

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

di LUBOMIR ZAK

**S**ecunda parte dell'articolo iniziato in *Sap Cr 2* (2005), 117-136. La teoria kenotica di Bulgakov, prima contestata da teologi ortodossi e non, sta penetrando, dopo Balthasar e con Balthasar, anche nell'Occidente. L'autore di questo studio, professore nella Pontificia Università Lateranense, la inquadra nel più vasto ambito della sofiologia di Bulgakov, che è l'ousia di Dio nella Rivelazione. Nella sua sofiologia, Bulgakov esprime una visione teologica organica e unitaria, al tempo stesso cristologica e trinitaria, cosmologica e antropologica, ecclesiologica e mariologica, protologica ed escatologica. In questa seconda parte dell'articolo viene mostrato il profondo legame tra la teoria della kenosi del Cristo e l'idea di Chiesa propria di Bulgakov, anche in rapporto ai problemi dell'ecumenismo.

### La teantropia sofianica della Chiesa

Quali sono le conseguenze ecclesiologiche<sup>1</sup> della concezione sofiologica della kenosi di Cristo? Una prima importante indicazione ci viene suggerita, negli scritti del nostro teologo, dalla definizione della Chiesa come Sofia<sup>2</sup>. Defi-

<sup>1</sup> Uno sguardo complessivo sull'ecclesiologia di Bulgakov si trova in ZANDER, *Bog i mir*, vol. 2, 275-318; WIERKOSZ S., *L'Église visible selon Serge Bulgakov. Structure hiérarchique et sacramentelle*, Roma 1980; JOOS A., «L'Église: (ré) conciliation et conciliarité. Aspects de l'ecclésiologie de conciliarité dans les écrits de S. Boulgakov», in *Nicolaus 4*, 1976, 3-96; ID., *Teologie a confronto. Sponde lontane*, Vicenza 1982, 325-370; DE SALIS AMARAL M., *Dos visiones ortodoxas de la Iglesia: Bulgakov y Florovsky*, Pamplona 2003, in particolare 59-175, 317-376.

<sup>2</sup> Quanto all'utilizzo della prospettiva sofiologica nell'ecclesiologia, Bulgakov dice: "Nell'interpretazione sofiologica si superano le difficoltà, altrimenti insormontabili,

nizione che, secondo Bulgakov, è, a mo' di un crittogramma, presente anche nel *Prologo* di Giovanni, quando recita: "Dalla sua [di Cristo] pienezza noi tutti abbiamo ricevuto e grazia su grazia" (*Gv* 1,16). Scrive il Nostro: "La pienezza (*pléroma*) di Cristo è la Sua Chiesa (come dice anche *Ef* 1,22-23)"<sup>3</sup>. Allo stesso tempo, però, fa capire che il concetto di Chiesa come *pléroma* va inteso alla luce dell'idea di fondo di tutta la teologia del *Prologo*: "Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato" (*Gv* 1,18). Il tema della Chiesa, insomma, fa parte della teologia positiva o rivelativa del Figlio incarnato<sup>4</sup>. Ma soprattutto, la Chiesa stessa è un evento della rivelazione.

Per comprendere in modo giusto l'idea della pienezza della Chiesa come Sofia è necessario ricordare il suo radicamento trinitario. Come già ricordato, se è vero che, secondo la fede cristiana, "Dio è sussistente in sé, autosufficiente, consustanziale e indivisa Trinità nell'Unità e Unità nella Trinità", allora – aggiunge Bulgakov – questa "consustanzialità della natura di Dio *si manifesta* dall'eternità in Dio quale Sofia divina, Verità nella Bellezza, vita ideale-reale di Dio, mondo divino"<sup>5</sup>. Come autorivelazione esauriente di Dio, la Sua pienezza, la Sofia rappresenta un contenuto assoluto della Divinità. Dunque: "Non ci può essere alcun principio positivo dell'essere, che non rientri in questa pienezza di vita e di rivelazione sofianica"<sup>6</sup>. Vita e rivelazione che, ricorda il nostro teologo, andrebbero comprese al di fuori dell'astrattezza disastrosa del pensiero incline al nominalismo. È necessario, al contrario, comprendere che tutto ciò che è sofianico appartiene alla vita di Dio e che questa è 'ordinata' idealmente e realmente secondo il principio della reciproca kenosi<sup>7</sup>. Grazie alla kenosi tutto (dentro, ma anche fuori di Dio) "si ritro-

che sorgono dall'applicare alla definizione di Chiesa, da una parte, il concetto di pienezza di colui che si realizza interamente in tutte le cose, e, dall'altra, il concetto di Chiesa pellegrina nel mondo (*ekklesía paroikouša*)" (BULGAKOV, *La Sposa*, 382).

<sup>3</sup> BULGAKOV, *Bogoslovie*, 32.

<sup>4</sup> Quanto al concetto di Chiesa come evento dell'incarnazione cf BULGAKOV, *Pravoslavie. Ožerki uženija pravoslavnoj Cerkvi* [*L'Ortodossia. Insegnamenti della Chiesa ortodossa*], Paris 1989, 27-34.

<sup>5</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 70 (corsivo mio).

<sup>6</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 71.

<sup>7</sup> "Sappiamo che l'amore trinitario è reciprocamente offerto, come reciproca abnegazione delle ipostasi, in cui ciascuna ipostasi rinviene se stessa e si attua nelle altre. L'amore trinitario può essere, in questo senso, compreso quale eterna *kenosi*, che ciascuna delle ipostasi supera nel comune amore trinitario e nella perfetta beatitudine. Anche la relazio-

va nella propria pienezza e nella propria gloria”<sup>8</sup>. Si può perciò dire: se Dio è amore, lo è anche la Sofia. Sia perché, partecipando in modo non ipostatico dell’amore delle ipostasi divine, la Sofia ama: nel senso che “si unisce, si dà, si rivela nella vita propria delle ipostasi divine”<sup>9</sup>; sia perché essa, essendo relazione ideale-reale del tutto, è amore anche in se stessa. Spiega Bulgakov: “Non c’è niente nella divinità che non sia pervaso dalla forza dell’amore: ‘E non c’è niente nella natura che non spiri amore’. (...) L’amore è l’unità-del-tutto, la sapienza perfetta, l’altruismo cosmico. Il mondo divino è di per sé organismo d’amore, la scala dell’amore che scende e sale”<sup>10</sup>.

Per poter cogliere il significato ecclesiologico di un simile concetto di Sofia occorre, comunque, ricordare che quest’ultimo ha una strutturazione rigorosamente bipolare o teantropica e, quindi, che alla diade Sofia divina e Sofia creaturale corrisponde quella di Chiesa celeste e Chiesa terrestre. Scrive Bulgakov: la Chiesa “è la Sofia nei suoi due aspetti”, e cioè, essa “è la Sofia divina e la Sofia creaturale nella loro reciproca correlazione, che si esprime nella loro unione, e questa unione è il sinergismo, la Divinumanità *in actu*, nell’essere eterno e nel divenire creaturale”. Il che significa che la “Chiesa, da una parte, né è stata ‘fondata’ né è sorta nel tempo: essa è eterna dell’eternità di Dio, poiché è la stessa Sofia divina. Ma assieme a ciò, essa nella creazione condivide con quest’ultima il destino del divenire; e, in questo senso, sorge, o, più precisamente, si rende manifesta nel tempo e nella storia”<sup>11</sup>.

Le parole appena citate vanno, ovviamente, comprese alla luce di ciò che finora è stato detto circa la realtà della Sofia, la cui essenza viene vista nel suo essere-ponte tra Dio e il mondo o, forse meglio, nel suo essere-scala su cui scendono e, contemporaneamente, salgono senza interruzione il mondo del Cielo e quello della Terra. Allo stesso tempo, però, tali parole – di chiaro contenuto ecclesiologico – richiedono che venga precisata meglio la distinzione tra la Sofia celeste e la Sofia creata. E infatti il Nostro l’analizza da al-

ne delle ipostasi trinitarie nei confronti della natura, cioè della Sofia, è altrettanto kenotica che la loro autodeterminazione reciprocamente ipostatica. Infatti, la stessa Sofia divina, per il proprio contenuto quale mondo divino, è l’autoporsi kenotico delle tre ipostasi, che si attuano nell’atto unico dell’autodeterminazione divina, e ivi tale *kenosis* degli atti ipostatici viene superata nella gioia perfetta dell’essere divino” (BULGAKOV, *La Sposa*, 85).

<sup>8</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 72.

<sup>9</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 72.

<sup>10</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 72.

<sup>11</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 373-374; 400-401. Cf DE SALIS AMARAL, *Dos visiones*, 85-89.

cuni punti di vista. Ad esempio quando, riflettendo sull'atto della creazione di Dio e sull'essere non/extra-divino della creatura, afferma: "Dio ama se stesso di amore divino non solo nella propria vita, nella Sofia divina, ma anche nella vita del mondo, cioè in quella stessa Sofia, ma come liberata dal suo essere ipostatizzato in Dio e posta in un essere non ipostatico"<sup>12</sup>. Ed è proprio una tale liberazione a caratterizzare la realtà della Sofia creaturale, una realtà in sé stessa molteplice e differenziata. Essa, in altri termini, è la pienezza della pluralità delle idee divine (o forze dell'essere), quali motivi della creazione, che si realizza non nella propria unità, ma nella distinzione, presentandosi, perciò, "come immensa quantità, che a sua volta ammette non solo l'individuazione, ma anche la limitatezza di ogni forma particolare dell'essere"<sup>13</sup>.

Va ricordato, comunque, che una simile distinzione tra le due Sofie presuppone l'idea dell'esistenza della Sofia creaturale sia in Dio, come preesistenza di tutto nella Divinità, sia fuori di Dio, idea che rende molto più complesso, ma anche più ordinato e più articolato, l'intero quadro del pensiero sofologico e, di conseguenza, lo stesso concetto di distinzione. Cercando di salvaguardare una simile complessità, Bulgakov scrive: "Il mondo, quale Sofia creaturale, vive della Sofia divina, della pienezza e della gloria del mondo di Dio; essa vi è presente come cielo razionale, come potenza eterna e divinità. La Sofia creaturale non è un'altra Sofia o una Sofia creata di proposito con il mondo e per il mondo, ma soltanto una forma particolare dell'essere della Sofia, *una sua rivelazione*"<sup>14</sup>. Rivelazione che, come si può intuire, si attua per mezzo della kenosi della Sofia divina<sup>15</sup>. Il fatto è che questa kenosi, prima ancora di caratterizzare l'incontro tra il Cielo la Terra, tra il mondo di Dio e quello creato, è un evento che 'risiede', per così dire, 'nei cieli'. E ciò perché la creazione in senso preciso ha un prologo nel cielo, quale evento appartenente "interamente all'eternità di Dio", un Dio che fa "della sua propria vita

<sup>12</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 86.

<sup>13</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 88.

<sup>14</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 99 (corsivo mio). E ancora: "La Sofia divina e la Sofia creaturale non sono due entità, ma una sola, sebbene in una duplice forma di essere: come realtà ideale, inerente all'eternità, e come entelechia della creazione, presente nell'autoesistenza del mondo creato. Dall'unità della Sofia sotto queste due forme, ne consegue che il mondo è creato e non è creato, e che appartiene alla temporalità nel proprio essere e all'eternità nel proprio fondamento" (BULGAKOV, *La Sposa*, 100).

<sup>15</sup> Cf BULGAKOV, *La Sposa*, 100.

e natura il principio dell'essere creaturale"<sup>16</sup>. Da questo punto di vista – che non rinnega il concetto della creazione come porsi kenotico della Sofia celeste nella Sofia creaturale, ma lo completa –, l'identità della Sofia creaturale è anch'essa determinata dall'evento dell'ipostatizzazione trinitaria in Dio, ed è perciò eterna. Sotto questo aspetto, la Sofia creaturale “già contiene in sé tutta quanta la pienezza della creazione, come la terra primaverile nasconde tutti i semi, che produrranno a suo tempo piante e frutti. La Sofia creaturale tutto lega a sé e tutto contiene in sé”<sup>17</sup>. Certo, una tale preesistenza della Sofia creaturale – ‘accanto’ alla Sofia celeste: da intendere come due forme di un'unica ipostatizzazione in Dio – si differenzia, poi, dall'attuazione concreta delle sue forme ideali o celesti, quale espressione di una creazione vera e propria fuori di Dio. L'unità delle due Sofie non viene infranta nemmeno in questo caso – in quanto “Dio, il Creatore, vive la propria vita ed ha la propria dimora in sé, cioè nella Sofia divina, e anche ‘al di fuori di sé’, nella Sofia creaturale”<sup>18</sup> –, ma l'immersione nella molteplicità, nella temporalità e nella relatività dell'essere creaturale, rappresenta per la Sofia divina un'inevitabile limitazione, una perdita della ‘totalità’, una kenosi<sup>19</sup>.

Il fatto che Bulgakov metta in relazione il concetto di Sofia e quello della Chiesa – arrivando, persino, ad una loro identificazione – illumina sotto molti aspetti la stessa essenza della realtà ecclesiale. Prima di tutto, evidenzia la sua costituzione bipolare proponendo, sul piano dell'ontologia, un concetto di unità e, di conseguenza, d'identità (dell'essere Chiesa) assolutamente dinamico e processuale<sup>20</sup>. Il nostro teologo scrive: “La Chiesa è la Sofia divina, eterna, e la Sofia creaturale, *diveniente, nella loro unità*”<sup>21</sup>. E ancora: “La Chiesa, quale Sofia, si trova nei cieli, è la Gerusalemme celeste (...) che deve discendere sulla terra. Ed essa stessa per mezzo dello Spirito invoca questa discesa, come la sposa che attende il proprio Sposo, cioè come la Chiesa terrestre, creaturale. *La Chiesa, sia quella celeste che quella terrestre, è una sola dal punto di vista dell'entelechia nel suo fondamento e nel suo termine, ma essa resta duplice nel processo del mondo, anterior-*

<sup>16</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 104.

<sup>17</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 104.

<sup>18</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 110.

<sup>19</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 125.

<sup>20</sup> Cf VALLIERE, *Modern*, 362.

<sup>21</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 382 (corsivo mio).

mente alla fine del mondo”<sup>22</sup>. Per dirla in altri termini: la Chiesa “è il sinergismo che unisce il cielo e la terra”<sup>23</sup>. È evidente che il *prius* ontologico appartiene, da questo punto di vista, alla Chiesa celeste la quale è e rimane un ‘contenuto’ ideale della Chiesa terrestre.

Come Sofia, anche la Chiesa, sia in Dio che *extra* Dio, non è un’ipostasi, ma è ipostatizzata. La sua ipostatizzazione, però, che determina sostanzialmente il suo essere Chiesa, è un evento rivelativo complesso che ha per protagonisti sia Dio che gli uomini. Infatti, la Chiesa celeste “è dall’eternità ipostatizzata nelle ipostasi divine”, e lo è in modo particolare nel Logos “che nell’unione indivisibile e inconfondibile con lo Spirito Santo manifesta il Padre”<sup>24</sup>. Quanto, invece, alla Chiesa terrestre, “essa viene ipostatizzata dalle ipostasi creaturali, e queste ipostasi si uniscono convergendo interamente nell’ipostasi del Dio-Uomo (...)”<sup>25</sup>. Facendo riferimento alla precedente riflessione sull’ipostatizzazione della Sofia, si può presupporre che le due ipostatizzazioni della Chiesa coincidano in quanto due differenti aspetti di un unico evento rivelativo di Dio-Amore-Trinità. Per quanto riguarda l’ipostatizzazione creaturale della Chiesa, Bulgakov la definisce utilizzando la parola *sobornost’*, appartenente al lessico della scuola teologica slavofila<sup>26</sup>. Questa parola evidenzia l’idea di concentrazione o di conciliarità, ovvero che “la Chiesa è un organismo o un corpo, è una pluralità vivente”<sup>27</sup>. La *sobornost’* – spiega il Nostro – è un evento ecclesiale di natura interpersonale che consiste nel “fondersi dello spirito personale nell’omni-unità, dell’io nel noi ([nel senso delle parole degli *Atti degli Apostoli*:] ‘è piaciuto’ non solo a me o a lui, ma ‘allo Spirito Santo e a noi’), e in quest’omni-unità della Chiesa, Corpo di Cristo, vive lo Spirito di Dio”<sup>28</sup>. In quanto tale, la *sobornost’* rappresenta un evento assolutamente an-

<sup>22</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 392 (corsivo mio).

<sup>23</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 401.

<sup>24</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 394.

<sup>25</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 394.

<sup>26</sup> Per una presentazione sintetica dello slavofilismo e del suo concetto filosofico e teologico di *sobornost’* rimando a OSIPOV A., «Le concezioni teologiche degli slavofili», in *Concilium* (it) 6 (1996) 53-72; e soprattutto all’importante saggio di CIOFFARI G., «A.S. Chomjakov e l’itinerario filosofico della Sobornost’», in *Nicolaus* 6 (1978) 87-129.

<sup>27</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 381.

<sup>28</sup> BULGAKOV S.N., *Pravoslavie*, 155-156. Cf inoltre il suo saggio, «Thesen über die Kirche», in ALIVISATOS H.S. (ed.), *Procès-verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe a Athènes* (29 nov. – 6 déc. 1936), Athènes 1939, 127-134.

tinomico o paradossale che, in realtà, rispecchia in sé la stessa antinomicità della Sofia creata. Tale antinomia consiste nella tensione tra l'uno e i molti, tra l'unità dell'Archetipo eterno e la molteplicità e diversità delle sue immagini creaturali, "identiche nella diversità e diverse nell'identità, così come le molte membra di un unico corpo"<sup>29</sup>. Essa, che assunta razionalmente conduce solo a delle contraddizioni, esprime "dinamicamente il mistero della Divinumanità, la relazione appunto esistente tra la Sofia divina, appartenente alla triipostaticità divina, e la Sofia creaturale, affidata alla sorte delle immagini divine, cioè agli angeli e gli uomini; e tutte queste immagini sono ontologicamente trasparenti rispetto all'Immagine prima"<sup>30</sup>.

Non sorprende, se Bulgakov definisce il dinamismo della Divinumanità ecclesiale – che partecipa di un unico dinamismo rivelativo di Dio, quello che rivela e ipostatizza, in modo trinitario, la sua *ousía* nella Sofia in/*extra* Dio – come *amore*. Esso, da una parte, è una realtà già data, 'nei cieli', e in quanto tale l'amore è il fondamento e la dinamica dell'unità misteriosa dell'umanità già preesistente in Dio, "unità che è il mistero della Chiesa"<sup>31</sup>. Dall'altra, è proprio questo mistero 'in alto dei cieli' ad essere una "guida per l'agire, affinché tutti siano uno nell'amore"<sup>32</sup>. Una tale unità, però, va intesa – ribadisce Bulgakov – nel suo significato più profondo che è percettibile solo nella prospettiva ontologica, vale a dire, solo quando l'unità ecclesiale (la *sobornost'*) viene compresa come una realtà del corpo, evocata con molta frequenza e, soprattutto, nel senso ontologico, nelle pagine della Scrittura. Riferita alla Chiesa, l'immagine del corpo ricorda che essa non è un conglomerato, una quasi unità, ma un'unità vera e reale. "Quale è la natura di questa unità?" – si chiede il Nostro; e risponde: "Essa corrisponde all'unità della vita divina, che è una, che è l'unità non della vacuità ma della pienezza, dell'interezza di tutto nel tutto"<sup>33</sup>.

È chiaro che l'immagine del corpo evoca, immediatamente, quella del Corpo di Cristo, cara sia alla tradizione occidentale che a quella orientale. Un'immagine, ovviamente, presente anche in Bulgakov, da esaminare per poter cogliere la complessità del suo concetto di Chiesa, in quanto presuppone il legame – finora non focalizzato, ma ad ogni modo implicitamente richia-

<sup>29</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 387.

<sup>30</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 387.

<sup>31</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 388.

<sup>32</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 388.

<sup>33</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 383.

mato per mezzo dei parallelismi su ricordati, tra la Sofia celeste/creaturale e la persona teantropica di Gesù Cristo, tra la Sofia e la Chiesa celeste/terrestre – tra la realtà ecclesiale e il mistero di Gesù Cristo. Che cosa significa che la Chiesa è il Corpo di Cristo? Prima di tutto, che essa, nella sua unità, è animata dallo stesso Spirito di Cristo, e partecipa della Sua stessa vita divina. In quanto tale, essendo ‘corporalmente’ come Cristo, la Chiesa è l’autorivelazione della vita divina “in divenire della creatura”<sup>34</sup>. Non solo; l’immagine della Chiesa come Corpo di Cristo va interpretata, secondo Bulgakov, anche nel senso evocato nella *Prima lettera ai Corinzi*, ossia quello dell’unità/correlazione tra il corpo e le sue membra. Il corpo vive di un’unica vita, quella di Cristo; cosicché la pluralità delle sue membra va intesa come possibilità di manifestare in modo differente l’unica vita divina, l’unico eterno e vivificante soffio dello Spirito Santo. Vista ‘dal basso’, nella prospettiva creaturale, tale pluralità è contrassegnata dalle palesi e inevitabili antinomie tra l’uno e i molti, tra l’identità e la diversità. Tutte esse, però, vengono superate se si relazionano in modo dinamico, riconoscendo il proprio fondamento in un unico “movimento circolare della vita”<sup>35</sup>.

L’immagine del corpo, intanto, permette di paragonare la Chiesa, nel suo essere celeste e terrestre, alla persona divinoumana di Gesù Cristo, e assieme a ciò illumina da un’altra angolatura il mistero della sua esistenza. Bulgakov non rinuncia affatto a questo paragone convinto della sua legittimità. Scrive: “Secondo la dottrina neotestamentaria, la Chiesa, come corpo mistico del Cristo, tempo dello Spirito e sposa dell’Agnello, è la Divinoumanità, eterna e storica, celeste e terrestre, divina e creaturale, nell’unione, secondo la terminologia del concilio di Calcedonia, delle due nature in Cristo. A salvaguardia di questa idea di Chiesa, sta tutta la cristologia e tutta la pneumatologia ecclesiale”<sup>36</sup>. Detto ciò, si presuppone che – salvaguardando il piano dell’analogia – tutto ciò che si può dire della teantropia di Gesù Cristo illumina, in modo sostanziale, la natura teantropica o sofiologica della Chiesa. Ad esempio, il paragone con Cristo, Dio-Uomo, suggerisce la centralità della storia, nel senso che nel suo aspetto creaturale la Chiesa, quale Divinoumanità, appartiene alla storia ed in essa depone e custodisce il suo ‘contenuto ontologico’. Ciò significa che quello che essa è come realtà umana, empirica, feno-

<sup>34</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 383.

<sup>35</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 384; cf DE SALIS AMARAL, *Dos visiones*, 91-95.

<sup>36</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 400.

menica, non è privo di significato, ma ha una valenza ontologica<sup>37</sup>. Di conseguenza, “nessun avvenimento della vita ecclesiale e nessuna sua forma o istituzione possono essere compresi al di fuori della storia, come se fossero privi di sangue e di carne, e venissero isolati dallo spazio e dal tempo”<sup>38</sup>.

Allo stesso tempo, però, il paragone con la divinumanità di Gesù Cristo fa capire anche che se, da una parte, il divino e l’umano sono uniti nell’essere della Chiesa senza separazione né confusione, dall’altra vale che “ciò che è umano, in tutti i suoi aspetti storici e in tutti i suoi stati fenomenici, non è mai adeguato al proprio fondamento divino, né lo esprime integralmente: esso è relativo e limitato, quantunque da tale fondamento non sia mai separato e non sia vuoto”<sup>39</sup>. Tuttavia, rimane vero che tutto ciò che appartiene alla sfera fenomenica, storica, istituzionale della Chiesa, ha in sé una natura rivelativa o simbolica, avendo in sé la possibilità di rendere presente il suo fondamento ontologico. Ad ogni modo, anche in questo caso, come in tutti gli altri derivati dal paragone con la divinumanità di Gesù Cristo, la dinamica che anima e salvaguarda la saldatura – su cui si fonda l’essere della Chiesa come unico Corpo di Cristo – tra l’eterno e il temporale, tra Dio e il mondo, e che armonizza la loro invincibile asimmetria, è la dinamica della kenosi: quella dell’essere sé in e per mezzo di un altro. Quanto, ad esempio, alla forma fenomenica o creaturale della Chiesa, la sua kenosi consiste in un costante atto di umiltà nei confronti della Chiesa celeste, nella ricerca della prima di adeguarsi sempre di più alla seconda.

### L’identità teantropica dei ministeri

Molte sono le conseguenze di una tale visione della Chiesa, tra cui la rivalutazione della natura della struttura gerarchica e, assieme a ciò, della na-

<sup>37</sup> Cf BULGAKOV, *La Sposa*, 401. Per il concetto di storia in Bulgakov si veda A. NIVIÈRE, «Filosofia e teologia della storia in Sergej Bulgakov», in MAINARDI A., *L’autunno della santa Russia*, Magnano 1999, 209-230.

<sup>38</sup> E continua: “Anche l’unigenito Figlio di Dio nel proprio essere umano, e di conseguenza storico, è stato ad essa collegato. La concretezza storica, che appartiene all’essere fenomenico, non è un biasimo o un danno, ma la forma indispensabile dell’essere, al di fuori della quale esso finirebbe nel nulla” (BULGAKOV, *La Sposa*, 401).

<sup>39</sup> “Questi concetti generali sulla correlazione esistente tra ciò che è noumenico e ciò che è fenomenico devono essere evidenziati nella dottrina sulla Chiesa, quale Divinumanità nella storia” (BULGAKOV, *La Sposa*, 401-402).

tura e del ruolo dei ministeri. L'idea di partenza è la seguente: "(...) la Chiesa, come società, istituzione, organizzazione, la Chiesa 'visibile' o empirica, non coincide completamente con la Chiesa, quale Divinumanità, sua profondità noumenica, quantunque ad essa sia collegata, su di essa sia fondata, e da essa sia pervasa"<sup>40</sup>. Per dirla con altre parole ancora: "(...) l'organizzazione gerarchico-sacramentale non è la manifestazione adeguata o assoluta della Chiesa, dal che viene pure stabilita una certa sua relatività. Questa relativizzazione non sminuisce affatto tutta la forza e tutta la portata della Chiesa quale istituzione gerarchico-canonica, e non fa vacillare la divinità di questa istituzione nella storia, ma senza dubbio testimonia una certa non coincidenza tra la Chiesa noumenica o mistica e la sua manifestazione istituzionale. E ciò, tutto sommato, significa che la forza della Chiesa può estendersi, o meglio, non può non estendersi oltre i termini della chiesa istituzionale: *ecclesia extra ecclesias*"<sup>41</sup>.

Una delle conseguenze di un simile concetto di eccedenza della Chiesa celeste su quella terrestre riguarda l'ampiezza extra-ecclesiale/confessionale dell'elargizione dei doni da parte di Dio. La loro distribuzione – spiega il Nostro – “non è limitata dai ‘sette’ sacramenti e da essi non è affatto esaurita, ma può avere anche altre vie non sacramentali cosa che mai è stata negata nella Chiesa sin dai tempi apostolici”<sup>42</sup>. Visto che la gerarchia ecclesiastica è, sin dai tempi più antichi, legata in modo privilegiato all'amministrazione dei sacramenti, un simile concetto di ampiezza 'sacramentale' è significativo anche per la comprensione della sua natura. Quest'ultima, infatti, possiede una struttura bipolare: “Appartenendo alla storia nella propria origine strumentale, e in questo senso, derivando *iure humano* o *historico*, essa ha su di sé il sigillo e l'impronta della volontà divina, sussiste pure *ex iure divino*, dato che l'una cosa non contraddice l'altra”<sup>43</sup>. Il problema è che nel determinare il ruolo della gerarchia si smarrisce, col tempo, l'idea della sua duplice radice teantropica, al punto che i vescovi iniziano ad essere equiparati a Dio, a Cristo, agli apostoli, alterando con ciò il delicato equilibrio ecclesiale. Il risultato di tutto ciò è, secondo Bulgakov, una clericalizzazione del concetto di Chiesa. Vale a

<sup>40</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 402; cf ID., «O?erki u?enija o Cerkvy» [*Saggi della dottrina sulla Chiesa*], in *Put' 1* (1925) 53-60.

<sup>41</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 406; cf VALLIERE, *Modern*, 362-363.

<sup>42</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 406.

<sup>43</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 407.

dire: “Compare l’idea della ‘vicarietà’ gerarchica da parte della gerarchia, secondo cui i vescovi sono i ‘luogotenenti’ del Cristo in terra. I poteri gerarchico-sacramentali si trasformano in poteri mistico-organici, per analogia con la dottrina sul Cristo, quale ‘capo della Chiesa’”<sup>44</sup>.

Il giusto ricentramento del concetto di gerarchia e del ruolo di ognuno dei ministeri ecclesiali consiste nel ripristino di un concetto di Chiesa che, formulato nella prospettiva teantropica o sofriologica, salvaguarda la distinzione e protegge davanti ad ogni tentativo di confusione. Si tratta, prima di tutto, di comprendere che Cristo non è semplicemente il capo del corpo che è la Chiesa, come se fosse una sua parte, ma lui è il suo stesso Corpo e, in quanto tale, “il capo, da cui, grazie a cui, e in cui sussiste il corpo, il corpo del Cristo”<sup>45</sup>. Vi è, in altri termini, l’eccedenza di Cristo sulla Chiesa. In questo senso il concetto di vicarietà riguarda tutta la Chiesa, in ognuna delle sue membra. Il che non significa affatto che il principio gerarchico, quale istituzione gerarchica, vada abolito. Va piuttosto riconosciuto che esso si inserisce nello sviluppo e nell’attuazione di un principio gerarchico più ampio, riguardante tutta la Chiesa nel suo rapporto verso Colui che rappresenta il suo *prius* ontologico: Gesù Cristo, manifestazione della Divinumanità nella storia umana. Infatti, la struttura gerarchica della Chiesa va compresa in tutta la sua ampiezza e pienezza organica, e, quindi, non solo dal punto di vista organizzativo. Ed è proprio ciò che – secondo Bulgakov – vuole essere sottolineato dallo stesso Paolo, quando scrive agli *Efesini*: “Vivendo secondo la verità nella carità, cerchiamo di crescere in ogni cosa verso di lui, che è il capo, Cristo, dal quale tutto il corpo, ben accompagnato e connesso, mediante la collaborazione di ogni giuntura, secondo l’energia propria di ogni membro, riceve forza per crescere in modo da edificare se stesso nella carità” (4,15-16). Queste parole fanno intuire che il principio gerarchico è di natura cristologico-salvifica e, quindi, non si relaziona in nessun modo al potere. Al contempo, secondo l’interpretazione del teologo russo, sono una conferma che “la Chiesa tutta, dall’alto al basso, è gerarchica”<sup>46</sup>.

Quest’ultima affermazione, del tutto inusuale non solo per la tradizione teologica occidentale, ma anche per quella orientale, ha, comunque, un senso solo se inserita all’interno e compresa dal di dentro di una prospettiva tean-

<sup>44</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 408; per un approfondimento del concetto bulgakoviano di Chiesa come istituzione e del concetto di gerarchia rimando a DE SALIS AMARAL, *Dos visiones*, 111-140.

<sup>45</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 410.

<sup>46</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 412.

tropica e sofologica. Fatto ciò, ha senso – secondo Bulgakov – poter affermare: “Prima la Chiesa, e poi la gerarchia, e non il contrario. La Chiesa, in quanto corpo del Cristo e tempio dello Spirito, è la pienezza, da cui emana altresì il servizio o ministero gerarchico”<sup>47</sup>. Una simile affermazione indica il vero significato del principio gerarchico, in quanto offre una sua interpretazione “che scaturisce dalla vita stessa della Chiesa, quale Divinumanità, cioè dalla sua sofianicità”<sup>48</sup>. Tale interpretazione si sottrae sia alla riduzione giuridica di stampo clericale, sia a quella di un occasionalismo, “secondo cui la gerarchia è recepita come un’appendice esterna, (...) una specie di *deus ex machina*”<sup>49</sup>. La prospettiva teantropica e sofologica, al contrario, salvaguarda la vera dignità e il vero ruolo del principio gerarchico. Lo fa ricordando che “la gerarchia è solo la manifestazione organizzata”<sup>50</sup> della gerarchia organica e *sobornica* di tutta la Chiesa quale Corpo di Cristo.

Secondo Bulgakov, è solo alla luce dell’idea della natura gerarchica di tutta la Chiesa – quale idea del “sacerdozio regale universale”<sup>51</sup> – che si può intendere e accogliere la diversità delle funzioni gerarchiche, evitando l’esagerazione di spaccare la Chiesa in due parti: “[tra] quelli che governano e quelli che sono governati, i docenti e i discenti, coloro che comandano e coloro che obbediscono”<sup>52</sup>. Riferendosi specificamente al ministero episcopale<sup>53</sup>, il teologo russo ribadisce la sua natura relazionale, espressione della dinamica *sobornica* dell’essere-Chiesa. Essendo la Chiesa, intesa in tutta la sua complessità teantropica, “un organo spirituale dell’amore”<sup>54</sup>, allora si può capire perché “il consenso con la Chiesa e l’unità con essa rappresentano una vera e propria condizione dell’essere vescovo”<sup>55</sup>. È vero che il vescovo ha e deve esercitare la potestà nella Chiesa, ma lo deve fare come uno che “non è sopra la comunità, ma che sta in essa”<sup>56</sup>. Come uno, cioè, che “esprimendo la

<sup>47</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 416.

<sup>48</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 416.

<sup>49</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 416.

<sup>50</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 416.

<sup>51</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 412.

<sup>52</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 413.

<sup>53</sup> Per un approfondimento di questo tema mi permetto di rimandare a «La figura del vescovo nella teologia ortodossa russa di tradizione slavofila», in *Lateranum*, LXXI (2005), n. 2-3, 621-642.

<sup>54</sup> BULGAKOV, *Pravoslavie*, 110.

<sup>55</sup> BULGAKOV, *Pravoslavie*, 110.

<sup>56</sup> BULGAKOV, *Pravoslavie*, 135-136; ID., *Thesen*, 130.

confessione di fede della Chiesa ed essendo la sua bocca, è unito ad essa con un legame d'amore nell'unico pensiero, in consonanza con l'esclamazione liturgica che precede la proclamazione del Simbolo di fede: 'amiamoci gli uni gli altri per confessare in unità di pensiero la nostra fede'<sup>57</sup>.

La parola che esprime in modo più adatto il vero significato dell'episcopato è quella di 'servizio'<sup>58</sup>. Essa indica quella dinamica che, unica, conferisce ad ogni membro della Chiesa, qualunque sia la sua collocazione nella struttura gerarchico-storica, la 'potestà' sacramentale originaria: quella di essere, insieme con gli altri, una persona ecclesiale di natura simbolica, ovvero rivelativa, quasi come un 'luogo' d'incontro e di comunicazione tra il Cielo e la Terra. Vi è, comunque, un'espressione del servizio episcopale che appartiene solo al grado gerarchico ed è quello della celebrazione eucaristica. Il vescovo è uno che ha la potestà e il diritto di presiedere l'eucaristia e di ordinare i suoi ministri. Il fatto è che ogni celebrazione è un memoriale che ricorda la natura comunitaria o *sobornica* della Chiesa, ma anche dell'episcopato e del sacerdozio. Celebrandola, il ministro compie quell'atto che Bulgakov chiama la sofianizzazione del mondo, nel senso che i membri della comunità ecclesiale diventano protagonisti dell'evento dell'ipostatizzazione della Sofia/Chiesa, vale a dire testimoni della reale rivelazione della Sofia celeste in quella creaturale. La santa eucaristia è proprio per questo chiamata il sacramento centrale della Chiesa. Essa, cioè, è, "*in sensu realissimo*, la forza dell'incarnazione di Dio, è la Divinumanità che si attua e che permane, includente tutti quanti nella propria umanità"<sup>59</sup>.

## 7. La Chiesa universale e le chiese 'confessionali'

Un'altra significativa conseguenza di una fondazione sofologica del concetto di Chiesa è di natura ecumenica. Parlare di essa significa cogliere il cuore

<sup>57</sup> BULGAKOV, *Pravoslavie*, 135.

<sup>58</sup> Ponendosi in un'altra prospettiva – quella del sacerdozio di Cristo –, Valliere afferma: "Bulgakov's humanizing purpose with respect to the priestly ministry of Christ appears in the breadth of his concept of priestly sacrifice. (...) Kenotic theory enables Bulgakov to see the priesthood of the Son at work long before and long after the sacrifice on the cross" (VALLIERE, *Modern*, 341).

<sup>59</sup> BULGAKOV, *La Sposa*, 422; quanto ad un maggiore approfondimento del tema dell'eucaristia, fatto nella prospettiva staurologica, si veda il saggio BULGAKOV S.N., *Il Santo Graal. L'Eucarestia*, tr. it., Roma 2005.

del metodo ecumenico di Bulgakov e la sua idea dell'ecumenismo in generale, entrambi fondati sull'intuizione secondo cui la questione dell'unità non è solo "una questione di rapporti interecclesiali, ma riguarda il mondo intero e il suo essere"<sup>60</sup>. Egli, come solo pochi teologi prima e dopo di lui, ha messo in luce "il nesso che lega la questione ecumenica con l'affermazione di una struttura dell'essere per cui nulla è al di fuori del rapporto con Dio e tutto ritrova in Lui il proprio senso unitario"<sup>61</sup>. E se, finora, la proposta ecumenica di Bulgakov non ha dato tutti i suoi frutti, la causa di ciò sta nel fatto che "non è stata colta sino in fondo la portata di questa interconnessione tra ecumenismo e sofologia"<sup>62</sup>.

Secondo il parere del Nostro – espresso in modo particolare nel breve, ma intenso saggio *Una Sancta. I fondamenti dell'ecumenismo*<sup>63</sup> –, ciascuna delle Chiese o comunità cristiane "possiede l'attributo dell'ecclesialità, è Chiesa, per lo meno nel senso dell'appartenenza all'*Una Sancta*. Quest'ultima, evidentemente, non si divide in parti e non è composta di parti e però, nello stesso tempo, è ovvio che le include, in un certo qual senso, tutte quante, se non proprio staticamente in una sola organizzazione, almeno dinamicamente in un solo essere"<sup>64</sup>. Di conseguenza, Bulgakov afferma senza mezzi termini: "Noi non abbiamo il diritto di negare l'esistenza di una vita ecclesiale, tanto nelle singole persone, quanto in tutti quei gruppi e in tutte quelle organizzazioni che, nella loro interezza, confessano il Nome del Padre Celeste e implorano lo Spirito Santo. (...) [Noi] non abbiamo il diritto di dire che gli eterodossi non appartengono alla Chiesa, non sono membra del corpo di Cristo, non sono in unione con noi, sia pur in una profondità inaccessibile al nostro sguardo"<sup>65</sup>.

La base teologica di una tale presa di posizione è la distinzione, già ricordata, tra le due dimensioni della Chiesa: "quella ontologica, che si riferisce alla sua essenza, al suo contenuto e alla sua forza vitale, e quella empiri-

<sup>60</sup> DELL'ASTA A., «Ecumenismo e ontologia», in BULGAKOV S.N., *Alle mura di Chersoneso e altri scritti*, tr. it., Milano 1998, 8.

<sup>61</sup> DELL'ASTA A., *Ecumenismo*, 8.

<sup>62</sup> DELL'ASTA A., *Ecumenismo*, 9.

<sup>63</sup> La trad. italiana è stata pubblicata in *Russia cristiana* 1 (1981) 69. Quanto alle intuizioni e ai principi della teologia ecumenica del teologo russo, si veda «Al pozzo di Giacobbe. L'unità reale della Chiesa divisa, nella fede, nella preghiera e nei sacramenti», in BULGAKOV, *Alle mura*, 285-300. Molto importante, inoltre, la sua riflessione sui confini della Chiesa e sul rapporto tra la chiesa ortodossa e le chiese non ortodosse, intitolata: «O?erki u?enija o Cerkvy» [*Saggi della dottrina sulla Chiesa*], in *Put'* 4, 1926, 3-26;

<sup>64</sup> BULGAKOV, *Una Sancta*, 61.

<sup>65</sup> BULGAKOV, *Una Sancta*, 66.

ca, che si manifesta nel fatto della sua esistenza storica<sup>66</sup>. Quanto alla prima dimensione, essa riguarda il fondamento spirituale o mistico della Chiesa, ricordato diverse volte dalla Scrittura. Vista in questa prospettiva, la Chiesa è: “il fondamento primordiale dell’universo e il suo fine ultimo” (*Ef* 3, 9-10); “l’ininterrotta incarnazione di Dio, in quanto Corpo del Cristo” (*Rm* 12, 5; *ICor* 6,15; 12, 27); “l’ininterrotta Pentecoste, in quanto tempio dello Spirito Santo”; “la Sposa dell’Agnello, Città di Dio” (*Ap* 19,7; 21, 2); “Pienezza, Gloria, Regno di Dio” (*Ef* 1, 23). In breve, essa è la perfetta Divino-umanità, la vita in Cristo e nello Spirito Santo fondata sul mistero dell’amore<sup>67</sup>. “Questo amore che unisce i molti in una multiunità, la cattolicità (*sobornost’*), è l’immagine della Santa Trinità, della trinità Divina, nella multiunità creata<sup>68</sup>. Sta qui la ragione di un’appartenenza universale alla Chiesa.

Vista, invece, in prospettiva empirico-storica o fenomenica, la Chiesa appare come una determinata organizzazione con un’autocoscienza dottrinale e gerarchico-sacramentale il cui sviluppo, entro i confini dello spazio e del tempo, è stato caratterizzato da una costante differenziazione. “Sviluppandosi progressivamente, essa portò a quella diversità di volti e a quella pluralità di confessioni di fede di fronte alla quale ci troviamo ora. Le differenze sono penetrate in profondità e dappertutto: esse riguardano la gerarchia, la giurisdizione, i sacramenti e il servizio divino e, da ultimo, gli stessi dogmi<sup>69</sup>. Il fatto della moltitudine delle Chiese è strettamente collegato con l’autocoscienza di ognuna di esse di riconoscere solo in sé l’unica vera Chiesa, al di fuori della quale c’è spazio solo per l’eresia o per lo scisma, per la non verità e il peccato. Ovviamente, una tale logica confessionale non può che portare alla chiusura nella propria particolarità, al confessionalismo esclusivo, alla totale divisione del mondo cristiano.

Secondo Bulgakov, il vero problema ecclesiologico ed ecumenico sta nel saper riconciliare le due dimensioni. Il che è possibile solo se non si perderà mai di vista il fondamento ontologico o mistico di ogni Chiesa o comunità cristiana riconoscendo in esso una realtà universalmente ecclesiale che trascende ogni diversità e differenza confessionale. Un fondamento che, però, è una vita e questa, appunto, non si può confondere con l’organizzazione ecclesiale visibile, in quanto trabocca al di là dei suoi confini<sup>70</sup>. In questo sen-

<sup>66</sup> BULGAKOV, *Una Sancta*, 62.

<sup>67</sup> Cf BULGAKOV, *Una Sancta*, 62-63.

<sup>68</sup> BULGAKOV, *Una Sancta*, 63.

<sup>69</sup> BULGAKOV, *Una Sancta*, 66-67.

<sup>70</sup> BULGAKOV, *Una Sancta*, 64, 70; BULGAKOV, *La Sposa*, 432-433.

so si può dire che la Chiesa, nella sua dimensione ontologica o mistica, non ha dei confini, in quanto essi coincidono con i confini infiniti della rivelazione della vita di Dio nella creazione e nell'umanità<sup>71</sup>.

Alla luce di tutto ciò si capisce meglio perché, per Bulgakov, la Chiesa, come Corpo di Cristo, non può limitarsi all'Ortodossia<sup>72</sup>. Essa esiste anche "al di là e al di sopra degli steccati ecclesiastici: 'Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro' (Mt 18,20). (...) Il duro e rigido, inflessibile istituzionalismo, che vede la [propria] Chiesa come unica salvezza, si scontra con il ministero dello Spirito, che 'soffia dove vuole, e ne senti la voce, ma non sai di dove viene e dove va' (Gv 3,8)"<sup>73</sup>. Muovendosi in questa prospettiva si può affermare che tra le Chiese vi è già un'unità, anche se non ancora manifesta e riconosciuta<sup>74</sup>. Dall'altra parte, la verità che ogni Chiesa partecipa all'unica Chiesa di Cristo non nega il fatto che questa partecipazione conosca diversi gradi di profondità o perfezione. Il massimo grado, e quindi la massima pienezza ecclesiale, la si trova nell'Ortodossia. Il che, però, non impedisce di poter parlare dei gradi minori di partecipazione delle altre Chiese e, con ciò, di poter distinguere il grado della loro vicinanza all'Ortodossia.

Ponendosi in quest'ottica, il teologo russo indica quello che dovrebbe essere il criterio-chiave del dialogo ecumenico: l'atteggiamento di una reciproca kenosi, vissuto in piena verità. La Chiesa contenente una maggiore pienezza alla Chiesa di Cristo è chiamata a 'sminuirsi', a perdere la propria pie-

<sup>71</sup> Cf BULGAKOV, *La Sposa*, 395. E spiega: "Qui i confini dell'umanità, compartecipe del Cristo, si delineano ancor più ampi che l'insieme di tutte le confessioni cristiane. E le altre immagini della chiesa: la donna vestita di sole, la sposa e il corpo del cristo, non sono affatto correlative alle diverse 'confessioni di fede', ma si riferiscono all'*una sancta*" (BULGAKOV, *La Sposa*, 433).

<sup>72</sup> Cf BULGAKOV S.N., «La mia vita nell'ortodossia e nel sacerdozio», in ID., *Alle mura*, 250-251.

<sup>73</sup> BULGAKOV, *Al pozzo*, 286. E scrive ancora: "Lo Spirito soffia qui in modo non ristretto e non legato ai termini dell'organizzazione ecclesiale. Qui opera quella profondità della chiesa, la quale resta oltre i suoi confini: le barriere della chiesa storica non arrivano sino al cielo. Con ciò si dà ragione dell'essere speciale della chiesa, come realtà ecclesiale, la quale non dipende e non è regolata dalla gerarchia. Questa è la chiesa *una sancta*, quale incarnazione sempre attuantesi e quale pentecoste sempre perdurante, efficace presenza di Dio nel mondo e nell'uomo, la Sofia divina, come chiesa 'invisibile', cioè trascendente ogni identificazione, la cui azione si manifesta visibilmente, come mistero che si rivela" (BULGAKOV, *La Sposa*, 432).

<sup>74</sup> Cf BULGAKOV, *Al pozzo*, 286; BULGAKOV, *Una Sancta*, 66.

nezza. “Nella misura in cui lo si fa per amore e condiscendenza, per ‘economia’ ecclesiale, questo è ammissibile, come un sacrificio dettato dall’amore, come assenza di irriducibile massimalismo, secondo il principio di san Paolo per cui bisogna ‘farsi tutto a tutti’”<sup>75</sup>. Tuttavia, i membri delle Chiese con un grado minore di ecclesialità “devono sapere e capire che questo è solo un sacrificio d’amore e di condiscendenza verso la debolezza, e non una rinuncia o un tradimento”<sup>76</sup>.

### Conclusione: verso una teologia dell’*intellectus* della kenosi

L’ampiezza e la complessa articolazione del pensiero cristologico-trinitario ed ecclesiologico di Bulgakov richiederebbero una ricerca senz’altro molto più approfondita rispetto a quella proposta nel presente saggio, in grado di cogliere e di esprimere le sue intuizioni di fondo alla luce di tutto il complesso quadro della sua speculazione teologica. Tuttavia, mi permetto di concludere la mia riflessione sottolineando almeno alcuni aspetti di interesse e di attualità della teologia bulgakoviana centrati sul suo radicamento nella prospettiva kenotica.

Prima di tutto voglio evidenziare lo sforzo del teologo russo, ammirevole anche dal punto di vista epistemologico, di elaborare un pensiero teologico ‘globale’ o sapienziale, aspirando, cioè, a pensare Dio, i Suoi misteri e le verità di fede che ci sono pervenute per mezzo della Sua Rivelazione, in un orizzonte unitario e organico. Una simile intuizione e uno sforzo analogo caratterizzano anche la filosofia e la teologia di P.A. Florenskij il quale, ammirato e seguito da Bulgakov come suo maestro, così giustifica la sua idea della globalità del pensiero teologico: “Quanto più immediata e ispirata fluisce la vita del credente, tanto più globale e compatta gli appare la fede; i singoli lati della fede si frazionano in atomi solo per la teologia delle scuole, mentre nella vita viva ciascuno di essi serba sì la sua autonomia ma si intreccia con gli altri tanto strettamente che un’idea richiama insensibilmente l’altra. Per il teologo delle scuole è facile dire che i concetti di Chiesa, Spirito Santo e Figlio di Dio sono distinti, è facile perché nella sua mente sono *soltanto* concetti. Invece per il credente, per il quale sono realtà impossibili a esprimersi l’una indipendentemente dall’altra, realtà che si compenetrano e si collegano

<sup>75</sup> BULGAKOV, *Al pozzo*, 290.

<sup>76</sup> BULGAKOV, *Al pozzo*, 290.

a vicenda, per il credente che le percepisce nella loro immediatezza viva e sente pienamente che la Chiesa è il corpo di Cristo e la pienezza dello Spirito inviato da Cristo, è doloroso tracciare le divisioni e le delimitazioni recise, che incidono nel corpo vivo”<sup>77</sup>.

Come Florenskij, anche Bulgakov – ricuperando alcuni importanti concetti di gnoseologia slavofila (quello di ‘verità integrale’, di ‘verità viva’) – intravede la possibilità di elaborare un simile tipo di pensiero grazie alla sofologia la cui logica di tipo simbolico è in grado di pensare in uno le verità di fede cristiana, tra cui la verità della teantropia di Gesù Cristo e della Chiesa. È evidente che Bulgakov non riesce a rinunciare alla sofologia, considerandola una vera e propria *Weltanschauung* cristiana, proprio per questa sua particolare caratteristica. La sofologia offre alla teologia la possibilità di sviluppare i suoi concetti e di approfondire i suoi temi partendo da un punto unitario in cui s’incontrano prospettive diverse (protologica ed escatologica, cristologica e trinitaria...) e in cui si può toccare lo ‘spessore’ ontologico della ‘res’. Nonostante non sia, certo, il caso di voler riabilitare la sofologia in quanto tale, penso comunque che oggi, nel tempo in cui la frammentazione rappresenta un costante e insidioso pericolo che tende a immobilizzare e indebolire il pensiero teologico, sia di grande attualità proprio un simile tipo di proposta. È chiaro che uno dei punti chiave di tale fondazione della teologia sta nel recupero dell’idea della preesistenza e nel suo reinserimento nella prospettiva teologica globale. Quanto alla cristologia, tale idea permette di inquadrare meglio la complessità della persona divinoumana di Gesù Cristo che ingloba la sua identità trinitaria eterna e che, come osserva giustamente M. Bordoni, va interpretata sul piano dell’economia, ossia della “relazione tra Gesù terreno e il Padre, come suo rapporto di identificazione con Dio”<sup>78</sup>.

Nell’ecclesiologia, invece, l’idea della preesistenza libera il concetto di Chiesa dalle riduzioni di tipo sia prassistico-funzionale che giuridico-strutturale, ricuperando la sua dimensione misterica. Che un simile ‘ricentramento’ dell’ecclesiologia, fondamentale per il pensiero di Bulgakov, sia da considerare un obiettivo da perseguire anche per la teologia cattolica, viene suggerito da molte autorevoli voci, tra le quali occorre ricordare il primo capitolo della *Lumen gentium* o, ad esempio, la lettera “*Communiois notio*” della Congregazione per la dottrina della fede (1992). Quest’ultima, evocando il tema

<sup>77</sup> FLORENSKIJ P.A., *La colonna e il fondamento della Verità*, tr. it. di P. Modesto, Milano 1998<sup>2</sup>, 397-398.

<sup>78</sup> BORDONI M., *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa*, Brescia 2000<sup>4</sup>, 404-420.

del rapporto tra Chiesa universale e Chiese particolari, definisce la Chiesa universale “una realtà *ontologicamente e temporalmente* previa ad ogni *singola* Chiesa particolare” (9); e spiega: “Infatti, *ontologicamente*, la Chiesa-mistero, la Chiesa una ed unica secondo i Padri precede la creazione, e partorisce le Chiese particolari come figlie, si esprime in esse, è madre e non prodotto delle Chiese particolari” (9)<sup>79</sup>. Bulgakov, ad ogni modo, invita a collocare il concetto di preesistenza della Chiesa in una prospettiva ancora più ampia: quella che intravede il fondamento, ossia il *prius ontologico* della realtà ecclesiale in relazione con il mistero trinitario di Dio e, insieme ad esso, il mistero dell’eterna teantropia di Gesù Cristo, intesi entrambi come un unico mistero dell’esistenza rivelativa di Dio Trinità la cui pienezza né cielo né terra possono contenere. L’attualità di questa impostazione ecclesiologicala trinitaria dovrebbe essere rilevata, a mio avviso, soprattutto quando si intende elaborare un concetto di Chiesa corrispondente al contesto, alla cultura e alle tradizioni di un popolo o di una nazione, quando al centro della ricerca teologica sta il problema ecumenico del rapporto tra le Chiese, ma anche quando si tratta di specificare la natura e il ruolo del volto istituzionale della realtà ecclesiale... La prospettiva duale, intesa in termini dell’eccedenza o dell’asimmetria, permette di pensare la Chiesa come un ‘simbolo ontologico’ che, sì, viene determinato dalla storia, ma che, allo stesso tempo, la trascende.

Di grande interesse e di attualità rimane, comunque, l’idea di Bulgakov di porre al centro del suo progetto di un pensiero teologico ‘globale’ la kenosi. È un grande peccato che la sua interpretazione del concetto di kenosi non sia stata presa in considerazione negli anni delle intense discussioni attorno a *Il Dio crocifisso* di J. Moltmann; tuttavia, come già ricordato, essa va ben oltre una semplice collocazione tematica, rappresentando l’esempio di una teologia che riconosce nella kenosi, un suo orizzonte di fondo. Si potrebbe dire, anzi, che l’impianto teoretico della proposta teologica di Bulgakov ‘funziona’, il quadro della sua complessità prospettica ‘tiene insieme’ e la sua idea del simbolo o dell’eccedenza è credibile, solo grazie al concetto della kenosi, la cui ‘estensione’ è di natura cristologico-trinitaria. È evidente che nella sua unicità, la kenosi storica di Gesù Cristo è un ‘fenomeno’ rivelativo di un qualcosa di più profondo: di quell’*energeia* che, per così dire, rende possibile l’attiva comunicazione tra gli infiniti strati o piani della realtà, creando una rete

<sup>79</sup> Congregazione per la dottrina della fede, *Lettera «Communio notio» su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione* (28 maggio 1992), LEV 1994, 28-29.

di connessioni comunicative in direzione sia orizzontale che verticale. Bulgakov è convinto che un simile principio di comunicazione funziona su tutta la scala dell'estensione della realtà, includendo persino i suoi poli più estremi: l'infinito e il finito, l'eternità e il tempo, Dio e l'uomo. E sta qui, ovviamente, il presupposto teoretico del suo pensiero globale o sofriologico.

Quanto, poi, alla trascrizione ecclesiologica del 'kenotismo' di Bulgakov, trovo in essa, proprio per la sua attenzione al piano dell'ontologia, la possibilità di un significativo approfondimento di tutte quelle proposte che rimarcano la fondazione kenotica o stauologica della vita ecclesiale. Mi riferisco, ad esempio, a quella di J. Dupuis il quale ribadisce la doverosa conformità della Chiesa "alla kenosi del suo Maestro e Signore"<sup>80</sup>, intravedendola in alcuni importanti aspetti riguardanti l'autocoscienza e la prassi ecclesiale: a) l'autodecentramento della Chiesa fondata sull'eccedenza del Regno di Dio (una Chiesa decentrata); b) l'identificazione con i poveri (una Chiesa dei poveri); c) la centralità del concetto di servizio (una Chiesa-serva)<sup>81</sup>. Ma mi riferisco anche a tutte le altre note o meno note proposte dell'ecclesiologia della kenosi o della croce, tra le quali non si possono non ricordare ad esempio quelle di A. Rosmini e di D. Bonhoeffer<sup>82</sup>. La verità è che Bulgakov riconosce nella kenosi non solo un tipico *ethos* della vita ecclesiale, ma la colloca nel cuore dello stesso essere della Chiesa come dinamica fondamentale della sua essenza e come tratto sostanziale della sua identità. È solo grazie alla kenosi che la Chiesa è ciò che è: una realtà insieme trinitaria e teantropica, eterna e storica, trascendente e visibile, una realtà di Cristo e degli uomini. L'essere kenotico della Chiesa è la *conditio sine qua non* della sua estensione sia verticale che orizzontale e il collante della sua complessa esistenza.

Riassumendo si può dire che la teologia di Bulgakov si fonda su un'importante e, comunque, antica intuizione, rilevata da molti altri teologi del passato e del presente. Quella, cioè, di considerare la kenosi di Dio in Gesù Cristo non soltanto un tema teologico, ma prima di tutto un orizzonte centrale

<sup>80</sup> DUPUIS, *Teologia della croce*, 155.

<sup>81</sup> DUPUIS, *Teologia della croce*, 155-161.

<sup>82</sup> Per uno sguardo sintetico sul loro concetto di Chiesa cf LORIZIO G., «Ipotesi e testi per una *theologia crucis* rosminiana», in *Lateranum* LV (1989) 134-175; LIPPI A., «Bonhoeffer teologo e martire della *Ecclesia crucis*», in *SapCr* 2 (1997) 133-150. Quanto ad una riflessione più ampia circa la fondazione kenotica dell'ecclesiologia mi permetto di rimandare a BROSEDER J. (ed.), *Verbogener Gott – verborgene Kirche. Die kenotische Theologie und ihre ekklesiologischen Implikationen*, Stuttgart 2001.

della teologia *tout court*. Parafrasando le parole di Bordoni si potrebbe dire che il teologo russo, riconoscendo nella kenosi la forma per eccellenza del linguaggio *theo*-logico della Rivelazione di Dio, ha elaborato la sua proposta di ‘teologia globale’ convinto che alla kenosi, manifestatasi in particolare sulla croce, spetta il “ruolo insostituibile e determinante nella struttura del pensiero di fede cristiana e conseguentemente in quella dello stesso statuto epistemologico della teologia cristiana”<sup>83</sup>. È vero che si tratta di un tentativo non privo di limiti. Al contempo, però, non si può negare che Bulgakov aveva colto in pieno la vera essenza della teologia, descritta, molto più tardi, nel n. 93 della *Fides et ratio*, in particolare là dove il documento dice esplicitamente: “Impegno primario della teologia in questo orizzonte [della Rivelazione – L.Z.], diventa l’intelligenza della *kenosi* di Dio, vero grande mistero per la mente umana, alla quale appare insostenibile che la sofferenza e la morte possano esprimere l’amore che si dona senza nulla chiedere in cambio”.

#### **THE KENOSIS OF CHRIST AND MYSTERY OF THE CHURCH IN THE “SOFIOLOGIA” OF S.N. BULGAKOV**

Lubomir Zak.

*This is a continuation of the article published in Sap Cr 2 (2005), 117-136. Bulgarov's kenotic theory, at times criticized by orthodox theologians, is even penetrating the west since Balthazar and with Balthazar. The author of this study, a professor at the Pontifical Lateran University, places it within the vast breadth of Bulgakov's "sofiologia", which is the "ousia" of God in revelation. In his "sofiologia" Bulgakov expresses an organic and unitarian theological vision, at one and the same time Christological and trinitarian, cosmological and anthropological, ecclesiological and Mariological, protological and eschatological. In this second part of his article he shows the profound linkage between the theory of Christ's kenosis and Bulgakov's own concept of Church, even in matters of ecumenism.*

