

Direttore responsabile
Adolfo Lippi c.p.

Direttore amministrativo
Giovanni Pelà c. p.

Cattedra Gloria Crucis
Comitato scientifico

Fernando Taccone c. p. - Piero Coda -
Antonio Livi Denis Biju-Duval
Adolfo Lippi c. p. - Gianni Sgreva c. p.
A. Maria Lupo c. p.

Segretari di redazione
Mario Collu c. p. - Gianni Sgreva c. p.
A. Maria Lupo c. p.

Collaboratori
Tito Amodei - Max Anselmi -
Vincenzo Battaglia - G. Bicocchi -
Luigi Borriello - Maurizio Buioni -
Giuseppe Comparelli - F. Giorgini -
G. Marco Salvati - Flavio Toniolo -
Gianni Trumello - Tito Zecca

Redazione:
La Sapienza della Croce
Piazza SS. Giovanni e Paolo, 13
00184 Roma
Tel. (06) 77.27.14.74
Fax 700.80.12
e-mail: sapienzadellacroce@tiscali.it
http://www.passionisti.it

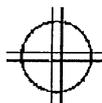
Abbonamento annuale
Italia Euro 18,08, Estero \$ 30
Fuori Europa (via aerea) \$ 38
Singolo numero Euro 5,15

C.C.P. CIPI n. 50192004 - Roma
Finito di stampare il 15-07-2005

Stampa
PAMOM - Città Nuova

ISSN 1120-7825

Autorizzazione del tribunale di Roma
n. 512/85, del 13 novembre 1985.
Poste Italiane s.p.a. - Spedizione in Ab-
bonamento Postale - D.L. 353/2003
(conv. in L. 27/02/2004 n° 46) art. 1,
comma 2, DCB, Roma.



LA SAPIENZA DELLA CROCE

Rivista trimestrale di cultura e spiritualità della Passione
a cura dei Passionisti italiani e della Cattedra Gloria Crucis
della Pontificia Università Lateranense

ANNO XX - N. 2
APRILE-GIUGNO 2005

SOMMARIO

Editoriale

La croce e la nuova immagine di Dio 115

Sacra Scrittura e teologia

Kenosi di Cristo e mistero della Chiesa
nella sofiologia di S.N. Bulgakov
di LUBOMIR ZAK 117

Pastorale e spiritualità

Anna Caterina Emmerick e la storia
della sua beatificazione
di PAUL JOSEF CORDES 137

Le missioni di Paolo della Croce nell'Italia Centrale
(Seconda Parte)
di PHILIPPE CASTAGNETTI 151

Il "passeggio solitario" nella congregazione passionista
di PHILIPPE PLET 167

Salvezza e culture

Il Cristo deriso di Marcello Mascherini
di TITO AMODEI 189

Milioni di milioni
di ELISABETTA VALGIUSTI 197

Sintesi e bilancio del forum sul tema:

"Quale immagine di Dio rivela il Crocifisso?
Gli interrogativi di oggi" 201

Rivista della stampa 209

Recensioni 215

Schede bibliografiche 219

Kenosi di Cristo e mistero della Chiesa nella sofiologia di S.N. Bulgakov

di LUBOMIR ZAK

1. Introduzione

Se il tema della kenosi rappresenta, nella seconda metà dell'800 e nella prima metà del '900, uno dei temi centrali della filosofia religiosa e della teologia ortodossa di tradizione slavofila russa, esso viene approfondito in modo del tutto esemplare soprattutto da Sergej N. Bulgakov (1871-1944). Non tanto perché il noto teologo russo-parigino se ne occupa continuamente nelle numerose pagine dei suoi più importanti saggi, quanto piuttosto perché sviluppa le sue originali intuizioni teologiche considerando la kenosi un elemento prospettico centrale¹, su cui – inserito in una più ampia prospettiva di tipo teantropico e trinitario, riformulata nell'ultimo Bulgakov in termini sofiologici – cerca di ripensare le centrali categorie della teologia dogmatica (trinitaria, cristologia, ecclesiologia), ma anche della teologia fondamentale (Rivelazione e fede) e dell'antropologia. I motivi di un simile interesse vanno ricercati sia nella fedeltà creativa del padre Sergej al patrimonio comune degli slavofili, propensi a intravedere nella figura dell'Agnello immolato il destino e il tratto essenziale della nazione e dell'"anima russa", sia nell'incontro e confronto con i filosofi (Hegel, Schelling, Solov'ev) e i teologi (Bucharev, Florenskij) sensibili al tema della kenosi; ma prima ancora, tali motivi vanno intravisti nella sua esperienza di vita e di fede contrassegnata da una costante dinamica kenotica².

¹ Cf VALLIERE P., *Modern russian Theology Bukharev Soloviev Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key*, Edinburg 2000, 330-332; LINGUA G., *Kénosis di Dio e santità della materia. La sofiologia di S.N. Bulgakov*, Napoli 2000, 69-70.

² Cf il mio «Experientia crucis come luogo teologico. Fondamenti staurologici del pensiero di S.N. Bulgakov», in *SapCr* 4 (2004) 421-445. Significative, da questo punto

Anche se, a mio avviso, la ricezione della teologia bulgakoviana della kenosi è, sia in Russia che in Occidente³, ancora all'inizio – nel senso che non sono stati esplorati e studiati a sufficienza, e in una prospettiva teologica unitaria, i molteplici e complessi meandri dei suoi principali concetti e delle sue originali intuizioni, né sono state colte a pieno le sue potenzialità speculative –, non mancano comunque i segnali di una ricezione già in atto e in progressiva evoluzione, che predilige lo studio della teoria kenotica di Bulgakov soprattutto nell'ambito della cristologia e della teologia trinitaria. Rimanendo nell'area occidentale, mi riferisco prima di tutto ai teologi della 'prima ora' della ricezione bulgakoviana, pronti a riconoscere l'importanza del grandioso progetto del teologo russo di elaborare "una nuova cristologia"⁴, tuttavia sostanzialmente critici nei confronti della sua idea della kenosi. Secondo B. Schultze, il pensiero kenotico di Bulgakov, debitore delle teorie kenotiche protestanti, della filosofia moderna e dell'idealismo germanico, "giunge a 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"⁵. Non meno critico è il giudizio di P. Henry, il quale valuta la teoria bulgakoviana della kenosi come "esegeticamente debole, filosoficamente impossibile, teologicamente erronea"⁶.

La svolta, nel mondo della teologia cattolica, verso una sua valutazione positiva è da attribuire a H.U. von Balthasar il quale – secondo alcuni studio-

di vista, le parole di Bulgakov scritte in una sua lettera del 1930: "Quanto al punto più doloroso e insieme il più vitale della fede, che attrae al massimo l'attenzione, questo punto è da vedere non soltanto nella crocifissione in sé, che è già un compimento, ma soprattutto nella notte di Getsemani, nell'abbandono [di Gesù Cristo] da tutti e da Dio, nella prova della fede, da una parte, e, nel 'Non piangere su di me, madre', ossia nell'assassinio, dall'altra. Cristo patisce a causa degli uomini, patendo nella sua umanità. Da questo punto sgorgano tutte le mie attuali lotte di natura religiosa" (BULGAKOV S.N., «Pis'ma k Ju.N. Reitlinger» [Lettere a J.N. R.], in *Vestnik RChD* 182, 2001, 77).

³ Per una rapida presentazione della ricezione della teologia bulgakoviana in Occidente mi permetto di rimandare a «L'attualità della teologia di Bulgakov in dialogo con l'Occidente», in *La nuova Europa* 1, 2005, 92-111.

⁴ SCHULTZE B., «Problemi di teologia presso gli ortodossi», in *Orientalia Christiana Periodica* 1-2 (1943), 148; cf anche SPACIL T., «Nova opinio auctoris orthodoxi de unione hypostatica», in *Orientalia Christiana Periodica* 1 (1935), 53-92.

⁵ SCHULTZE, *Problemi di teologia*, 151; Id., *Pensatori russi di fronte a Cristo*, vol. II-III, Firenze 1949, 226-227.

⁶ HENRY P., «Kénose», in *Dictionnaire de la Bible*, suppl., vol. 5, Paris 1957, 155.

si⁷ – subisce, almeno in parte, l'influsso di alcune intuizioni kenotiche di Bulgakov. Il teologo svizzero riconosce l'idea bulgakoviana della kenosi assolutamente centrale intravedendo in essa, intesa sia come tema sia come prospettiva teologica di fondo, il centro di tutto il pensiero del Nostro: della sua cristologia e della teologia trinitaria, della cosmologia e dell'antropologia, dell'ecclesiologia e dell'escatologia... Secondo il parere di von Balthasar, l'originalità di Bulgakov consiste nel ribadire che "l'ultimo presupposto della kenosi è l'altruismo delle persone (come pure relazioni) nella vita intratrinitaria dell'amore"⁸. E riconoscendo nella relazionalità il tratto fondamentale della kenosi, aggiunge: "(...) si dà quindi una kenosi fondamentale, presente già nella creazione in quanto tale (...)"⁹.

Evidenziando giustamente la dimensione non solo cristologica, ma anche trinitaria dell'idea bulgakoviana della kenosi, von Balthasar non rinuncia, comunque, ad un'osservazione critica di quest'ultima, affermando: "È gnostico il motivo secondo cui la croce storica è solo la traduzione fenomenale di un Golgotha metafisico"¹⁰. Che una simile osservazione sia un fraintendimento della fondazione cristologica dell'idea della kenosi in Dio, elaborata da Bulgakov¹¹, e che la kenosi intratrinitaria sia, al contrario, relazionata alla ke-

⁷ Cf HALLENSLEBEN B., «"Intercommunion spirituelle" entre Orient et Occident. Le théologien orthodoxe russe Serge Boulgakov (1871-1944)», in VERGAUWEN G. (ed.), *Le christianisme: nuée de témoins – beauté du témoignage*, Fribourg 1998, 91; RÖHRIG H.-J., «Die Bewahrung und Entfaltung des Kenosisgedankens in der russischen Orthodxie», in BEINERT W. - FEIEREIS K. - RÖHRIG H.-J. (edd.), *Unterwegs zum einen Glauben*, Leipzig 1997, 489-500; MARTINELLI P., *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Milano 1996, 345-346.

⁸ VON BALTHASAR H.U., *Teologia dei tre giorni*, tr. it., Brescia 1998³, 45.

⁹ VON BALTHASAR, *Teologia*, 45.

¹⁰ VON BALTHASAR, *Teologia*, 45.

¹¹ La critica di von Balthasar si riferisce probabilmente alle parole di Bulgakov: "Dobbiamo accettare la *kenosi* dell'Incarnazione in tutta la sua serietà, come il Golgota *metafisico* dell'autocrocifissione del *Logos* nel tempo, della quale il Golgota *storico* è solo una *conseguenza*, possibile e reale in virtù del primo" (BULGAKOV S.N., *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato*, tr. it., Roma 1990, 295). Il fatto è che queste parole non possono essere interpretate fuori del contesto della distinzione che il teologo russo fa tra la Trinità immanente e la Trinità economica (MEERSON M.A., *The Trinity of Love in Modern Russian Theology*, Quincy 1998, 178, sostiene erroneamente il contrario) e, di conseguenza, del suo concetto di 'libertà ontologica'. Scrive, infatti, Bulgakov: "La Trinità 'immanente' è immutabilmente presente nella Trinità 'economica', è Essa medesima nella profondità della 'economica', alla sua base, e tuttavia resta altra, e in questo senso

nosi di Cristo nel pieno rispetto della libertà dell'uomo e della storia, è stato recentemente sottolineato da B. Hallensleben¹² e, in Italia, da P. Coda, ma prima ancora da M. Bordoni, il quale – riferendosi alla scuola teologica russa e riconoscendo in Bulgakov uno dei suoi esponenti più rappresentativi – afferma: “(...) la riflessione soteriologica di questa scuola ortodossa russa ci consente di aprire uno spiraglio più positivo in un quadro teologico trinitario, per cui il mistero più oscuro e orrido dell'abbandono della croce riflette il bagliore della vita e della resurrezione, perché essa, divenuta la Croce dei Tre, cambia il suo significato diventando segno di salvezza, manifestazione di amore”¹³. Ed è proprio questa prospettiva, trinitaria appunto, ad attrarre oggi molti teologi occidentali a studiare la teoria kenotica di Bulgakov, mettendo a fuoco e valorizzando i suoi punti di attualità. Uno di loro, il gesuita J. O'Donnell, scrive: “Personalmente trovo convincente la sua [di Bulgakov] comprensione kenotica dell'amore trinitario. Penso che ha ragione quando afferma di dover considerare il carattere kenotico dell'essere di Dio come fondamento della creazione e dell'evento della croce. Ed anche se vede l'incarnazione come completamento della kenosi, non cade nella trappola in cui finiscono alcuni teologi del XX secolo, secondo i quali Cristo si spogliò della sua stessa divinità, ossia, essendo l'uomo, rinunciò a certi attributi divini”¹⁴.

è anche trascendente rispetto alla Trinità ‘economica’” (BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, 286). Secondo Evdokimov, il punto prospettico centrale che salvaguarda l'equilibrio della teologia trinitaria di Bulgakov sta nella sua idea della kenosi. Egli scrive: “Tuttavia la kenosi non è l'essere ma una condizione di essere, e di qui passa il limite tra la ‘Trinità immanente’ e la ‘Trinità economica’” (EVDOKIMOV P., *Cristo nel pensiero russo*, tr. it., Roma 1972, 189).

¹² Per la sua critica della posizione balthasariana si veda HALLENSLEBEN B., «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; ID., «Skizze einer ostkirchlichen Topik. Erfahrung der katholischen Theologie und Ökumenie mit dem Studium des christlichen Ostens», in *Revue Théologique de Louvain* 3 (2003), 486-487.

¹³ BORDONI M., *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica*, vol. 3, Roma 1986, 423. Cf VALENTINI N., *Memoria e risurrezione in Florenskij e Bulgakov*, Verucchio 1997, 78-82; CODA P. - REALI N., «Statuto e metodo della teologia», in CANNobbio G. - CODA P. (edd.), *La teologia del XX secolo, un bilancio*, vol. 1, Roma 2003, 51.

¹⁴ O'DONNELL J., «The Trinitarian Panentheism of Sergej Bulgakov», in *Gregorianum* 1, 1995, 43-44. Interessante, inoltre, la valutazione del pensiero di Bulgakov da parte di R. Williams, teologo e attuale primate della Chiesa anglicana, il quale scrive: “Theologically, he [Bulgakov] offers some admittedly complex and none-too-accessible ways

Nel presente saggio intendo mettere a fuoco prima di tutto la complessità – dagli studiosi non sempre avvertita – della teoria kenotica di Bulgakov, dovuta alla sua fondazione insieme cristologica e trinitaria, ma soprattutto, al suo inserimento in un quadro più ampio della sofiologia, frutto, quest'ultima, del tentativo di elaborare e di utilizzare nella teologia una 'prospettiva globale', di 'spessore' ontologico, fondata su una *Weltanschauung*¹⁵ in grado di facilitare una riflessione teologica organica e unitaria. Questa, in fondo, è la vera intuizione del sistema sofiologico bulgakoviano, ossia il tentativo di pensare insieme la trascendenza e l'immanenza di Dio nel mondo¹⁶, il Suo rivelarsi fuori di Sé da comprendere in un unico schema concettuale e contemporaneamente in una molteplice e, comunque, unitaria prospettiva teologica: cristologica e trinitaria, cosmologica e antropologica, ecclesiologica e mariologica, protologica ed escatologica... In un secondo momento voglio rilevare il profondo legame, nella teologia del Nostro, tra la teoria della kenosi di Cristo e la sua idea della Chiesa, evidenziando alcuni dei temi e dei concetti dell'ecclesiologia bulgakoviana derivanti dalla centralità, in essa, dell'idea della kenosi.

2. La kenosi di Cristo nel *Prologo* e nei *Filippesi*

Lo studio dei tratti essenziali del concetto bulgakoviano della kenosi di Cristo e, di conseguenza, dei suoi risvolti sul piano ecclesiologico, deve prima di tutto prendere in esame l'interpretazione di alcuni testi chiave relativi al tema in questione, ovvero il *Prologo* del Vangelo di Giovanni e *La lettera ai Filippesi*, interpretazione che il teologo russo ci offre nel suo celebre *L'Agnello di Dio*¹⁷.

Quanto al *Prologo*, Bulgakov si sofferma prima di tutto sulle parole "kai hó Lógos sàrx egéneto" (Gv 1,14), considerate assolutamente centrali per tut-

of reappropriating the classical theology of the incarnation; difficult as are his speculations in this area (though his contemporaries frequently misread what he was attempting), his version of patristic Christology has more intellectual depth and coherence than many more recent essays. And the increasingly dominant role in his thought of the governing model of kenosis, the divine self-emptying, in creation as well as incarnation, and indeed in the life of the Trinity itself, converges with some of the most searching theological work of recent years" (R. WILLIAMS, *Sergii Bulgakov. Towards a Russian Political Theology*, Edinburgh 1999, 18).

¹⁵ Cf BULGAKOV S.N., *La sagesse de Dieu*, tr. fr., Lausanne 1983, 13.

¹⁶ Cf LINGUA, *Kénosis*, 194-198.

¹⁷ Il titolo originale: *Agnec Bož'ij*, Paris 1933.

to il discorso dell'Incarnazione. Si tratta delle parole che, nella loro estrema brevità, contengono un mistero incommensurabile, in quanto fanno capire che il "Verbo-Dio (non cessando di essere Verbo e Dio) è diventato non-Dio, creatura"¹⁸. Quello che sconvolge è che Dio, Creatore del tutto, è diventato lui stesso l'opera delle Sue mani, la creazione appunto. Un tale 'egéneto' di Dio è una vera e propria discesa dal cielo che "deve essere recepita e compresa in senso decisamente realistico, senza interpretazioni docetistiche e accomodate" ¹⁹. Se, cioè, creando, Dio è entrato in relazione con la creazione vivendola fuori o al di sopra del mondo creato, ora, "facendosi carne", Egli lascia davvero "i cieli" e con essi anche la loro immutabile quiete e beatitudine. Un tale sguardo sul mistero di Dio rappresenta, sul piano logico, un paradosso per eccellenza che, da una parte, è da pensare nella sua complessità antinomica, ma che, dall'altra, è solo "difficilmente accessibile al nostro intelletto"²⁰. Infatti: "che significa per la Divinità smettere di essere se stessa ('discendere dal cielo'), pur restando se stessa?"²¹. Per giungere a un possibile, seppur molto approssimativo, tentativo di risposta, Bulgakov mette in relazione il concetto di 'discesa dai cieli' e di 'divenire carne' di Dio con l'idea della *kenosi* di Cristo dei *Fil 2, 6-11* in cui il pensiero di Paolo vola "verso altezze teologiche che toccano il cielo"²². Tale tentativo, come emerge anche in un altro saggio di Bulgakov, dedicato alla teologia del Vangelo di Giovanni, riconosce la necessità di parlare della divinumunità nei termini della preesistenza²³.

¹⁸ BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, 275; cf inoltre ID., «Bogoslovie Evangelija Ioana Bogoslova» [*Teologia del Vangelo di Giovanni il Teologo*], in *Vestnik RChD* 131 (1980), 16-17.

¹⁹ BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, 276.

²⁰ BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, 241, 284.

²¹ BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, 284.

²² BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, 277.

²³ "Infatti, compresa nella sua pienezza, l'idea dell'incarnazione riguarda la divinumunità nella sua esistenza protologica, eterna, celeste, quale fondamento della divinumunità terrestre. (...) *In principio, en arché*, era, *ên*, il Verbo. L'espressione *ên*, a differenza della parola *egéneto*, non parla di un'esistenza creaturale, iniziata nel tempo né assieme al tempo (come farebbe intendere l'*egéneto*), ma di un'esistenza eterna, divina. (...) Non c'è dubbio, qui non vi è nessun'altra via d'uscita se non quella di comprendere il *principio* nel vero senso della rivelazione autentica, ossia nei termini dell'ontologia, trattandosi di un principio in Dio stesso, divino, nel quale si rivelano o sussistono le divine ipostasi (il che viene ricordato in modo particolare in riferimento alla seconda ipostasi, il Verbo)" (BULGAKOV, *Bogoslovie*, 18). Evdokimov spiega così una simile idea del-

Riflettendo, ne *L'Agnello di Dio*, sul significato del testo paolino, il teologo russo-parigino arriva a una prima conclusione di fondamentale importanza teologica: nei *Fil 2*, 6-11 si parla non solo della *kenosi* di Dio nell'Incarnazione, ma anche di un'altra *kenosi*, vissuta appunto 'in cielo'. "Riferire il testo sull'umiliazione soltanto allo stato terreno di Cristo significa impoverire, indebolire il suo pensiero più acuto, la sua antitesi più ardita – tra la sublimità divina e l'abbassamento volontario, che ha come conseguenza l'obbedienza fino alla morte. Si può forse dividere, in Cristo²⁴, che è l'oggetto di tutto il discorso, la sua terrena, umana umiliazione dalla sua celeste, divina *kenosi*, che è la stessa manifestata nella discesa dai cieli e dall'Incarnazione? L'una si compie nell'altra"²⁵. In che cosa, però, consiste la *kenosi* celeste? Il teologo russo risponde: nell'eterna e umile obbedienza del Figlio-Verbo al Padre. Infatti, se l'umiliazione terrena, e in particolare la morte sulla croce, di Gesù Cristo, furono frutto del compimento della volontà del Padre da parte del Figlio divenuto uomo, quest'evento di radicale obbedienza non si limita alla sua esistenza umana: "tale obbedienza terrena si fonda sulla sua obbedienza in cielo", che è un "evento celeste nel seno stesso di Dio"²⁶.

la preesistenza: "[Per Bulgakov] l'Incarnazione non è affatto un imprevisto ontologico per il mondo, né una novità per Dio stesso. Il Logos (...) possiede fin dall'eternità un aspetto umano nella sua divinità, è il Figlio dell'Uomo disceso dal cielo, l'Uomo celeste, l'aspetto umano di Dio, che esiste eternamente nel suo pensiero e per esso nella vita divina. Del resto, l'umano nelle sue profondità, porta l'attesa della sua rivelazione, l'attesa della venuta di Cristo secondo la promessa dell'Annunciazione del paradiso terrestre fatta a Eva dopo la caduta" (EVDOKIMOV, *Cristo*, 180).

²⁴ Comunque sia, piuttosto che della preesistenza di Gesù Cristo, Bulgakov preferisce parlare della preesistenza della divinumanità riguardante, ad ogni modo, la persona del Figlio di Dio. Egli, ad esempio, scrive: "Al contrario, il mondo fu già creato come mondo-uomo, mentre l'uomo è l'immagine creaturale dell'Uomo Celeste, Figlio di Dio. L'incarnazione non è solo uno strumento di salvezza, anche se a causa della caduta dell'uomo appare come tale, ma è il compimento dell'originaria e primordiale creazione del mondo, da intendere come attuazione della Divinumanità. Il Logos, l'Uomo Celeste, il Figlio di Dio è presente nel mondo sin dall'inizio per mezzo della Sua immagine impressa nel 'primo Adamo': la creazione del mondo è come Sua ante-incarnazione" (BULGAKOV S.N., «Christos v mire» [*Cristo nel mondo*], in *Vestnik RChD* 182, 2001, 13). Cf ID., *O c'udesach evangel'skich* [*Sui miracoli evangelici*], Paris 1932 (Moskva 1994²), 23-85. Per un approfondimento nella prospettiva mariologica si veda ID., *Il rosetto ardente. Aspetti della venerazione ortodossa della Madre di Dio*, tr. it., Cinisello Balsamo 1998.

²⁵ BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, 277.

²⁶ BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, 277.

Un simile sguardo interpretativo su *Fil 2, 6-11* non intende, ovviamente, dire che la kenosi non riguardi anche lo stato d'essere del Figlio di Dio nel momento in cui ricevette la 'morphé' umana. Per spiegare questo secondo aspetto della kenosi il teologo russo ricorre al *Commento alle Lettere del santo apostolo Paolo ai Filippesi e ai Colossesi* del vescovo Teofane, in particolare, alla sua comprensione della 'morphé' come 'norma d'essere'. Tale comprensione, contraria all'idea dell'abbandono della natura divina da parte di Cristo professata dal kenotismo estremo, "mette in risalto la differenza che c'è tra l'immutabile natura divina e lo stato di vita che ne deriva come possibilità e soprattutto come appartenenza dell'essere"²⁷. In questo senso le parole "héautòn ekénosen morphèn doúlou labón" non intendono dire che in Cristo vi fu uno scambio delle nature, ma semplicemente uno scambio delle 'norme', degli 'stati' o dei 'modi d'essere' i quali, diversamente dalla 'natura', sono soggetti a mutamento. Colui che esisteva "en morphê Theoû" si abbassò e, pur continuando ad essere di natura divina, prese su di sé il modo d'essere di uno schiavo, un modo alieno, non corrispondente alla norma della sua natura. Certo, il nostro teologo sa molto bene che tutto ciò deve essere pensato fuori di una prospettiva docetista secondo cui la condizione della schiavitù di Cristo, ossia la sua umanità, fosse solamente un'illusione e non una realtà veramente sperimentata. Una prospettiva che, secondo Bulgakov, viene comunque del tutto esclusa dalle stesse parole dei *Fil 2, 7*: "en homoiómati antrópon genómenos kai schémati euretheis ós ánthropos", in quanto sia 'homoíoma' che 'schéma' fanno intuire che lo scambio dei 'modi d'essere' presupponeva un'accoglienza totale della realtà dell'uomo da parte del Figlio e, quindi, anche della natura umana da comprendere, quest'ultima, in un duplice senso. Essa, come suggerisce il primo termine greco, deve essere identificata con l'umanità interiore, ontologica e, allo stesso tempo, come dice il termine 'schéma', con "l'umanità empirica, cioè il modo umano di vivere con tutti i suoi caratteri"²⁸.

Riassumendo possiamo costatare che Bulgakov, interpretando il *Prologo* e *Fil 2, 6-11*, comprende la kenosi di Cristo in una duplice prospettiva: quella intratrinitaria (la kenosi *in* Dio) e quella teantropica (la kenosi di Dio *fuori di sé*), entrambe fondamentali per la sua teologia ed entrambe da tenere insieme in quanto si tratta di due diversi sguardi su un unico grande ed inesplorabile mistero di Dio-Amore. Come emerge chiaramente dalle pagine de *L'Agnello di Dio*, il suo pensiero teologico viene sfidato soprattutto dalla prospettiva tean-

²⁷ BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, 278.

²⁸ BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, 279.

tropica, paradossale al massimo per la ragione umana. Il problema sta nel trovare una via che porterebbe a intendere in modo giusto e teologicamente preciso il rapporto tra la natura divina e quella umana, mantenendo in vigore due importanti presupposti teologici: a) la *dualità e differenza* delle due nature possedute nell'unica vita dell'unica Persona, Gesù Cristo; b) la loro *disparità o asimmetria*, consistente nel fatto che la natura umana, nel rapporto con quella divina, è una 'serva' (la 'forma di schiavo') e che la sua assunzione è un 'impoverimento'. Ad un primo sguardo, vi sono solo due possibilità di soluzione: data l'asimmetria tra le due nature, il loro rapporto può essere pensato o con inclinazione verso l'alto (che piega l'umanità verso la Divinità), o con inclinazione verso il basso (che piega la Divinità verso l'umanità). La prima soluzione è largamente presente nel pensiero dei Padri della Chiesa, mentre la seconda è riconducibile alle teorie di alcuni eretici del passato (come ad esempio gli ariani) o ad alcune posizioni del kenotismo estremo. Se la seconda soluzione non è accettabile per il suo evidente squilibrio sul piano della fede, la prima non può soddisfare per la sua evidente vicinanza al docetismo e al monofisismo. Secondo Bulgakov, "il modo di un'autentica unione della natura divina e umana in Cristo deve essere concepito diversamente"²⁹ e ciò proprio nel senso di ripensare la disparità o asimmetria delle due nature in chiave rigorosamente kenotica. Insomma, "l'idea indicativa non deve essere l' 'assunzione' dell'umanità da parte di Dio, e neppure la sua 'inabitazione' nell'umana carne, bensì la sua discesa fino all'uomo, l'autoumiliazione della Divinità" vissuta in modo talmente totale e radicale da non far apparire nessun segno di disparità tra l'umano e il divino. Occorre, dunque, prendere sul serio la kenosi di Cristo comprendendola come mistero del paradosso più estremo dell'unione tra Dio e l'uomo, tra il superiore e l'inferiore, tra l'assoluto e la contingenza. Ecco i due poli di un tale paradosso: Dio, rimanendo eterno, si spoglia della sua eterna Divinità e si fa diveniente; Egli, "non cessando di essere Dio, perché questo è impensabile e impossibile, nello stesso tempo cessa di essere Dio e diventa uomo", nel senso che "assume il suo carattere fondamentale, la temporalità, il divenire, lo sviluppo graduale e, per conseguenza, la limitazione in ognuno degli stadi successivi prima di raggiungere la completa misura"³⁰.

Solo in questa prospettiva kenotica è possibile pensare l'asimmetria e disparità tra il divino e l'umano in Cristo come un unico evento di perfetta ed

²⁹ BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, 281.

³⁰ BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, 284; per un maggiore approfondimento cf ID., *La luce senza tramonto*, tr. it., Roma 2002, 204-209; e soprattutto ID., *La Sposa dell'Agnel-*

esemplare teantropia priva di squilibri in direzione sia di ascesa che di discesa. Affinché, però, questa prospettiva sia in grado di rendere più vicino il grande mistero della teantropia di Cristo, essa – ribadisce Bulgakov – deve fondarsi sulla sofiologia, in quanto la distanza ontologica tra le due nature è talmente abissale che esse non si possono incontrare senza un termine medio, un ponte ontologico, una scala sulla quale possa compiersi codesta scesa-discesa, insomma, senza “la Sofia, sussistente Sapienza divina, eterna e creata”³¹.

3. La teantropia in chiave sofianica

Le ultime parole di Bulgakov collocano il tema della teantropia di Gesù Cristo e, con esso, il tema della kenosi su un piano speculativo estremamente complesso – quello della sofiologia, appunto – e, comunque, originale e pieno di suggestioni³². Un piano che vuole tenere e comprendere insieme, all’interno di in un unico quadro concettuale, le molteplici verità di fede riguardanti la creazione, la trinitarietà di Dio, la Sua rivelazione in Gesù Cristo, la Chiesa, la divinizzazione dell’uomo..., presupponendo che tutte queste verità siano reciprocamente collegate, come tasselli di un unico mosaico, in quanto contengono e rivelano un unico grande mistero: la vita di Dio in sé e fuori di sé, ossia la dinamica rivelativa dell’essere divino quale dinamica fondamentale di ogni esistenza creaturale³³. Quanto, dunque, alla cristolo-

lo, tr. it., Bologna 1991, 76-186. Riferendosi a un simile concetto di kenosi, Valliere scrive: “The kenosis can also be formulated ad the divine regard for the integrity of created being, ‘the subjection of the Measureless to a measure’. The Son respects the human measure in Jesus; the Spirit respects it in those whom it sanctifies, incorporating them into the divine life ‘not measurelessly but from measure to measure’” (VALLIERE, *Modern*, 332).

³¹ BULGAKOV, *L’Agnello di Dio*, 284.

³² Particolarmente significativi per la conoscenza delle intuizioni sofiologiche di Bulgakov i protocolli di V.A. Zander, scritti durante il seminario tenuto dal padre Sergej a Parigi nel 1928 e pubblicati in *Bratstvo svjatoj Sofii. Materialy i dokumenty 1923-1939* [Fraternità della Santa Sofia], Moskva-Paris 2000, 115-143. Per una presentazione della sofiologia bulgakoviana rimando a LOUTH A., *Wisdom and the Russians: the sophiology of Fr Sergei Bulgakov*, Edinburgh 1999; cf inoltre VALLIERE P., “Sophiology as the Dialogue of Orthodoxy with Modern Civilization”, in KORNBLATT J.D. - GUSTAFSON R.F., *Russian religious Thought*, Madison 1996, 176-192; LINGUA, *Kénosis di Dio*, 13-61.

³³ Per dirla con altre parole: “Lontano dall’essere una sorta di formula algebrica con cui Bulgakov cerca di risolvere tutto, una grammatica che costringe nelle sue regole

gia³⁴, in questo momento al centro del nostro interesse, la prospettiva sofiologica permette a Bulgakov di riformulare le sue categorie ricercando, sul piano dell'ontologia, i punti di collegamento con il mistero unitrinario di Dio e, assieme ad esso, con tutte le altre verità di fede contemplate in chiave insieme protologica ed escatologica, alla luce di un'idea della storia come un progressivo 'divenire' di Dio in tutto e in tutti³⁵.

A questo punto, prima di seguire il Nostro nel suo approfondimento dell'idea della teantropia di Cristo in prospettiva sofianica, è importante una breve presentazione di quella che è l'intuizione di fondo della sofiologia bulgakoviana, testimoniata già dallo stesso concetto di Sofia. Il teologo russo definisce la Sofia come *ousía* di Dio nella sua rivelazione³⁶. Tale definizione indica, prima di tutto, l'esistenza di un stretto legame tra la Sofia e l'*ousía*. Vista in quest'ottica, ricordando che l'*ousía* di Dio contiene tutta la pienezza della realtà divina e della realtà creaturale, la Sofia viene identificata con la Tutto-

formali la logicità di un sistema, la Sofia si rivela anche qui una figura-simbolo con cui si cerca anzitutto di presentare la consustanzialità di tutto, consustanzialità della Trinità unisostanziale, consustanzialità – su un altro piano, ma ugualmente esistente (il mondo creato dalla *ousia* di Dio a cui è tolta l'attualità divina) – dell'uomo e del cosmo con Dio" (CAMPATELLI M., "Il Nome di Dio è Dio. La Sofia nella grammatica, la *Filosofia del nome* di Sergej Bulgakov", in T. SPIDLIK [ed.], "A due polmoni". *Dalla memoria spirituale d'Europa*, Roma 1999, 180).

³⁴ Secondo la puntuale osservazione di Evdokimov, la cristologia bulgakoviana trova la sua piena espressione proprio nella sofiologia. E spiega: "Occorre insistere su questo fatto per sottolineare che la sofiologia di Bulgakov non è un capitolo della cosmologia, né una dottrina autonoma, ma deriva direttamente dalla cristologia e si colloca all'inizio come sua premessa e condizione ontologica" (EVDOKIMOV, *Cristo*, 179); cf anche L.A. ZANDER, *Bog i mir [Dio e il mondo]*, vol. 2, Paris 1948, 75.

³⁵ Riguardo a una simile intenzione prospettica della sofiologia di Bulgakov, messa alla base della sua dogmatica, è giusta l'osservazione di M. Campatelli quando scrive: "Come afferma Valliere, incorporare la Sofia nella dogmatica fa vedere il carattere non finito della dogmatica, dal momento che la Sofia è una categoria processuale" (M. CAMPATELLI, «Come collocare *La luce senza tramonto* nel percorso intellettuale di S. Bulgakov», in BULGAKOV, *La luce*, L). Cf BULGAKOV S.N., *Ikona e ikonopoc'itanie [L'icona e la sua venerazione]*, in ID., *Pervoobraz i obraz [L'archetipo e l'immagine]*, Moskva - Sankt-Peterburg 1999, vol. 2, 263. Secondo il parere di Valliere, la prospettiva 'processuale' – vicina a quella della 'process theology' angloamericana – sta sulla base di tutto il pensiero di Bulgakov, influenzando sull'approfondimento dei principali temi teologici; cf VALLIERE, *Modern*, 306, 331-332, 336-338.

³⁶ Cf CODA P., *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in S. Bulgakov*, Roma 1998, 29.

unità, il *pleroma*, ossia con il “mondo divino, sussistente in Dio e per Iddio, eterno e increato”³⁷. Essa è, in altre parole, l’“Idea divina, reale e realizzata fino in fondo, idea di tutte le idee”, la “Vita della vita, fondamento primo di ogni vita creaturale” e, perciò, “la forma *organica* dell’unità dei molti”³⁸. Non sorprende, di conseguenza, se Bulgakov comprende la Sofia anche come umanità eterna in Dio, come divino Prototipo e condizione dell’essere dell’uomo³⁹.

Questa, comunque, non è ancora un’idea esauriente della Sofia. Come già detto, l’identità della Sofia si fonda unicamente sull’atto rivelativo dell’*ousía* di Dio che, però, accade per mezzo delle Ipostasi divine. La Sofia stessa non è una ipostasi divina. Tuttavia, essa “non è mai senza una ipostasi o fuori di un’ipostasi”. Si può dire: essa *è/esiste*, in quanto è eternamente ipostatizzata, – dove con l’ipostatizzazione si pensa alla rivelazione dell’*ousía* per mezzo delle ipostasi divine. Tutto ciò significa che la Sofia è intimamente legata alla realtà delle tre ipostasi divine. Bulgakov spiega: “La natura divina è eternamente ipostatizzata in Dio, come vita adeguata delle ipostasi, e le ipostasi nella loro vita sono eternamente unite alla natura, pur essendo distinte da essa. (...) Dio possiede la sua natura con una autoaffermazione *personale*, ma tri-ipostaticamente personale. 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”⁴⁰. In Dio Padre, la Sofia divina dimora come la profondità nascosta della sua natura e perciò, propriamente parlando, non si può predicare la Sofia del Padre, ossia la Sofia-Padre. Sono il Figlio e lo Spirito Santo che rivelano la divina *ousía* ipostatizzandola in quanto Sofia. Il Figlio o il Logos la ipostatizza come l’unità organica e molteplice del pensiero divino, l’Unità del Tutto; lo Spirito, invece, come Gloria e Bellezza di Dio. Si può, perciò, dire che fa parte del mistero trinitario di Dio il legame tra l’evento dell’ipostatizzazione della Sofia e l’essere di ognuna delle ipostasi divine: un essere la cui dinamica principale è la kenosi.

Ma vediamo come Bulgakov interpreta questo legame in riferimento alla seconda ipostasi. Egli scrive: “Il Padre trova se stesso, come propria natura, non in sé e per sé, ma uscendo da sé, generando il Figlio, come Padre. La paternità è infatti la forma di amore in cui l’amante vuole essere se stesso non

³⁷ BULGAKOV, *L’Agnello di Dio*, 159.

³⁸ BULGAKOV, *L’Agnello di Dio*, 160.

³⁹ Cf BULGAKOV, *L’Agnello di Dio*, 173; ID., *Bogoslovie*, 27-28.

⁴⁰ BULGAKOV, *L’Agnello di Dio*, 153-154.

in sé, ma fuori di sé, per dare il *proprio io* a quell'*altro io* che pure egli identifica con sé e per manifestare il proprio io nella *generazione* spirituale, nel Figlio, che è la viva immagine del Padre. (...) Tuttavia, ciò che da parte del Padre è attivo generare, è da parte del Figlio passivo essere generato, nascita obbediente. Il Figlio, in quanto Figlio, possiede se stesso non come sé e proprio, ma come appartenente al Padre, nell'immagine del Padre. Lo stato di Figlio, nello Spirito consiste anche in questo, che il Figlio si cancella nel Nome del Padre. Lo stato di Figlio è un'eterna *kenosi*. Il Figlio non è la fiamma del fuoco paterno, ma la luce della gloria santa. L'amore del Figlio è l'abnegazione, la mitezza dell'Agnello di Dio che si immola, predestinato 'prima della creazione del mondo' (1Pt 1, 20). E se il Padre vuole possedersi fuori di sé, nel Figlio, anche il Figlio non vuole possedersi per se stesso, offre in sacrificio al Padre il suo personale sé, ed essendo Parola quasi tace per se medesimo, facendosi *Parola del Padre* – essendo ricco si spoglia, e come vittima se ne sta in silenzio nel seno del Padre⁴¹.

Ebbene, se la *kenosi* è la dinamica che – o su cui si – 'fonda' l'essere del Figlio, essa, in qualche modo, è identica con l'evento della rivelazione dell'*ousia* e, quindi, con l'ipostatizzazione della Sofia. Infatti, se l'essere del Figlio è un'eterna *kenosi*, un'abnegazione di sé, allora è proprio questa stessa dimensione sacrificale a rivelarsi nella Sofia la quale, grazie alla *kenosi* del Figlio, diventa il luogo della rivelazione del Padre. Infatti, la Sofia ipostatizzata nel (e per mezzo del) Figlio contiene e porta in sé l'impronta "dell'ipostatico, autorivelante amore del Padre che genera e del Figlio che è generato, l'impronta del Prototipo e dell'Immagine"⁴².

L'idea dell'ipostatizzazione della Sofia è, però, ancora più ricca, in quanto include l'intimo legame tra l'ipostatizzazione e la creazione compresa anch'essa come una forma di rivelazione di Dio e della Sua *ousia*⁴³. Difatti, la creazione è l'uscita di Dio nel fuori-di-sé, nel fuori-del-divino vissuta da Lui come un atto eterno dettato dal suo essere-Amore. Un Dio che non fosse

⁴¹ BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, 155.

⁴² Ovviamente, "il mondo divino non è soltanto manifestazione del *Logos*, perché questa è completata dallo Spirito Santo che riposa sul *Logos* e mediante sé lo rivela, e all'abnegazione del *Logos* risponde con la *glorificazione* (con la consolazione del Consolatore) (BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, 168).

⁴³ Il frutto più maturo della teologia bulgakoviana della creazione, caratterizzata dalla centralità della prospettiva sofiologica, rappresenta senz'altro il saggio *La Sposa dell'Agnello*.

Amore non sarebbe nemmeno Creatore. E dunque: “La creazione del mondo comincia *soltanto per il mondo*, ma per Iddio essa non comincia. Essa per Dio esiste nella eternità divina, e in *questo* senso è coeterna a Dio. (...) Dio, nella sua eternità, crea il mondo per il tempo e quindi anche nel tempo. Vi è qui un autentico *transcensus* dalla creatività alla creazione, dall’atto al fatto, dall’eternità al tempo (e viceversa): *coincidentia oppositorum*, identità dei diversi, degli opposti. Il mondo temporale, esistente nel tempo, può essere capito *solo in relazione con l’eternità* che è la sua base e, all’inverso, l’eternità ha nel tempo la sua immagine, come il suo riflesso”⁴⁴.

Essendo la creazione una rivelazione di Dio e della Sua eterna Sapienza, essa è un evento kenotico trinitario e, assieme, un evento dell’ipostatizzazione della Sofia. La *kenosi* del Padre consiste nell’uscire da sé, nel diventare un Dio per il mondo, facendosi Assoluto-relativo. Essa, però, è anche l’uscita del Figlio dal seno del Padre in quanto il Padre crea il mondo con la Parola. Questo introdursi del Figlio-Parola nel mondo è la *kenosi*, la sua eterna *exinanitio* o umiliazione. “Il Figlio, l’Agnello di Dio, è già eternamente immolato nella creazione del mondo, come ipostasi espressamente cosmica”⁴⁵. Infine, la creazione è un atto d’uscita da sé e, quindi, di *kenosi* anche per la terza ipostasi. “Riposando interamente sul Figlio, come amore ipostatico del Padre e del Figlio nell’eternità, ora Egli esce verso il fuori, come amore del Padre verso il Figlio nella creazione, e così lo stesso Spirito Santo esce verso il divenire”. La *kenosi* dello Spirito sta nel fatto che “il mondo, nel processo del suo divenire, non può contenere né pienezza di vita, né pienezza di trasfigurazione”⁴⁶.

Compresa, allo stesso tempo, come evento dell’ipostatizzazione, la creazione si presenta come esternazione, fuori di Dio, dell’eterna ipostatizzazione della Sofia per mezzo del Logos e dello Spirito Santo. Il che vuol dire che vi è un’unica Sofia manifestatasi in Dio e nella creazione⁴⁷. Questo manifestarsi è talmente reale che ciò che viene creato è ‘impregnato’ dello stesso essere divino, della sua eterna Sapienza. Ma, in fondo, proprio questo è il significato metafisico e il vero paradosso della creazione: creando “Dio ha posto il suo proprio mondo divino non come essere eterno, ma come *essere in divenire*”. Di conseguenza, la Sofia celeste apparve e rimase nel mondo come Sofia creata, testimone della divina estasi dell’amore. Per mezzo di essa il

⁴⁴ BULGAKOV, *L’Agnello di Dio*, 178.

⁴⁵ BULGAKOV, *L’Agnello di Dio*, 184.

⁴⁶ BULGAKOV, *L’Agnello di Dio*, 185; cfr. ID., *La luce*, 221-225, 380-381.

⁴⁷ BULGAKOV, *L’Agnello di Dio*, 181.

volto dell'essere sorto fuori del Divino ricevette, "nel suo nascere e nel suo divenire, forme e gradi molteplici, il Tutto-uno divenne il Tutto molteplice dell'essere differenziato"⁴⁸.

Adottando la sofiologia come una prospettiva teologica di fondo, Bulgakov tenta una lettura, un'interpretazione e un approfondimento del tutto originali di ogni capitolo della cristologia. Interessante, ad esempio, la sua interpretazione sofiologica del già evocato concetto di '*morphé*'. Se, cioè, è vero – come scrisse il vescovo Teofane – che la kenosi di Cristo non riguarda la sua natura divina, ma la '*morphé*', questa seconda è da intendere come 'gloria di Dio'. Ovviamente, una 'gloria' che è "la Sofia in quanto natura divina manifestata, rivelata in sé", ossia che è "l'amore di Dio ipostatico verso la propria Divinità, beatitudine e gioia derivanti dall'amore (...)"⁴⁹. In questo senso la discesa dai cieli del Figlio di Dio può essere vista anche come rinuncia alla 'gloria' e, quindi, come abbandono della vita divina, nel senso che Egli, essendo in un certo senso identificabile con la Sofia eterna, si è trovato sotto il dominio della Sofia *in divenire*. Per dirla con Bulgakov: "Gloria e Divinità nella Sapienza risplendono da tutta l'eternità per la Trinità Santissima, ma la Seconda ipostasi, discendendo dai cieli, abbandona quella luce, non la possiede più per sé, prende la condizione di servo nella volontaria ascesi della *kenosi*. E in questo senso 'il giovane Adolescente-Dio eterno' smette, per dir così, di avere per sé la propria Divinità e rimane con la sola *natura* divina, ma senza la sua gloria"⁵⁰.

4. La teantropia sofianica di Gesù Cristo

Occorre ricordare che l'impostazione sofianica della riflessione sulla teantropia è legata allo sforzo di Bulgakov di cogliere la complessa⁵¹ struttura ontologica della persona di Gesù Cristo, ossia il suo essere vero Dio, un'Ipostasi della Trinità, e il suo essere vero Uomo, 'figlio di Maria e di Giuseppe'⁵². Struttura la cui dinamica fondamentale è la kenosi compresa come un

⁴⁸ Cf BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, 182.

⁴⁹ BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, 287.

⁵⁰ BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, 288.

⁵¹ Cf BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, 249, 326.

⁵² Scrive, ad esempio, nella *Sofiologia della morte*: "Nella Sofia divina non si distingue la tri-unità di Dio nella Trinità. La 'natura' della divinità anche nell'incarnazione

evento anch'esso complesso, 'attivo' su diversi piani della sua teantropica esistenza. Ed infatti, se il teologo russo ha qualcosa da rimproverare al kenotismo dei teologi riformati – considerato un importante e innovativo “movimento di pensiero cristologico dopo i concili ecumenici”⁵³ –, allora lo è proprio l'assenza di un 'fondamento sapienziale'. Il fatto è che la kenosi “può essere pensata soltanto intera e globale”⁵⁴.

Secondo Bulgakov, la via di soluzione nel comprendere la teantropia di Gesù Cristo è quella di non ridurre la teantropia alla questione dell'unione delle due nature, in quanto in Cristo vi sono non solo due nature, ma anche *un'unica vita*, autenticamente divina e umana. Questa unica vita teantropica è comprensibile come incontro/unione tra la Sofia increata e la Sofia creata, da contemplare nella sua complessità intratrinitaria e creazionale-umana. Per il fatto cioè, che la seconda Ipostasi è la Parola del Padre per mezzo di cui Dio rivela la sua natura e, allo stesso tempo, per mezzo di cui Egli creò il mondo – dove questi due movimenti, in un certo senso, confluiscono in un unico movimento dell'ipostatizzazione della Sofia –, la seconda ipostasi è davvero 'ricca' sia di ciò che è il mistero di Dio in sé sia di quello che è il mistero di Dio fuori di sé. Si può dire: già *ab aeterno* in cielo (visto che la creazione è un atto eterno) si incontrano nel Figlio di Dio il Cielo e la terra, e questo incontro accade come atto di un'unica manifestazione dell'*ousia* di Dio, vale a dire come ipostatizzazione della Sofia. Quindi, il Figlio-Verbo vive *ab aeterno* un'esistenza 'ricca' e 'ampia', in quanto nella Sua assolutezza e infinità porta in sé o su di sé tutte le forme create, tutte partecipi di un'unica forma dell'Uomo perfetto: “la forma umana assoluta, esistente nei cieli *ab aeterno* alla destra del Padre”⁵⁵. Ed è, infatti, in quest'ottica che vanno lette e capite le parole di Bulgakov: “(...) [la] *Teantropia* della coscienza umana di Cristo non è

appartiene all'intera Trinità, nel suo essere celeste, pre-terreno, e nella sua unità ipostatica, nell'Uno in Tre e nel Tre in Uno. Si incarna la divinità della Seconda ipostasi, ma ciò non causa una separazione o un allontanamento di questa ipostasi dall'unità della Sofia divina. Proprio in questo, infatti, sta il mistero e l'antinomia dell'incarnazione: nell'identità della Sofia trinitaria e della Sofia del Figlio. La stessa Sofia divina appartiene alla Trinità 'nei cieli' ed è contemporaneamente la divinità del Figlio nel Dio-Uomo 'sulla terra'” (BULGAKOV S.N., «Sofiologia della morte (1)», tr. it., in CODA, *L'altro di Dio*, 166-167). Cf BULGAKOV S.N., *Filosofia imenii* [*Filosofia del nome*], Moskva 1997, 268.

⁵³ Cf BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, 282-283.

⁵⁴ BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, 301.

⁵⁵ BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, 338.

fondata, *post factum*, dall'Incarnazione e dalla discesa dal cielo, ma è, *ante factum*, nei cieli, ed è questo che rende possibile l'assunzione di una natura umana nell'ipostasi del *Logos*, cioè l'Incarnazione di Dio"⁵⁶.

Dando per presupposto come vero che in Gesù Cristo vi sia un'unica vita teantropica, da immaginare come un evento di comunicazione o inabitazione reciproca (si capisce, senza divisione e confusione, senza mutamento e separazione) delle due Sofie, e ritenendo altrettanto vero che l'essenza/esistenza della Sofia – che è un evento di ipostatizzazione – si fonda sulla kenosi 'in cielo' (sulla kenosi intratrinitaria), tutto ciò significa che è proprio sulla kenosi che si fonda anche l'essere teantropico di Gesù. Bulgakov ribadisce con forza quest'idea, spiegandola fino in fondo. Secondo lui, tale kenosi non riguarda solamente il Suo essere *Logos* – il suo essere dentro e contemporaneamente fuori di Dio-Trinità, come 'protagonista' dell'ipostatizzazione della Sofia increata e creata – ma anche il Suo essere uomo, ossia la Sua natura umana o la Sofia creata. Ipostatizzandosi come Sofia del Figlio, l'*ousía* di Dio viene 'proiettata' fuori del mondo divino. In questo modo si confronta necessariamente con le leggi e le dinamiche che regolano la vita del mondo creato, misurandosi con lo spazio e il tempo che non permettono un *reditus* fulmineo e definitivo nel mondo di Dio, ma un *reditus* svolgentesi secondo le leggi di crescita e di maturazione dettate dalla natura creaturale. Grazie a una tale comprensione della teantropia di Gesù Cristo, intesa come unico evento di una duplice kenosi, appare chiaro che, in seguito, "l'unione delle due essenze in Cristo in nessun suo momento può essere compresa staticamente, come uno stare l'una accanto all'altra, ma deve essere intesa come dinamismo, come attiva interazione delle energie". Si può cioè dire: le due nature sono "unite in Cristo ipostaticamente come *due correnti di vita*, alle quali si applicano tutte le scambievoli relazioni tra le due essenze"⁵⁷. Sempre riguardo a una tale concezione della teantropia Bulgakov scrive: "(...) le due nature si dispiegano in un'unica vita in regime di *reciprocità* che non è soltanto *interazione*, ma anche scambievole *limitazione*. Non c'è qui soltanto il *pati Deum* da parte dell'uomo, ma anche il *pati hominem* da parte del Dio che si abbassa". Tutto ciò "presuppone l'*attività di ambedue le nature*, per cui ciascuna si manifesta com'è, ma entrambe si esprimono l'una nell'altra; e si esclude la *passività* della natura umana nel suo rapporto con la divina, passività che la ridurrebbe a semplice segno o

⁵⁶ BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, 336.

⁵⁷ BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, 307.

strumento”⁵⁸. Di conseguenza si deve riconoscere che in Gesù Cristo, Dio-Uomo, “non vi è nulla che sia soltanto divino o soltanto umano, ma l’uno è nell’altro e mediante l’altro: tutto è teandrico”⁵⁹.

Una tale idea della teantropia di Gesù come evento di reciproca comunicazione delle due nature non intende rinnegare il fatto che queste ultime vengono coordinate secondo il principio gerarchico e, quindi, che vi sia, in lui, il primato teologico della volontà divina. Non lo intende rinnegare, anche perché la sottomissione delle due volontà è reciproca e volontaria e perché il primato o la superiorità della volontà divina rappresenta una ‘norma’ interna di regolamento delle loro relazioni. Essa, riconosciuta e osservata da parte della volontà umana, porta alla sottomissione intesa come ‘sequela’, ossia come libera obbedienza, nel senso che “la volontà naturale umana liberamente si piega a ciò che è riconosciuto come volontà divina”⁶⁰. Contemporaneamente, la volontà divina non ribadisce con forza il suo legittimo primato, ma nel suo esercizio si lascia condizionare totalmente dalla volontà umana. In altri termini, ciò che fissa la ‘misura’ della manifestazione della natura divina in generale è la volontà/natura umana. Bulgakov spiega: “(...) soltanto ciò che quest’ultima è capace di ricevere in sé può essere vitale realizzazione della *Teantropia*, la quale non consta di due nature, divina e umana, poste esteriormente l’una accanto all’altra, ma della loro intima unione. (...) Con ciò non è abolita tra loro la *diseguaglianza*, ma con maggior forza è affermata la loro *parità di diritto*, garantita dall’allineamento con la forma e la misura del più basso, e non del più alto, finché non si arriva alla coincidenza tra loro. (...) Ma ciò è possibile soltanto privilegiando come unità di misura l’elemento più debole, l’essenza umana, e quindi con la *kenosi* del divino”⁶¹.

Si può intuire che un simile ‘coordinamento’ intra-teantropico di natura kenotica rappresenti, per il nostro teologo, uno dei concetti fondamentali e, ancor più, una delle prospettive di fondo, anche della sua ecclesiologia. Ma prima che rivolgiamo il nostro sguardo su quest’ultima, non posso non evocare, per la completezza del tema cristologico, la riflessione di Bulgakov sulla teantropia nel momento della sofferenza e della morte di Gesù Cristo, che “racchiude il più profondo abisso della *kenosi* del Figlio, e insieme l’abisso

⁵⁸ BULGAKOV, *L’Agnello di Dio*, 313.

⁵⁹ BULGAKOV, *L’Agnello di Dio*, 316.

⁶⁰ BULGAKOV, *L’Agnello di Dio*, 309.

della sua umanità nella sua vita teandrica”⁶². Secondo il Nostro, la croce fa vedere la vera misura della kenosi di Dio, la sua vera proporzione. La Divinità, cioè, si estenua al punto più estremo della teantropia: quello di non contrastare più nemmeno con la morte. Anche se la Divinità non muore, essa “quasi con-muore con la propria umanità morente”⁶³. Infatti, colui che muore sulla croce è “il Dio-Uomo nella sua integrale unità, nella piena complessità della sua struttura, ma *differentemente* in ciascuna delle sue essenze: muore l’umanità e quindi con essa passa al di là della soglia della morte, verso l’abisso del prima-dell’essere e del non essere creaturale, quella sua ipostasi umana che è la divina ipostasi del *Logos*. Ma essa trae giù fino all’estrema estenuazione nella morte anche la propria natura divina”⁶⁴. Che la risurrezione e, infine, l’ascensione siano un movimento di elevazione e di divinizzazione della natura umana, in cui la stessa vita scorre come alla rovescia rispetto al precedente movimento staurologico, è intuizione – alla quale, poi, va aggiunta l’interpretazione trinitaria dell’evento pasquale – costituente uno dei numerosi tasselli del complesso mosaico cristologico di Bulgakov.

Una lettura sofiologica dello stesso tema – della morte, cioè, come espressione più radicale del coordinamento intra-teantropico – compare in diverse opere del Nostro, ma soprattutto nelle pagine della *Sofiologia della morte*, breve, ma significativo saggio teologico in cui l’autore cerca di rispondere a quella che definisce “la domanda più difficile della Cristologia e della Sofiologia, la domanda circa la mortalità del Dio-Uomo”⁶⁵. Il ‘nocciolo duro’ della questione è il paradosso dell’identità insieme trinitaria e teantropica di Gesù Cristo, Figlio incarnato di Dio, il quale affronta la sua morte senza che venga interrotta la sua eterna esistenza ‘in cielo’, il suo essere ‘sul trono col Padre e con lo Spirito’⁶⁶. Interpretando questo paradosso dei paradossi, Bulgakov parte dal presupposto che la Sofia divina è la stessa in Dio-Trinità e nel Figlio, Dio-Uomo, in cui la Sofia divina e la Sofia creaturale si uniscono. Si può solo intuire che cosa accade, nel momento dell’agonia e della morte di Gesù Cristo, tra le due Sofie. E cioè che la Sofia divina non viene separata dalla Sofia creata, ma si fa ‘come inattiva’: la sua azione è ‘come sospesa’. Non-

⁶¹ BULGAKOV, *L’Agnello di Dio*, 302.

⁶² BULGAKOV, *L’Agnello di Dio*, 381.

⁶³ BULGAKOV, *L’Agnello di Dio*, 382.

⁶⁴ BULGAKOV, *L’Agnello di Dio*, 382.

⁶⁵ BULGAKOV, *Sofiologia (1)*, 166.

⁶⁶ Cf BULGAKOV, *Sofiologia (1)*, 169, 171, 173, 175.

ostante, in Gesù Cristo, la realtà umana, ossia la Sofia creaturale, sia unita alla Sofia divina, manifestando con ciò i tratti della tri-unità divina, essa rimane come sola, indebolita e svuotata. Tutto ciò è possibile, in quanto le due Sofie sono unite senza confusione, senza dissoluzione dell'una nell'altra. Si può, perciò, pensare che nel momento dell'agonia e della morte, la Sofia creata venga come allontanata. Ovviamente, questo suo allontanamento finisce con la risurrezione che ricostituisce la teantropia dell'unica persona di Gesù Cristo. Per dirla con Bulgakov: "Questo risuscitare e essere risuscitati significa esattamente il superamento della morte attraverso la ricostituzione della pienezza dell'unione della Sofia divina e di quella creata nella SS.ma Trinità: il Padre risuscita il Figlio attraverso lo Spirito Santo, e il Figlio risorge nello Spirito Santo per il Padre. La divino-umanità si ricostituisce nella sua pienezza"⁶⁷.

(continua)

⁶⁷ BULGAKOV, *Sofiologia* (2), 202.