

LO SPIRITO SANTO COME «IN-MEZZO-PERSONA» CHE COMPIE L'UNITÀ NELLA TEOLOGIA DI S. BULGAKOV

Quanto più passano gli anni dalla sua morte (avvenuta a Parigi nel 1944), e si decantano i giudizi sulle vicende, anche tormentate, della sua vita (col passaggio dal materialismo marxista all'idealismo all'Ortodossia), tanto più si staglia con nettezza ed originalità, sull'orizzonte della vicenda del travagliato XX sec., la figura umana, spirituale e soprattutto teologica di Sergej Bulgakov. Tanto che un altro grande rappresentante della teologia ortodossa contemporanea, P. Evdokimov, non ha esitato a definire il Padre Bulgakov «il più grande teologo del nostro tempo»¹, mentre si è in molti, ormai, a paragonarlo ad Origene o a San Tommaso d'Aquino. Del primo ha tutta l'arditezza nell'aprire nuove vie al pensiero, del secondo la possente ed armonica sistematicità.

¹ P. Evdokimov, *L'Ortodossia*, Il Mulino, Bologna 1965, p. 48. Sull'itinerario religioso ed intellettuale di Bulgakov, cf. la raccolta di suoi scritti, *Il prezzo del progresso. Saggi 1897-1913*, Marietti, Casale Monf. 1984, con Introduzione di P.C. Bori. Per un'introduzione bibliografica: AA.VV., *La teologia contemporanea*, Marietti, Casale Monf. 1980, pp. 652 ss.

Nato a Livny nel 1871, ed educato religiosamente nell'infanzia, visse una fase di ateismo che durò sino all'età di trent'anni. Studiò diritto all'Università di Mosca. Durante un soggiorno in Europa, conobbe K. Kautsky, R. Luxemburg e altre personalità del socialismo europeo. Fu professore di economia politica e sociale a Kiev e poi a Mosca. Sotto l'influsso di V. Soloviev e P. Florenskij, passò dapprima dal marxismo all'idealismo, e in seguito si convertì all'Ortodossia. Nel 1918 fu ordinato prete, e divenne membro del soviet supremo ecclesiastico. Espulso dalla patria nel 1922, si stabilì a Praga, poi, nel 1925, a Parigi dove rimase sino alla morte. Qui assunse la direzione dell'Istituto San Sergio, e vi insegnò teologia dogmatica.

E in effetti, se affascina la poderosa e armonica visione di sintesi teologica del mistero cristiano che Bulgakov offre a noi oggi, ancor più affascinano le originali intuizioni dalle quali questa visione scaturisce ed è interiormente compaginata. Come noto, son forse soprattutto due le *prospettive ermeneutiche* particolarmente nuove con cui il Nostro avvicina il mistero cristiano: quella *sofiologica* e quella *kenotica*. In realtà, com'ebbe spesso a riconoscere lo stesso Bulgakov, tali prospettive si radicano in una precedente tradizione: bastando fare i nomi, per la prima, di Vladimir Soloviev, e, per la seconda, del kenotismo tedesco, che da Lutero fiorisce nell'idealismo e che ha un suo parallelo nella storia del pensiero russo (il Patriarca Filarete di Mosca)².

² Per un'introduzione al pensiero di Bulgakov nel quadro della teologia ortodossa russa, rimane sempre fondamentale il bel volume di P. Evdokimov, *Cristo nel pensiero russo*, Città Nuova, Roma 1972.

La corrente «kenotica» del pensiero luterano e idealista prende il suo nome dal verbo usato da san Paolo nella lettera ai Filippesi, per descrivere il mistero di «spogliazione» implicito nell'Incarnazione e nella morte del Verbo. Si tratta di *kenôō*, che significa letteralmente «svuoto». Ecco il notissimo passo paolino, uno dei vertici della cristologia neotestamentaria:

«Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù, il quale, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso (*ekénosen eautón*), assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce. Per questo Dio l'ha esaltato...» (2, 5-9).

L'intuizione del kenotismo tedesco (spesso espressa in termini inaccettabili), è che questo mistero di «kenosi» che investe l'esistenza storica del Verbo incarnato, ci apra nel contempo uno spiraglio sul mistero stesso della Vita divina. Per dirla con von Balthasar, «l'annichilamento di Dio (nella incarnazione) ha la sua possibilità ontologica nell'autorinuncia eterna di Dio, la sua donazione tripersonale» (cf. il testo di cui alla nota 4). Per un'introduzione esegetica aggiornata al passo, cf. J. Heriban, *Retto phronein e kénosis. Studio esegetico su Fil 2, 1-5, 6-11*, LAS, Roma 1983.

Quanto alla «sofiologia», in una prima approssimazione, occorre innanzi

Ma ciò non toglie che la profondità e l'ampiezza sistematica con cui Bulgakov farà uso di queste due chiavi interpretative siano uniche ed originali. Tanto che grande sensazione suscitò a suo tempo, soprattutto in ambiente cattolico, la conoscenza della teologia del Nostro. Basti leggere il per tanti versi magistrale saggio di P. Henry, *Kénose*, apparso nel 1957 nel *Dictionnaire de la Bible* per rendersene conto ³.

Non passeranno tuttavia molti anni perché, anche in campo cattolico, un teologo del calibro di Hans Urs von Balthasar, possa riconoscere: «Dovrebbe essere possibile liberare dai suoi presupposti sofistici l'intenzione fondamentale di Bulgakov e mantenere quel motivo di fondo, sviluppato variamente, che abbiamo affermato essere centrale: l'ultimo presupposto della kenosi è l'«altruismo» delle persone (come pure relazioni) nella vita intratrinitaria dell'amore» ⁴. Tant'è che in questi ultimi decen-

tutto dire ch'essa è, secondo Bulgakov, non una dottrina particolare, ma una globale visione cristiana del mondo. Il termine *sophía* (= sapienza) designa la natura (*ousía*) di Dio in quanto si rivela: tale rivelazione è duplice, divina e creata, la prima rappresentata dal Verbo e dallo Spirito che, nel seno della Trinità, rivelano il Padre; la seconda dalla creazione, e, in modo culminante, dall'uomo, che è la rivelazione di Dio (l'immagine, in termini più tradizionali) a livello, appunto, della creaturalità — per cui si può parlare di «Sofia increata» e di «Sofia creata». Proprio questa corrispondenza fra le due «Sofie», permette in particolare, secondo Bulgakov, di comprendere l'incarnazione del Verbo, il mistero centrale della fede cristiana — la *theanthropía* (divino-umanità): essendo entrambe rivelazione della natura divina è più comprensibile il mistero per cui in Cristo la «sofia divina» e quella «creaturale-umana» possono venire unite nell'unica persona del Verbo. Tale visione ha delle importanti conseguenze sia sul piano teo-logico (riguardo cioè alla dottrina su Dio, e in particolare sulla Trinità), sia sul piano antropologico, ecclesiologico e cosmologico, sia, infine, per la comprensione del ruolo di Maria nell'economia del mistero cristiano. Ma sia sul kenotismo che sulla sofologia di Bulgakov intendiamo ritornare in un prossimo studio.

³ P. Henry, *Kénose*, in «Dictionnaire de la Bible - Supplément», vol. V, Paris 1957, pp. 7-161.

⁴ H. Urs von Balthasar, *Mysterium Paschale*, in «Mysterium Salutis», vol. 6 (III/2), Queriniana, Brescia 1971, pp. 171-412, qui p. 195. Il famoso saggio di Balthasar è utilissimo per collocare la riflessione di Bulgakov nel quadro dell'evoluzione del kenotismo tedesco, russo e anglicano, perché ne mostra, con doviziosa ricchezza di riferimenti, le ascendenze e i paralleli patristici, gnostici, luterani e idealistici.

ni il principio della kenosi, anche grazie alla riflessione di Bulgakov, è divenuto sempre più centrale nell'ermeneutica del mistero cristiano. Non così è stato, sinora, del principio sofilogico, anche perché non si sono avuti dei contributi per un confronto globale e sereno con questa centrale dimensione della riflessione bulgakoviana. Ma penso di non sbagliare dicendo che un tale confronto è auspicabile, anche da parte cattolica, e si può mostrare arricchente per le implicazioni di questa prospettiva sulla globalità del mistero cristiano — come, del resto, ha già avuto occasione di mostrare, in più d'una occasione, Louis Bouyer⁵.

In questo breve articolo, mettendo fra parentesi ancora una volta la dottrina sofilogica, vorrei offrire qualche notazione circa l'applicazione fatta da Bulgakov del principio kenotico a un settore della sua riflessione, che non mi sembra aver suscitato, a quanto mi consta, l'interesse che merita: *la pneumatologia*⁶. È a tutti noto come l'opera consacrata da Bulgakov a questo tema, *Il Paraclito* (opera che tratta, inscindibilmente, il mistero dello Spirito Santo e il mistero della Santissima Trinità), faccia parte della famosa trilogia che comprende anche *L'Agnello di Dio* (cristologia) e *La Sposa dell'Agnello* (ecclesiologia ed escatologia)⁷. Del *Paraclito* vorremmo in questa sede ripercorrere le

⁵ Cf., in particolare, L. Bouyer, *Cosmos*, Cerf, Paris 1982.

⁶ Inizio il mio approfondimento del pensiero di Bulgakov dalla pneumatologia anche in continuità con lo studio sul pensiero di Hegel avviato in «Nuova Umanità» n. 50: *La presenza di Cristo fra i suoi e la dialettica hegeliana dell'intersoggettività*. In quest'ultimo ho cercato di mostrare come la pur geniale intuizione hegeliana dello Spirito (*Geist*) come «irruzione» dell'Assoluto nella dialettica intersoggettiva, porti ad esiti inaccettabili. Qui mi preme mostrare come un'intuizione tutto sommato vicina a quella hegeliana, venga evoluta positivamente, e con grande fecondità, da Bulgakov. Nell'un caso come nell'altro è centrale la nozione dello Spirito approfondita grazie ad una chiave ermeneutica kenotica. Ricco di preziosi spunti sul tema il saggio di C. Nigro, *Il mistero dello Spirito come paradosso*, in «Lateranum» N.S., 47 (1981), pp. 413-431.

⁷ Della trilogia fondamentale di Bulgakov solo del *Paraclito* esiste una traduzione italiana (Edizioni Dehoniane, Bologna 1971), mentre delle altre due opere esiste una recente pubblicazione in lingua francese: *Du Verbe Incarné*, Editions l'Age d'Homme S.A., Lausanne 1982 (del vol. è prevista una tr. it. presso Città Nuova); *L'Epouse de l'Agnneau*, Editions l'Age de l'Homme S.A.,

articolazioni fondamentali, con particolare attenzione alla dimensione kenotica del mistero dello Spirito, per poi darne, in conclusione, una valutazione che ne accolga, in positivo, suggestioni e prospettive, senza che ciò significhi passar sopra alla leggera su interrogativi e problematiche aperte suscitate da questa grande opera.

I. ERMENEUTICA STORICO-TEOLOGICA DEL DOGMA TRINITARIO E PNEUMATOLOGICO

Con un metodo che gli è tipico e congeniale, Bulgakov offre in una prima parte del suo lavoro una lucida ricostruzione dello *status quaestionis* dogmatico ereditato dalla Tradizione patristica, per poi presentare, nella seconda parte, un originale abbozzo di reinterpretazione speculativa del mistero dello Spirito. Seguiamolo in ambedue questi momenti della sua riflessione.

Di fronte alla teologia cristiana delle origini, nota innanzi tutto il Nostro, s'ergeva un mistero assolutamente nuovo ed eccezionalmente arduo: quello dell'Unità e della Trinità del Dio rivelato da Gesù Cristo, per l'approfondimento del quale la filosofia classica non offriva alcun schema adeguato. I due aspetti fondamentali del mistero su cui occorreva concentrarsi erano, da un lato, la *Tri-unità* concreta della divinità, che, essendo Soggetto Uno ed Assoluto comprende tre Soggetti egualmente divini ed egualmente distinti nelle Persone; e, dall'altro, la *correlazione* concreta delle tre Persone della Santissima Trinità per se stesse e reciprocamente, nel loro essere personalmente distinte (p. 37) ⁸. Ad approfondire questi due aspetti contribuirono rispettivamente il dogma trinitario e la dottrina pneumatologica.

Lausanne 1984. Utile, come sintesi, dello stesso Bulgakov, *La Sagesse de Dieu*, Editions l'Age de l'Homme, Lausanne 1983.

⁸ Per comodità, citiamo fra parentesi le pp. di riferimento della cit. tr. it. de *Il Paraclito*.

In sintesi, potremmo dire che secondo Bulgakov i due problemi fondamentali implicati dal mistero trinitario sono: 1) in che senso Dio, essendo Uno, essendo cioè la Realtà assoluta, è contemporaneamente Trino, come Padre,

a) Secondo Bulgakov, il *dogma trinitario* trova la sua solida definizione ortodossa entro il V sec. dell'era cristiana. Dopo aver superato il pernicioso scoglio del subordinazionismo dei primi secoli, è con Atanasio e soprattutto con i Cappadoci che s'afferma definitivamente l'*omousianesimo*, e cioè la dottrina dell'equidivinità delle tre Persone. In particolare, è la posizione dei Cappadoci che diventa classica come il frutto piú maturo dell'approfondimento dogmatico dei Padri, perché stabilisce, in una sapiente sintesi,

Figlio e Spirito Santo? 2) ammesso che Dio sia contemporaneamente Uno e Trino, qual è il rapporto (la «correlazione») all'interno dell'unica Realtà divina tra Padre, Figlio e Spirito?

La risposta che lo sviluppo dogmatico della Chiesa dei primi secoli ha dato al primo problema — lo anticipiamo — è stata fondamentale secondo Bulgakov: affermando che Padre, Figlio e Spirito Santo sono egualmente divini, ha posto l'unità di Dio sul livello della natura («ousía», che è una e unica), e la distinzione sul livello delle persone («ipostasi», che sono tre); ma ha lasciato aperto un ulteriore problema (che è venuto in luce soprattutto con l'idealismo tedesco): ferma restando l'unità a livello della natura, e la trinità a livello delle persone, si può dire che Dio è *un unico Soggetto* che si rivela nelle tre Persone?

La risposta al secondo problema è venuta, in particolare, dall'approfondimento del mistero della «processione» dello Spirito Santo. Sin dall'inizio dello sviluppo dogmatico, infatti, è stato chiaro che il rapporto fra il Figlio e il Padre è quello della «generazione» (il Padre «genera» il Figlio; il Figlio «è generato» dal Padre); meno evidente risultava il rapporto dello Spirito Santo col Padre e col Figlio, per il quale si coniarono i termini di «processione» e di «spirazione». Nella teologia orientale si affermò la prospettiva secondo cui lo Spirito procede dal Padre per mezzo del Figlio (per cui il rapporto fra Padre, Figlio e Spirito è concepito secondo un modello «lineare», in cui i Tre sono disposti come lungo una linea che dal Padre giunge sino alla storia dell'uomo, passando attraverso la duplice mediazione del Figlio e dello Spirito); nella teologia occidentale s'affermò la dottrina del *Filioque*, secondo la quale lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio (in una prospettiva per dir così «circolare», in cui lo Spirito è l'intimo di Dio in cui «convergono» il Padre e il Figlio). A parte la sterile contrapposizione fra queste due prospettive, il mistero della processione dello Spirito lascia aperto anche qui, secondo Bulgakov, un ulteriore problema: l'origine del Figlio dal Padre (generazione), e quella dello Spirito dal Padre per o dal Figlio (processione), spiega veramente qual è il rapporto di ognuna delle tre Persone con le altre Due? e lo spiega in una prospettiva radicalmente trinitaria — per cui una Persona non si può pensare senza le altre Due?

È a questi due ulteriori problemi, in realtà intimamente congiunti fra di loro, che Bulgakov vuol cercare una risposta.

il carattere sempiterno ed immanente della Trinità e l'eguaglianza divina ed eterna delle Ipostasi, e, nello stesso tempo, i *caratteri distintivi* di esse, anche se prevalentemente sotto l'aspetto cosmologico-economico. Un *handicap* comune ai Padri permane però anche nei Cappadoci: il carattere «cosale» e non personale delle categorie aristoteliche, di cui essi fanno maggiormente uso, fa presentare la Trinità come tre Realtà unite in una sola natura, e non come una tri-unità personale personalmente correlata (p. 75)⁹.

Una variante dell'omousianesimo, che comanderà poi anche la problematica del *Filioque*, s'afferma in Occidente, soprattutto con sant'Agostino: l'interpretazione della differenziazione delle tre Ipostasi nell'unica *ousia* in base alle *relazioni d'origine*. Anche in questa prospettiva permane l'orizzonte di pre-comprensione impersonale della patristica greca. Ma — nota Bulgakov, con una decisa novità d'accentuazione rispetto alla tradizionale ermeneutica ortodossa — Agostino fa anche una «vera e propria scoperta per la teologia trinitario-pneumatologica», quando esprime l'idea della Trinità concepita come *Amore*, indicando così una via feconda per approfondire in prospettiva personalista la coesione intima della Trinità stessa¹⁰.

b) *La dottrina della processione dello Spirito Santo* è l'unica questione pneumatologica elaborata nel secondo millennio dell'era cristiana. Essa offriva la *chance* per approfondire dinamicamente, in termini personali, il mistero della *correlazione* concreta delle tre divine Persone della Trinità; ma essendo evoluta nel quadro della problematica delle relazioni d'origine non ha dato

⁹ Particolarmente acuta e moderna l'ermeneutica del dogma cristologico-trinitario di Bulgakov, in specie per la sottolineatura dell'orizzonte di comprensione pre-personale dell'infrastruttura concettuale greco-latina classica. Cf., per un parallelo, la nota tesi di H. Mühlen, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie*, Münster 1969; tr. it., Queriniana, Brescia 1974.

¹⁰ Cf. Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, III, Les Editions du Cerf, Paris 1980, assai ricco e preciso su tutta questa vicenda teologica.

contributo alcuno in questa direzione. Da una parte, il dogma niceno-costantinopolitano, non affrontando direttamente il mistero della processione dello Spirito Santo, ha favorito l'affermarsi di due diversi teologumeni, orientale (il *per Filium*) ed occidentale (il *Filioque*); dall'altra, quando appunto si vorrà approfondire il mistero della processione dello Spirito, soprattutto a partire dal IX sec., tale approfondimento resterà impigliato nella polemica unilaterale fra l'impostazione greca e quella latina, una polemica insolubile — al dire di Bulgakov —, perché si muove, in fondo, all'interno della problematica latina dell'origine. Di qui la palmare sterilità dei Concili di Lione e di Firenze (rispettivamente 1274 e 1438-1445).

Dunque — occorre concludere —, la dottrina sia occidentale che orientale su questo secondo essenziale aspetto del dogma trinitario, e cioè la correlazione concreta delle tre Persone così come si mostra in modo particolarmente significativo nel mistero della processione dello Spirito Santo, ha finora condotto a un vicolo cieco. Per uscirvi, secondo Bulgakov, occorre scavalcare la duplice prospettiva, orientale e occidentale, in un'altra più originaria, passando dalla problematica dell'*origine* delle Ipostasi a partire dall'unica natura (origine interpretata in termini di causalità o produzione, e viziata dall'impersonalismo e dal pericolo sempre latente del subordinazionismo), alla considerazione delle *correlazioni concrete* tra le Ipostasi equi-eterne, in base al principio fondamentale della *trinitarietà*, secondo il quale tutte le relazioni ipostatiche sono triplici (p. 228).

In sintesi, la dottrina trinitaria dei Padri, e la polemica filioquista sulla processione dello Spirito lasciano aperto un vasto, necessario ed urgente compito alla riflessione teologica: quello di concepire e presentare la correlazione fra le tre Ipostasi equi-divine, concepite e presentate a loro volta in modo *distinto*, *personale* e *trinitario*. È la via lungo la quale s'incammina, con arditezza ed originalità speculativa, Bulgakov nella seconda parte del suo lavoro, nella quale, secondo la tipica movenza della riflessione orientale, si accosta prima al mistero della «Trinità immanente», per poi presentare un quadro unitario della storia della salvezza nella luce del mistero dell'autocomunicazione della

«Trinità economica»¹¹. Seguiamolo in questi due momenti del suo approfondimento, soffermandoci, in particolare, sul mistero dell'identità dello Spirito Santo, interpretato nella prospettiva kenotica.

II. LO SPIRITO NEL MISTERO DELLA TRINITÀ COME MISTERO DELL'AMORE SACRIFICALE

Si può sinteticamente affermare che sono essenzialmente tre le prospettive ermeneutiche nella luce delle quali Bulgakov s'impegna a re-interpretare dogmaticamente i due poli fondamentali del mistero trinitario: l'Unità sostanziale, e la correlazione personale fra le tre Ipostasi. Si tratta della prospettiva *sofiologica*, di quella *kenotica* — di cui già s'è detto —, e di un orizzonte di pre-comprensione dell'essere divino che è quello della *soggettività assoluta*. A proposito di quest'ultimo occorre dire che Bulgakov, per superare l'orizzonte sostanzialistico dei Padri (orizzonte ch'egli attribuisce, impropriamente, anche a San Tommaso), si affida all'orizzonte di comprensione offertogli dal soggettivismo moderno, soprattutto hegeliano o per lo meno idealista¹². L'applicazione

¹¹ Come noto, la distinzione fra *oikonomía* (economia) e *theologhía* (teologia) risale ai Padri greci. Per questi ultimi, l'approfondimento del mistero cristiano si articola propriamente in questi due momenti fondamentali: l'esame della storia della salvezza (*oikonomía*) e la contemplazione del mistero di Dio-Trinità (*theologhía* in senso stretto). Tale distinzione, rimasta classica nella teologia ortodossa (e ripresa perciò anche da Bulgakov) ha ultimamente preso piede anche nella teologia occidentale (sia cattolica che evangelica), a partire dalla riscoperta della «storia della salvezza» come luogo originario in cui Dio si autorivela e auto-comunica agli uomini: per cui occorre partire da questa rivelazione e comunicazione storico-salvifica per penetrare nel mistero intimo di Dio. Di qui la distinzione fra Trinità economica (la Trinità così come si rivela appunto nella storia della salvezza) e Trinità immanente (la Trinità così com'è in Sé). Per una presentazione e discussione di questa prospettiva teologica, cf. il nostro *Evento pasquale, Trinità e Storia*, Città Nuova, Roma 1981, cap. 3.

¹² Secondo Bulgakov (che a questo proposito ha percorso alcune tematiche largamente oggi condivise), la dottrina sulla Trinità elaborata dai Padri si muove nell'orizzonte di pensiero tipicamente greco (soprattutto aristotelico) che concepisce l'essere come *ousía* (sostanza), elevando a modello di compren-

cazione di questo orizzonte di comprensione al mistero trinitario, è un'operazione che si mostra per molti versi delicata, ma anche — se correttamente realizzata, evitando le deviazioni chiaramente

sione di ogni essere le sostanze (gli esseri) che primariamente cadono sotto la nostra esperienza: le sostanze materiali; per cui anche Dio (l'Essere assoluto) non può non esser pensato che come «Sostanza assoluta», in cui non è così agevole — in prospettiva cristiana — trovare un'adeguata collocazione delle tre persone divine. Nel pensiero filosofico moderno caratterizzato, per dirla con Karl Rahner, dalla «svolta antropologica», il primo oggetto d'esperienza non è più il cosmo (e la sostanza materiale di conseguenza), ma il soggetto, per cui l'essere è pensato nell'orizzonte della soggettività. Genialmente, Hegel dirà nelle notissime pagine della Prefazione alla *Fenomenologia dello Spirito* che l'essenziale, per il pensiero moderno, è pensare l'essere non più nei termini della sostanza, ma in quelli del soggetto, e che questo è il decisivo contributo che viene alla filosofia dalla «religione dei tempi moderni» — il cristianesimo. Bulgakov intende far propria la lezione hegeliana, evitando però d'incappare nei pericolosi unilateralismi di Hegel (su tutto questo cf. il nostro *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987).

Accenniamo soltanto ad alcuni elementi che, a nostro parere, possono integrare la critica di Bulgakov alla pre-comprensione dell'essere propria del pensiero metafisico classico. In realtà, sia nella linea di pensiero aristotelica che in quella platonico-neoplatonica, sono presenti degli elementi che permetteranno al ripensamento teologico dei Padri e degli Scolastici di evolvere la prospettiva sostanzialistica greca in una più consona al messaggio cristiano. Si pensi soltanto — in prospettiva aristotelica — al ripensamento di Tommaso d'Aquino, per il quale il senso primo e originario dell'essere non è la sostanza ma l'atto d'essere (*actus essendi*), per cui la prospettiva del suo pensiero non sarà più essenzialistica, ma esistenzialistica; oppure — in prospettiva platonica — al ripensamento di Sant'Agostino della nozione di causalità e relazione nel riflettere in prospettiva non cosmocentrica sul rapporto fra Dio e il mondo (cf. in proposito lo stimolante vol. di E. Samek Lodovici, *Dio e mondo. Relazione, causa, spazio in S. Agostino*, Studium, Roma 1979). Del resto, la nozione stessa di *hypóstasis*, così centrale nella dottrina trinitaria cristiana, originariamente era un modo di dire la sostanza, mentre poi sarà assunta per esprimere il mistero della Persona divina... Con tutto ciò, non si vuole sminuire la portata della critica che Hegel e Bulgakov fanno alla teologia cristiana classica, quanto piuttosto sottolineare che già in essa era presente una linea di sviluppo del pensiero cristiano che profondamente aveva iniziato a «rivoluzionare» semanticamente le categorie classiche del pensiero filosofico greco. Per continuare questa linea di sviluppo, evitando i rischi in cui è caduto Hegel, pur partendo da una geniale intuizione, occorre a mio avviso tener maggiormente conto del contributo della tradizione di pensiero cristiana, non avendo timore, però, di «inventare» categorie di pensiero che riescano a esprimere meglio la novità dell'evento cristologico e trinitario. Inoltre, la prospettiva della soggettività di Hegel deve essere approfondita (come ha fatto

eterodosse della prospettiva hegeliana — feconda di preziosi risultati, come hanno mostrato Bruno Forte e Ghislain Lafont ¹³. Senza entrare in discussione con Bulgakov su questo punto — cosa che implicherebbe uno studio a parte —, seguiamo il filo del suo discorso per quel tanto che ci è utile per giungere al punto che c'interessa: l'interpretazione del mistero dello Spirito in prospettiva kenotica.

Secondo Bulgakov il punto di partenza per un'autentica dottrina trinitaria che salvi i due punti fermi della Tri-unità e della correlazione concreta delle Ipostasi, pensandoli in modo radicalmente personalista, è l'affermazione secondo cui Trinità è Soggetto tri-ipostatico ¹⁴. «Dio che glorifichiamo nella Santissima Trinità — esordisce il Nostro —, è *uno*, unico Io divino, Soggetto

notare ad es. von Balthasar) in chiave intersoggettiva, per essere realmente fedele all'evento cristiano.

¹³ Su questo tema, cf. B. Forte, *Trinità come storia*, Ed. Paoline, Roma 1985 (in particolare: «Il pensiero della Trinità nell'orizzonte del primato della soggettività», pp. 76-80); G. Lafont, *Peut-on connaître Dieu en Jésus Christ?*, Ed. du Cerf, Paris 1969 (in particolare, pp. 262-290); W. Pannenberg, *Subjectivité de Dieu et doctrine de la Trinité*, in AA.VV., *Hegel et la théologie contemporaine*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1977, pp. 171-189.

¹⁴ Muovendosi in prospettiva hegeliana (è Hegel, infatti, che definisce Dio come «Soggetto», *Subjekt*, o «Spirito», *Geist*), Bulgakov cerca qui di interpretare il mistero trinitario nella prospettiva della soggettività, guardandosi bene dal cadere negli errori del suo ispiratore: e in ciò è facilitato dal fatto che egli, a differenza di Hegel, non muove da una pre-comprensione panteistica del reale, ma — com'egli stesso dirà, prendendo in prestito, forse, l'espressione, o almeno la prospettiva, da Schelling — «panenteistica» (= tutto-in-Dio, e non tutto-Dio). È in questa linea ermeneutica che egli parla di Dio come «Soggetto tri-ipostatico»: un unico Soggetto, cioè, che si rivela in tre ipostasi o persone. In tale maniera Bulgakov ritiene di poter iniziare uno sviluppo di risposta ai due problemi lasciati aperti dallo sviluppo dogmatico (cf. nota 8): e cioè, non solo di superare il modello sostanzialistico greco, ma anche d'impostare in modo giusto i rapporti di correlazione fra le persone, che non andrebbero più pensati secondo il modello della causalità d'origine, ma secondo quello della «rivelazione» dell'unico Soggetto nelle tre Persone. Sul problema del rapporto in Dio fra unico Soggetto e triplicità delle Persone, cf. anche (oltre a Lafont e Pannenberg) la chiara esposizione di G. Blandino, *Un tentativo di elaborazione speculativa del dogma trinitario*, in Id., *Questioni dibattute di teologia*/2, Città Nuova, Roma 1978, pp. 85-160. Ci riproponiamo di approfondire il problema in un prossimo articolo, senza, per ora, prendere a fondo posizione sulla delicata questione.

assoluto, la Santissima Trinità alla quale perciò ci riferiamo e ci rivolgiamo come ad una *persona*. Ma questa persona è anche tre persone, che esistono per noi come tali, distinte (...) senza mai separarsi l'una dall'altra, né trasformarsi in tre» (p. 108). In questo orizzonte ermeneutico della soggettività assoluta, *la correlazione concreta delle tre Ipostasi nell'unico Soggetto si definisce come autorivelazione tri-ipostatica*: «Il Padre si rivela nella generazione del Figlio e nella spirazione dello Spirito Santo; il Figlio si rivela nella nascibilità dal Padre e nella recezione dello Spirito Santo; lo Spirito Santo si rivela nella processione dal Padre e nel suo riposo sul Figlio. Nascita e processione, ambedue in senso attivo e passivo, significano non l'origine, ma le forme di correlazione» (p. 134).

Questa autorivelazione tri-ipostatica implica, nella linea della tradizione ortodossa, «una certa relazione gerarchica ontologica delle Ipostasi equi-eterne ed equi-divine» (p. 136): la *monarchia* del Padre (Ipostasi rivelantesi), e la *táxis subordinata* del Figlio e dello Spirito (Ipostasi rivelatrici). Il Figlio rivela il Padre come Verbo, *contenuto* della natura divina, lo Spirito come realtà attuata di questo contenuto, *bellezza*; e in quanto rivelano entrambi un unico Soggetto, ma in due modi intimamente uniti, essi costituiscono la *divina Sofia*, e cioè *la rivelazione intratrinitaria di Dio*, che Bulgakov designa anche come *theanthropía intradivina* (cf. pp. 290-291).

In questa prospettiva, attraverso il principio dell'unica Soggettività assoluta autorivelantesi nella Sofia divina, Bulgakov ritiene d'aver rettamente impostato il problema della concreta correlazione delle tre Ipostasi nell'unità della natura divina. Ma occorre ancora fare un passo in avanti, per mostrare l'intrinseco dinamismo di questa correlazione, la sua concretezza vivente. È qui che il Nostro si riallaccia originalmente al contributo agostiniano, reinterpretandolo in prospettiva kenotica. In effetti, in base alla centrale affermazione biblica di *1 Gv* 4, 8.16 (che deve esser compresa in senso rigorosamente ontologico) (cf. p. 115), bisogna concludere che *la vita della Trinità, come unico Soggetto*

(= Spirito) che si rivela tri-ipostaticamente, è l'Amore¹⁵. La Trinità, dunque, è Amore tri-ipostatico. Ma vi è un carattere intrinseco (una condizione ontologica di possibilità d'esso — si potrebbe dire), che ci manifesta il dinamismo interiore che attraversa la vita della Santissima Trinità: «Il sacrificio, la rinuncia di sé, poiché l'assioma dell'amore personale è: non vi è amore senza sacrificio» (p. 120).

Ecco dunque il *movimento ipostatico dell'amore*, così com'è disegnato da Bulgakov: il Padre fa proferire Se stesso dal Figlio; il Figlio lascia parlare in Sé il Padre, per cui vi è un *mutuo amore sacrificale* tra il Padre e il Figlio, nel quale entrambi tacciono, e nel quale, in particolare, il Figlio, che è la Parola del Padre, s'annienta kenoticamente, non è proferito e non proferisce Se stesso. E lo Spirito è allora l'*amore trionfante* della rivelazione sacrificale compiuta, per cui, nell'autorivelazione dello Spirito, il Verbo risuona ed è proferito: «Il Padre lo riconosce, quasi suscitato dal sacrificio del silenzio, come nato e generato, ed il Figlio riconosce Se stesso come Parola del Padre; lo Spirito Santo è la vita, che trionfa sulla vittima chenotica, risurrezione dopo l'annientamento chenotico, trionfo dell'amore vivificatore» (p. 287).

In sintesi, conclude Bulgakov, mettendo a fuoco i risultati ottenuti da questa prospettiva ermeneutica per quanto riguarda il mistero dell'unità e della correlazione dinamica delle tre Ipotesi nella vita della Trinità: «la distinzione personale degli Io ipostatici divini è sormontata e come abolita dall'atto tri-ipostatico dell'amore auto-rinunciante, nel quale questi centri personali s'identificano nell'unico Io tri-ipostatico della Santissima Trinità,

¹⁵ Qui Bulgakov fa un passaggio importante, perché identifica il movimento di rivelazione di Dio come Soggetto (o Spirito) col movimento dell'Amore (Agapé), e in ciò supera decisamente la prospettiva hegeliana. C'è però da osservare che il passaggio appare troppo affrettato, e non mi sembra che Bulgakov lo chiarisca molto altrove. Occorrerebbe, in effetti, soffermarsi di più per approfondire i concetti di *ousia*, di «soggetto» e anche di amore, per comprendere meglio le loro relazioni e il loro significato in rapporto al mistero dell'unità di Dio e della trinità della persone. Speriamo di iniziare questo approfondimento proseguendo il nostro esame delle opere di Bulgakov.

benché non si estinguano in essa per la loro distinzione personale» (p. 296). Quanto allo Spirito Santo, Egli si presenta come il «*tra ipostatico*» fra il Padre e il Figlio, e la sua *chenosi* propria consiste allora in una specie di svuotamento ipostatico di Se stesso, per cui Egli rinuncia per così dire alla sua identità ipostatica per essere il «ponte vivente» fra Padre e Figlio, la trasparenza totale delle altre due Ipostasi. Per questo Egli è l'*Amore ipostatico* (p. 289), che reca e rivela in Sé la trasparenza trinitaria della sostanza dello Spirito come Amore (p. 255).

III. LA KENOSI DELLO SPIRITO NEL MISTERO CREATIVO-SALVIFICO

«L'autorivelazione della Santissima Trinità, come Padre rivelandosi nelle Ipostasi rivelatrici del Figlio e dello Spirito Santo è la vita divina, il mondo divino, l'*eterna Sofia*. *Il mondo creato è stato fatto all'immagine di questa divina Sofia*» (p. 492). Esso ha il suo fulcro e il suo «criptogramma» nell'umanità. E la storia della salvezza consiste precisamente nell'elevazione della «teantropia creaturale» alla vita della «teantropia divina»: «poiché tale è l'amore di Dio per la creazione, che, chiamandola all'essere, le ha dato *del suo*, la divina Sofia, come fondamento del suo essere, per poi darle *Se stesso*» (p. 493).

Oltre al principio teantropico di rivelazione (che s'attua anche a livello creativo-salvifico grazie all'opera della diade Figlio-Spirito), e a quello tradizionale della distinzione fra *ousia* ed *energie* (cf. Gregorio Palamas)¹⁶, il principio fondamentale che illumina la dinamica della creazione e della salvezza è quello della *chenosi*: ed è logico, perché l'una e l'altra sono opera di amore. Seguendo Bulgakov, esaminiamo distintamente questi due eventi della storia della salvezza, che, peraltro, sono intimamente congiunti.

¹⁶ Cf. Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, cit.; J. Meyendorff, *San Gregorio Palamas e la mistica ortodossa*, Marietti, Torino 1976.

a) *La kenosi delle tre divine Persone in relazione alla creazione.* Innanzi tutto, secondo Bulgakov, nell'opera della creazione v'è una kenosi fondamentale, che in certo modo vien prima di quella delle tre divine Persone e che investe la Trinità santa nella sua ineffabile Unità. Infatti, si può parlare di una «kenosi del Dio-Trinità nella creazione» che «significa l'auto-menomazione di Dio nel suo assoluto. Dio che è *assoluto*, che non si riferisce a nulla all'infuori di Se stesso, diventa *assoluto-relativo*» (p. 333).

Su questa base comune si staglia la kenosi personale del Padre. Se la sua kenosi intra-divina consiste nel mistero del suo essere il rivelantesi *dietro* i rivelatori, quella creativa consiste nella sua *trascendenza*, quasi nel suo non-essere-presente nella creazione: mentre quella salvifica (lo anticipiamo) consisterà non solo «nel sacrificio dell'amore che *invia* nel mondo il proprio Figlio», ma anche nel sacrificio della *pazienza*, nel trattenere la sua onnipotenza (cf. pp. 527-528).

La kenosi del Figlio (che, ovviamente, concerne soprattutto il mistero della salvezza) consiste sinteticamente «nel fatto che Egli, che è tutto nella creazione, si è diminuito fino alla forma umana dell'essere nell'incarnazione, è divenuto Dio-uomo, è entrato nel mondo come agnello di Dio, immolato sul Golgota» (p. 333). Forse, qui Bulgakov avrebbe potuto approfondire di più il significato e la realtà della kenosi del Figlio nella creazione: se, infatti, è vero (nella prospettiva paolina e giovannea) che è in Lui, per Lui, e in vista di Lui che tutto è stato creato, non deve però vedersi un rapporto di kenosi nel fatto che l'*unità* del Verbo fa spazio alla *molteplicità* della creazione? Tutto ciò sarebbe da approfondire, nella linea, congeniale a Bulgakov stesso, ad esempio di un San Massimo il Confessore¹⁷.

C'è infine la kenosi dello Spirito Santo. Nella creazione, essa s'esprime nella sua libera limitazione alla misura della creaturalità e della temporalità, e nella storia della salvezza nella

¹⁷ Cf. H. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners*; tr. it., Ed. AVE, Roma 1976; A. Riou, *Le monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur*, Beauchesne, Paris 1983.

compatibilità fra la *dúnamis* onnipotente dello Spirito e l'auto-determinazione della creatura (anche peccatrice) (cf. p. 343), e riguarda perciò «la correlazione della grazia e della libertà di creatura» (p. 405).

In sintesi, potremmo dire che la kenosi è la condizione di possibilità perché la *creatura libera esista e possa partecipare alla vita divina*. Rimane aperta, però, una «questione limite» circa la kenosi (cf. pp. 488-489): «*com'è possibile per Dio trattene-re la sua onnipotenza?*». Questo, in realtà, «è il mistero della vita divina e dell'amore divino verso il mondo». Secondo Bulgakov, «possiamo prenderne atto, sulla base della rivelazione; ma, non possiamo accedervi: appartiene alla vita della divinità stessa in sé, inaccessibile alla creatura». La parziale conoscenza che ne abbiamo, in base appunto alla rivelazione, è ch'essa consiste in «una *volontaria auto-limitazione* in virtù dell'amore divino», perché «*l'amore vive di sacrificio*». La paradossalità della kenosi, come rivelativa-constitutiva dell'essere divino che è Amore, giunge all'apice nell'azione dello Spirito Santo: la sua kenosi è «il sacrificio d'amore offerto dall'amore ipostatico stesso», «*il suo trattenersi nell'amore si compie in nome dell'amore (...)*, l'amore preferisce attenersi ad una rivelazione incompleta di sé, per non infrangere con la sua forza incoercibile la forma dell'essere creato, annientando il suo ritmo interiore e la sua libertà».

b) *La kenosi del Figlio e dello Spirito nell'evento dell'umanizzazione di Dio e della divinizzazione dell'uomo*. La kenosi del Figlio consiste propriamente, secondo Bulgakov, nella prospettiva dell'inno paolino contenuto nella Lettera ai Filippesi, nell'umanizzazione di Dio. A questo mistero, egli ha dedicato pagine altissime nella prima opera che, come ricordato, compone la sua trilogia fondamentale: *L'Agnello di Dio*. In questa sede, tocchiamo rapidamente solo alcuni punti accennati nel *Paraclito*, che concernono più da vicino la problematica pneumatologica.

Dell'umanizzazione del Verbo, Bulgakov accenna ai due momenti centrali: il dinamismo dell'Incarnazione e l'evento pasquale. L'Incarnazione consiste precisamente in uno *spogliarsi*, fino a un certo punto, della divinità, in modo che il Figlio «può

guardare verso il Padre dalla sua umanità, come verso Dio» (p. 511). Essa presuppone, come ci attesta la Scrittura, l'opera dello Spirito Santo: infatti — nota il Nostro — «l'ordine di attività delle Ipostasi nel mondo è inverso alla loro *táxis*; l'azione della terza Ipostasi precede la discesa dal cielo della seconda» (p. 364). E l'opera dello Spirito nell'umanità di Gesù si può compiere grazie e attraverso il «fiat» di Maria. Ella, infatti, «è nel suo essere ipostatico perfettamente trasparente alla rivelazione ipostatica dello Spirito; la sua ipostasi si trova in unione (*sunápheia*) con Lui. Abbiamo qui la dualità delle nature, divina e umana, ed altresí la dualità delle ipostasi, di Maria e dello Spirito, cosí trasparenti l'una all'altra che l'una diventa la manifestazione e la rivelazione dell'altra» (p. 367).

La kenosi del Figlio giunge al suo culmine nell'evento pasquale, il quale manifesta altresí una parallela kenosi dello Spirito. «Nella consumazione della morte sul Golgota, il Dio-uomo è *abbandonato* da Dio secondo la natura umana» — scrive Bulgakov con sorprendente modernità ¹⁸ —, e questo “abbandono” consiste nel fatto che «il riposarsi inamovibile dello Spirito Santo su di Lui sfugge alla sua coscienza» (p. 370). Infatti, la sua unione col Padre è proprio lo Spirito Santo (non è Egli il «tra ipostatico» fra i Due?), e perciò la kenosi dello Spirito consiste in ciò: «l'Amore ipostatico, amando e a ragione dell'amore, s'astiene dall'amore, dalla sua forza ed attività (p. 372)». Con la resurrezione cessa la kenosi *personale* del Figlio, ed insieme ad essa la kenosi *d'azione* dello Spirito, che ormai è dato al Figlio «senza misura» (cf. p. 376), per cui si stabilisce, anche a livello della Trinità economica, una relazione non piú kenotica tra il Figlio e lo Spirito (cf. p. 382).

Ma è proprio allora che inizia la *kenosi dello Spirito nell'opera di divinizzazione dell'umanità*. Dio s'è umanizzato (Incarnazione-Croce) perché l'uomo sia divinizzato (Resurrezione-Pentecoste): quest'ultima è l'opera propria dello Spirito Santo, Colui che realizza la *comunione personale fra Dio e l'uomo nella*

¹⁸ Cf. G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce*, Città Nuova, Roma 1984.

libertà. «Egli è come l'ambiente trasparente nel quale e attraverso il quale si vede il Logos. Questo corrisponde al carattere ipostatico dello Spirito Santo, quale Amore ipostatico. Perché l'amore ha se stesso nell'altro, esiste soltanto nell'auto-identificazione con l'altro; in sé e per sé è come se non esistesse: tuttavia in quanto non esiste si palesa tutta la forza della sua esistenza, nella misura in cui l'altro esiste di lui, e la vita si attua nell'altro. La vita ipostatica dello Spirito Santo perciò consiste nel fatto che Cristo sia rivelato, sia rivelata la forza e la vita cristica. È proprio in virtù dello Spirito Santo che l'apostolo dice di sé: "non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me"» (p. 396).

Lo Spirito Santo rivela e attua, dunque, il dinamismo della divinizzazione dell'uomo: estasi ipostatica della persona umana in Cristo, mediante la rinuncia kenotica a sé. La Pentecoste si mostra perciò come animata d'un'intrinseca *tensione escatologica*: innanzi tutto quanto allo Spirito Santo stesso, che tende alla piena rivelazione ipostatica di Sé, nascosta nell'èone presente per render possibile la divinizzazione dell'umanità; ma anche, in secondo luogo, quanto all'umanità, che deve diventare compiutamente, per opera dello Spirito, «Corpo di Cristo», realizzando la sua perfetta divinizzazione (cf. p. 400).

L'opera di divinizzazione dell'umanità e del cosmo, pertanto, ha due correlative condizioni di possibilità: da una parte la kenosi dello Spirito — come s'è visto; dall'altra, l'altrettanto necessaria kenosi dell'uomo. Anzi si potrebbe dire, senz'indulgere al gusto del paradosso, ma toccando la sostanza della realtà, che *la kenosi dello Spirito consiste proprio nel render possibile la kenosi libera dell'uomo*, presupposto essenziale della sua divinizzazione.

c) *Kenosi dello Spirito e kenosi dell'umano nel processo della divinizzazione personale e comunitaria*. — La divinizzazione della persona umana consiste essenzialmente in ciò, che «la vita divina diventa come propria allo spirito dell'uomo: in esso sussiste parallelamente con la vita naturale: due nature sí, ma unica ipostasi» (p. 428). Ma ciò presuppone, da parte dell'uomo, «la passività spirituale possibile nell'umiltà e nella povertà spiri-

tuale» (p. 434), a imitazione del Cristo, che «ha tracciato la via dell'umiltà nell'amore per il Padre e l'obbedienza alla sua volontà» (p. 433). Come per il Cristo, così per il cristiano «soltanto su questa croce discende lo Spirito Santo» (*ibid.*).

In ciò sta propriamente la kenosi dell'uomo a livello personale: morte a sé, passività nei confronti dell'amore divino. E questa è l'opera propria dello Spirito che, kenoticamente — nascondendo la sua identità ipostatica —, plasma la libertà dell'uomo al libero dono di sé nell'amore. Questa «passività» esige infatti d'esser approfondita nel suo reale spessore: per divenire autentica, non può che farsi espressione di quella *dialettica della croce*, che costituisce l'antinomia fondamentale della vita cristiana, e in cui «attività e passività, accettare e prendere, s'intersecano e si confondono in un punto» (p. 434). Il culmine di questa dialettica di attività-passività s'esprime nella rinuncia alla propria volontà, in quanto «rinunciare alla propria volontà comporta la tensione massima di questa volontà stessa» (p. 435). Anche qui la via è quella del Cristo: «l'accettazione della croce in obbedienza alla volontà paterna era legata per lui alla coscienza della sua libertà: "per questo il Padre mi ama, perché Io dò la mia vita per riprenderla di nuovo. Nessuno me la toglie, ma Io la dò da me stesso" (Gv 10, 17-18)» (*ibid.*).

Ma l'opera dello Spirito non è solo la divinizzazione della singola persona, anzi il suo «primo e fondamentale dono è la pluri-unità organica ed ontologica» (p. 409), a immagine della Tri-unità divina, e cioè «l'unità della Chiesa, in compimento del misterioso precetto di Cristo: "vi dò un comandamento nuovo, che vi amiate gli uni gli altri"» (*ibid.*; cf. anche p. 444). In altre parole — sottolinea incisivamente Bulgakov —, «il fine supremo fissato da Cristo stesso a tutta l'umanità nella Chiesa è: "perché siano una cosa sola come Noi. Io in loro e Tu in Me, affinché siano perfetti nell'unità" (Gv 17, 22-23). Ora questo *én, eis* è lo Spirito Santo, amore ecclesiale» (p. 449).

Ed anche questa pluri-unità nello Spirito esige il dinamismo della kenosi: non solo più quella della singola persona nella sua relazione *allo* Spirito Santo, ma la kenosi *reciproca* di due o più persone *nello* Spirito Santo: rinuncia a sé perché lo Spirito

compia l'unità di me con l'altro. «L'amore ecclesiale, ad immagine della Santissima Trinità, supera l'egocentrismo che singolarizza, con la forza del tutto e penetra nell'anima quale realtà superiore: "chi perderà la propria vita per causa mia, la troverà" (Mt 16, 25). Il primo movimento è qui "*rinuncia a se stesso*" (*ibid.*, 24), abbandonare l'affermazione di sé; allora, in risposta, avviene quell'effusione del tutto-amore che colma l'anima. La personalità trova un centro superiore al posto del proprio io ed invece di essere ec-centrica ed egoista, diventa *con-centrica* al tutto» (p. 450).

IV. CONCLUSIONE: IL MISTERO DELLO SPIRITO COME «IN-MEZZO-PERSONA» CHE REALIZZA L'UNITÀ

Nonostante la frammentarietà e la necessaria schematicità del nostro discorso, tutt'altro che agevole si presenta il compito di tirare qualche pur sommaria conclusione. Cerchiamo di farlo, impegnandoci a rilevare, secondo l'intento già espresso che ci ha guidati, più che gl'innegabili aspetti problematici, le prospettive più stimolanti e più feconde. Raccoglieremo le nostre riflessioni intorno a quattro «principi» che ci paiono innervare la proposta dogmatica di Bulgakov, sotto forma di proposizione di altrettante possibili piste di ricerca e d'approfondimento.

a) *Il principio della Tri-unità o dell'Uni-trinità*, che si traduce, a livello umano, in quello della pluri-unità ecclesiale. Come Bulgakov ha lucidamente intuito, il paradosso che la rivelazione trinitaria ci aiuta ad approfondire è il paradosso classico da cui ha preso l'avvio ogni grande riflessione metafisica o religiosa dell'umanità: il paradosso del rapporto *Uno-molti*¹⁹. La rivelazione cristiana ne prospetta la via di soluzione in una linea che è al contempo trinitaria e personalista. Bulgakov è stato profondamente affascinato dalla rivelazione biblico-cristia-

¹⁹ Cf. G.M. Zanghí, *Per una cultura dell'unità*, in «Nuova Umanità», 2 (1980), pp. 8-28.

na, e ha cercato di tradurla specularmente rispettando, non solo, ma positivamente evolvendo lo spessore ontologico-dogmatico della *trinitarietà* e del *personalismo*.

In ciò — per non fare che un esempio nell'orizzonte della modernità —, sta la grande *chance* di Bulgakov rispetto a Hegel, che ha evoluto anch'egli, ma in chiave impersonale e monistica, il principio della trinitarietà e della kenosi come principio risolutore della comprensione dell'essere (divino e creaturale)²⁰. Bulgakov, è vero, s'ispira ad Hegel, e all'idealismo tedesco (si ricordi la concezione di Dio come Soggetto-Spirito), ma grazie alla sua fedeltà alla rivelazione cristiana salva la distinzione delle divine Persone nella Trinità, e la trascendenza della Trinità rispetto alla creazione, in base al radicale approfondimento, in chiave personalistico-trinitaria, dell'Essere di Dio come Amore tri-ipostatico. Se dipende da Hegel, ciò avviene soprattutto nel fatto che Bulgakov, nella sua esposizione, parte troppo «dall'alto», dal concetto di Dio come Soggetto tri-ipostatico, per poi soffermarsi sul momento creativo-salvifico, con i rischi di apriorismo deduttivistico che ciò comporta. Una prospettiva, comunque, quella di Bulgakov che merita l'attenzione della teologia e della filosofia del nostro tempo (e in questa luce non sarebbe inutile un esame dell'opera del suo geniale ispiratore: Pavel Florenskij)²¹.

b) *Il principio del panenteismo*, e cioè dell'immanenza-trascendenza della Trinità nella creazione e nella storia. La prospettiva sofologica (o teandrica) proposta da Bulgakov può certo risultare perlomeno strana per il pensatore o il teologo occidentale (tanto che da alcuni egli è stato sommariamente bollato come «gnostico»), ma solleva in ogni caso un reale ed essenziale problema: non solo quello della *correlazione fra le*

²⁰ Per un confronto tra Bulgakov ed Hegel (che hanno in comune, tra l'altro, una grande stima per J. Böhme), in prospettiva kenotico-trinitaria, si veda la terza parte del già cit., *Il negativo e la Trinità*.

²¹ Cf., in particolare, P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, tr. it., Rusconi, Milano 1974. Da notare che in quest'opera Florenskij propone un «superamento» della dialettica hegeliana in una dialettica autenticamente trinitaria.

tre Ipostasi nella vita della Trinità, ma anche quello del *rapporto fra natura e persona in Dio*, ed anche del *rapporto fra natura divina e natura umana nella creazione, nell'Incarnazione e nella divinizzazione*. La strada esplorata da Bulgakov, anche se non è esente da ambiguità, ha tuttavia il merito di muoversi in prospettiva trinitaria (si ricordi la «teandria divina»), storico-salvifica (Incarnazione-Pentecoste) e personalistica, e di integrare (senza per il vero approfondire il tema) la distinzione introdotta da Gregorio Palamas fra *ousía* ed *enérghēia*. Il confronto con la sofologia di Bulgakov è dunque compito urgente della teologia: il che significa, anche, per la teologia occidentale, confronto con la dottrina di Palamas, e con il «padre» della sofologia, Vladimir Soloviev ²².

c) *Il principio della kenosi*, che — come abbiamo ampiamente illustrato — è la chiave di volta della teologia di Bulgakov, perché è *l'elemento interiore, rivelativo e costitutivo, della dinamica concreta dell'Amore*, sia a livello intra-trinitario che a livello storico-salvifico, e che ha una molteplicità di valenze analogiche che Bulgakov sonda con maestria e profondità. Potremmo, forse, riassumere in questi termini la dinamica ontologica della kenosi: *libera rinuncia a sé che costituisce in quanto tale la persona (divina o umana) nel suo essenziale rapporto all'alterità*. È in questa linea, come dimostra tutta una prospettiva teologica contemporanea che ormai varca i tradizionali steccati confessionali, che va approfondito il dinamismo rivelato dell'Agápe ²³.

d) *Il principio dello Spirito Santo come «Terzo asimmetrico»* ²⁴, e cioè come *realtà risolutiva della kenosi in una comunio-*

²² Per un'introduzione, cf. N. Bosco, *Vladimir Soloviev. Esperienza religiosa e ricerca filosofica*, Giappichelli, Torino 1976, con essenziale bibliografia ragionata di e su Soloviev.

²³ Cf. il nostro *Per un'ontologia trinitaria della carità*, in «Nuova Umanità», 7 (1985), pp. 40-41.

²⁴ L'espressione è stata coniata da G.M. Zanghí, e si può trovare illustrata

ne interpersonale a tre, come trasparenza personale che ha la sua identità nell'accogliere kenoticamente gli altri Due, i quali — ciascuno — hanno sacrificialmente rinunciato a sé. In tal senso, il principio del Terzo asimmetrico (asimmetrico perché risolve il rapporto kenotico fra i due ponendolo su di un altro livello), si rivela come il principio risolutore della kenosi (che va perciò stesso collocata entro un orizzonte integralmente trinitario, essendo inintelligibile al di fuori di esso), il luogo concreto e personale di rivelazione dell'Uni-trinità e, di conseguenza, del panenteismo. E questo è, forse, il principio più originario ed originale di Bulgakov, che sinora non ci sembra sia stato sufficientemente evidenziato e approfondito.

Per sintetizzare la riflessione speculativa di Bulgakov a proposito dello Spirito Santo, nella prospettiva di cui s'è detto, potremmo dire che lo Spirito Santo è:

— nella *Trinità immanente*, il «tra ipostatico» fra Padre e Figlio, l'amore trionfante risultante dall'*amore sacrificale reciproco* di Padre e Figlio, *in* cui — come in un terzo trasparente ai due —, Padre e Figlio si ritrovano, al di là della loro reciproca kenosi, *con* Lui;

— nella *storia della salvezza*, il suo ruolo è duplice: *nella creazione e nell'Incarnazione* è il «Terzo che *congiunge cielo e terra*», il «ponte ipostatico» d'amore (cf. p. 525) fra la Trinità e l'umanità, anche qui in virtù della sua kenosi ipostatica, come ci rivela il «ricettacolo ipostatico dello Spirito Santo» (p. 368) che è Maria; *nell'evento pasquale* che si compie nella Pentecoste, è Colui che «introduce nell'ontologia della Chiesa» come pluri-unità organica modellata sulla Tri-unità divina (cf. p. 450): per questo il suo «crittogramma» è, nei vangeli sinottici, «là dove due o più sono riuniti nel mio nome, ivi sono io in mezzo ad essi» (Mt 18, 20), dove «questo *in mezzo* indica certamente lo Spirito Santo, *potenza di unione della Chiesa*» (p. 371).

Lo Spirito Santo è dunque l'«*In-mezzo-Persona*», in cui si compie l'Unità trinitaria nella Santissima Trinità, e l'unità modellata e informata dall'Unità divina nella molteplicità creaturale: per questo, la sua identità è quella dell'Amore ipostatico ²⁵.

PIERO CODA

²⁵ Si ricordi la nota affermazione di san Tommaso, che si rifà a sant'Agostino, secondo cui «nomen amoris in divinis sumi potest et essentialiter et personaliter. Et secundum quod personaliter sumitur, est proprium nomen Spiritus Sancti» (*Summa Theologiae*, Ia, q. 37, a. 1). La novità di Bulgakov è di pensare l'Amore in Dio, sia *essentialiter* che *personaliter*, in una chiave kenotica. Le due prospettive non mi sembra siano contraddittorie: forse, il contributo di Bulgakov è proprio quello di spingere più in profondità — in fedeltà al dato rivelato — la classica prospettiva agostiniano-tomasiana.