto di vista, più profonda di quella delle altre due Persone della Trinità. Per cogliere l'importanza di questo punto va ricordato che nel tempo in cui Bulgakov scrive l'idea della kenosi del Padre è stata decisamente innovativa ma, ancora di più, fu illuminante l'idea di una kenosi dello Spirito Santo. La terza Ipostasi non è soltanto un Noi gioioso del Padre e del Figlio, ma è anche un Io che ama e che, in quanto ama, sperimenta il sacrificio (kenosi) e la gioia. Secondo il nostro Autore la kenosi sacrificale dello Spirito „consiste nel suo annientamento ipostatico: egli stesso non rivela la sua ipostasi e non rivela se stesso, come lo fanno il Padre e il Figlio: egli non è che la loro rivelazione stessa. [...] Non esiste per sé, perché è tutto negli altri, nel Padre e nel Figlio; e il suo essere proprio è come un non-essere”<sup>51</sup>. Ecco, è questa la paradossalità dell'Ipostasi dello Spirito. La sua personalità si esprime in uno svotamento della personalità. Le immagini bibliche dello Spirito, infatti, sono tutte impersonali: Egli è il vento, il soffio, il fuoco, la colomba.

Bulgakov distingue tre forme dell'unico amore divino. La prima è quella ipostatica, cioè da Persona a Persona. La seconda forma dell'amore riguarda l'amore delle Ipostasi verso la realtà non ipostatica ma ipostatizzata, cioè verso la Sofia, la natura divina. La terza, invece, è l'amore che la Sofia contraccambia alla Persona triipostatica<sup>52</sup>. Il nostro Autore precisa: „Da parte della natura – dell'ousia come Sofia – non v'è luogo, si capisce, per un amore personale, quale lo abbiamo riconosciuto nelle due prime forme, perché qui non v'è persona: la Sapienza non è una »quarta ipostasi«<sup>53</sup>. Dall'altro lato, però, dobbiamo affermare l'esistenza dell'amore divino non ipo-

<sup>49</sup> Ibidem, 156.

<sup>50</sup> Ibidem.

<sup>51</sup> Bulgakov, *Il Paraclito*, 124.

<sup>52</sup> Cfr. Bulgakov, *L'Agnello di Dio*, 161.

<sup>53</sup> Ibidem, 161-162.

statico, perché nella vita dello Spirito assoluto non c'è niente di cosale o di fatto. Ma cosa significa l'amore della Sofia, se la Sofia non è un'Ipostasi? La Sapienza, è vero, non è una Persona, fa notare Bulgakov, ma essa rimane pur sempre viva e vivente. Infatti, nel mondo divino non c'è niente di non vivo. Vivere in Dio significa amare. L'amore non ipostatico si realizza non come sacrificio o immolazione personale ma come un „appartenere”, un „offrirsi” e un „darsi”. In questo senso, l'amore della Sofia è „femminile”<sup>54</sup>. Il teologo russo conclude: „L'amore si rivela qui impersonale, [...] come reciproca attrazione universale e struttura delle idee presenti nel mondo divino. [...] l'attrazione e la compenetrazione interiore di ciò che nella sua multiformità è omogeneo, e nella sua natura è unico”<sup>55</sup>. Il mondo intradivino dell'amore multiforme trova un prolungamento nel far posto al relativo, all'altro da Dio, cioè alla creazione. Dio, che è amore, esce da sé per amare fuori da sé, per amare il non-Dio. Secondo Bulgakov, Dio da sempre, cioè dalla sua eternità, vuole esistere come „Dio per il mondo”. La creazione, ovvero l'amore divino per il non-Dio, è, dunque, eterna.

Nella creazione e nella storia della salvezza, la forma più evidente per noi è l'amore kenotico del Figlio che si è fatto uomo. Bulgakov ritiene, però, che si debba parlare anche della kenosi storica del Padre e dello Spirito Santo, che restano radicate, comunque, nella kenosi intratrinitaria. Il Padre, chiamato, giustamente, il Creatore, non si rivela, però, nella creatura se non attraverso il Figlio e lo Spirito, cioè attraverso – per usare un'espressione dell'Autore – la „diade sofanica”. In questo senso, possiamo dire che il Padre rimane al di fuori del mondo: „Questa trascendenza del Padre è appunto – afferma Bulgakov – la sua kenosis, quasi un non-essere nella creazione”<sup>56</sup>. In che cosa consiste, allora, la kenosi dello Spirito Santo nella creazione? Il Padre attraverso il Figlio dà l'ordine della creazione, lo Spirito, invece, riveste la creazione di bellezza, diventando, così, la gioia del Creatore<sup>57</sup>. Per rivestire il mondo della bellezza, la terza Ipostasi esce verso il divenire del mondo ed esce come amore del Padre e del Figlio nella creazione. „Ma il mondo, nel processo del suo divenire, non può – dice Bulgakov – contenere né pienezza di vita, né pienezza di trasfigurazione, e il passaggio dall'imperfezione alla perfezione è opera dello Spirito Santo, è la sua kenosi nel mondo”<sup>58</sup>. In altre parole, l'opera dello Spirito, che riguarda il portare il creato alla perfezione, cioè alla comunione fra Dio e l'uomo nella libertà, non può essere realizzata se non in modo sacrificale, ovvero kenotico. Secondo il nostro Autore, con l'evento dell'ascensione

<sup>54</sup> Cfr. Ibidem 162.

<sup>55</sup> Ibidem 163.

<sup>56</sup> Bulgakov, *Il Paraclito*, 339.

<sup>57</sup> Cfr. Kowalczyk, „La creazione secondo Sergej Bulgakov”, 119.

<sup>58</sup> Bulgakov, *L'Agnello di Dio*, 185.

viene superata la kenosi del Figlio ed ha inizio la kenosi dello Spirito<sup>59</sup>. La terza Ipostasi non si spoglia della divinità, come il Figlio incarnato, ma restringe la sua potenza, si autolimita umilmente, di fronte alla libertà ribelle ed alla lentezza delle creature. Il Soggetto assoluto tri-ipostatico si adatta, nello Spirito, alla misura finita del mondo e, in questo modo, porta il creato al compimento escatologico<sup>60</sup>.

#### 4. Conclusione

Il perno della dottrina trinitaria in Sergej Bulgakov è costituito dall'affermazione: Dio è Spirito e Amore. In quanto Spirito assoluto, Dio è un Io in tre Io, una Persona in tre Persone. Dunque, Dio ha in sé la pienezza della grammatica personale: Io, Tu, Noi, Egli, Voi. Tale linguaggio è diverso da quello tradizionale, che parla di una natura divina e tre Persone, ma non dev'essere necessariamente compreso come contraddittorio con la Tradizione. Il pensiero del teologo russo si oppone all'approccio che parte dalle due processioni divine per spiegare la trinità e l'unità in Dio e rigetta decisamente ogni attribuzione della causalità allo Spirito assoluto. Egli ritiene che il Dio uno e trino, cioè lo Spirito tri-ipostatico, non ha bisogno di nessuna spiegazione causale. La monarchia del Padre, dunque, non consisterebbe nell'essere l'origine del Figlio e dello Spirito, ma nell'auto-manifestarsi in Loro. La natura divina, a sua volta, non è una realtà cosale condivisa dalle tre Ipostasi, come se essa fosse una quarta realtà, che potrebbe essere ricevuta e donata a partire dalla prima Persona. Bulgakov descrive l'unica Divinità, da un lato, come vita divina non svelata (ousia) e, dall'altro, come vita divina svelata all'interno del circolo trinitario (la Sofia non creata) e poi svelata al non-Dio, cioè al creato (la Sofia creata). La sofologia bulgakoviana cerca di raffigurare la relazione tra Dio e il mondo, in modo tale da sottolineare che il mondo, avendo la propria identità, esiste tutto in Dio; inoltre, Dio non esiste soltanto nella sua trascendenza, ma anche nel mondo e nell'uomo (panenteismo). Tutto ciò si svolge nel dinamismo dell'amore, perché Dio è amore e lo è non solo „per noi” ma, prima di tutto, „in se stesso”. Sia l'amore intradivino che l'amore divino per il mondo si realizzano secondo l'assioma dell'amore: non c'è amore senza sacrificio (kenosi) e non c'è amore senza gioia (beatitudine). Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo amano con l'unico amore, ma ciascuna Persona ama a modo suo. Ogni Ipostasi vive in modo proprio la kenosi e la gioia dell'amare eterno. Infine, Bulgakov parla dell'amore non ipostatico in Dio, riferendosi, cioè, a quello della natura divina (della Sofia) nei confronti della Persona tri-ipostatica. Si

<sup>59</sup> Sergej Bulgakov, *La Sposa dell'Agnello* (Bologna: EDB, 2013), 578.

<sup>60</sup> Cfr. Bulgakov, *Il Paraclito*, 494-495.

considera eterno anche l'amore di Dio per il creato, perché lo Spirito assoluto, pur avendo in se stesso l'alterità, vuole da sempre amare il non-Dio.

La proposta teologica di Bulgakov, è vero, fa riferimento alle diverse correnti e tradizioni teologiche ma, prima di tutto, essa è una visione talmente originale da essere distante sia dalla visione dell'Occidente che dell'Oriente. Nel pensiero del nostro Autore ritroviamo accenni, tra l'altro, alla filosofia del soggetto, al personalismo, ai Concili, al pensiero russo e ai Padri, in particolare, ai Cappadoci, ma è giusto dire, alla fine, che Bulgakov rimane soprattutto bulgakoviano. Egli è stato, in diversi punti, molto critico verso la teologia occidentale ed il suo pensiero non è considerato rappresentativo per la teologia ortodossa. La teologia bulgakoviana nasconde aspetti ancora poco chiari e troppo sofisticati, come, soprattutto, la sua sofiologia, ma, nonostante ciò, non mancano voci piene di entusiasmo nei confronti di Bulgakov. P.es., secondo il metropolita Eulogio, „il Padre Bulgakov merita il nome di Dottore e Maestro della Chiesa”<sup>61</sup>. In ogni caso, riteniamo che la teologia di Bulgakov, nel suo approccio trinitario e sofiologico, dall'inizio alla fine, merita di essere più conosciuta e studiata, magari precisata ed approfondita, sia in Occidente che in Oriente.

### Bibliografia

- Bulgakov Sergej. „Capitoli sulla Trinitarietà”. W Coda Piero, *Sergej Bulgakov*, 69-171. Brescia: Morcelliana, 2003.
- Bulgakov Sergej. *Il Paraclito*. Bologna: EDB, 2012.
- Bulgakov Sergej. *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo Incarnato*. Roma: Città Nuova Editrice, 1990.
- Bulgakov Sergej. *La Sposa dell'Agnello*. Bologna: EDB, 2013.
- Coda Piero. *Dio Uno e Trino: Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*. Cinisello Balsamo: San Paolo Edizioni, 2009.
- Franchi Federico. „Dottrina delle processioni e reciprocità. In dialogo con S. Bulgakov, W. Pannenberg e G. Greshake”. *Studia Bobolanum*, nr 1 (2020): 187-206.
- Kowalczyk Dariusz. „La creazione secondo Sergej Bulgakov”, W *Forum Teologiczne*, nr XXI (2020), 111-123.
- Kowalczyk Dariusz. „Lo Spirito Santo, presenza silenziosa nella Trinità e in noi”. W Barbara Aniello, Dariusz Kowalczyk, *Silenzio, polifonia di Dio*, 71-84, a cura di B. Aniello, D. Kowalczyk. 71-84. Roma: GBPress, 2020.

<sup>61</sup> Cit. da Paul Evdokimov, *Cristo nel pensiero russo* (Roma: Città Nuova, 1972), 192.

- Mühlen Heribert. *Una mystica persona*. Roma: Città Nuova, 1968.
- O'Donnell John. „The Trinitarian Panentheism of Sergej Bulgakov”. *Gregorianum*, nr 76 (1995/1): 31-45.
- Zak Lubomir. „La ricezione della teologia di Bilgakov in Occidente: un compito importante della storia della teologia”, <https://mondodomani.org/reportata/zak02.htm>.
- Zizioulas Joannis. *L'essere ecclesiale*. Magnano (BI): Qiqajon, 2007.

### **One Person in Three. Trinitarian Theology of Sergei Bulgakov**

#### SUMMARY

The trinitarian theology of Sergei Bulgakov is in fact an extension of two biblical statements: „God is Spirit” and „God is love”. To be Spirit, and to be absolute Spirit, means that God is the absolute I, the absolute Person. And if so, then God also has you, him, us, the plural you. I cannot exist without you. The revelation given to us in Jesus Christ allows us to say that this full relationship is realized between the Father, the Son and the Holy Spirit. Hence, for Bulgakov, God is I in three selves, or a person in three persons. In other words, God is an absolute tri-hypostatic Spirit. The author is opposed to the tradition that derives the doctrine of the Trinity from causal intra-Trinitarian origins. Consequently, he rejects the concept of God the Father as the eternal cause of the Son and the Spirit. The Father’s monarchy is not in being the first cause but in self-revelation in two other Hypostases. Bulgakov understands the second statement, i.e., „God is love,” as primarily ontological, that is, expressing the inner life of the Trinity. Moreover, he formulates the axiom of the ontology of love: There is no love without sacrifice (kenosis) and there is no love without joy (blessing). Also, love in God is kenotic. Each Person diminishes themselves in order to give „space” to other Persons. At the same time, kenosis is overcome in the joy of finding oneself in union with other Persons. The kenotic relations between the Divine Hypostases have their content, that is God’s nature, an intratrinitarian life. The divine nature is not – emphasizes Bulgakov – some static greatness in which the Divine Persons participate, but one, three-hypostatic life, consisting in the manifestation of the Father, Son and Spirit in God’s inner life (un-created Sophia) and in manifesting itself non-God, that is in creation (Sophia created). This sophiological perspective aims to show that the Holy Trinity exists not only in its transcendence, but also in the world and in the human being, while creation exists not next to God, but in God (panentheism).

**Keywords:** Bulgakov, Trinity, absolute Person, Divine Persons, ontology of love, divine nature, sophiology

