

**VISIONE DI DIO E VISIONE DEL MONDO
NELLA SOFIOLOGIA DI S. BULGAKOV****Alcune riflessioni su *L'altro di Dio* di P. Coda**

1. Nomi come quelli di V.S. Solov'ëv, N.A. Berdjaev, P.A. Florenskij o S.N. Bulgakov sono sempre più conosciuti nel mondo filosofico e teologico italiano¹. Molte delle opere di questi pensatori religiosi russi della fine del XIX e dell'inizio del XX secolo, infatti, sono state tradotte in lingua italiana, diventando oggetto di ricerca degli studiosi della filosofia e teologia russe, ma non solo.

Quanto a Bulgakov, le prime traduzioni della sua opera sono apparse all'inizio degli anni '70, quando la casa editrice Jaca Book ha deciso di pubblicare le due raccolte di saggi: *La svolta. Vecchi. L'intelligencija russa tra il 1905 e il 1917*, (Milano 1970) con *L'eroe laico e l'asceta* di Bulgakov, e *Dal profondo*, (Milano 1971) con il suo *A banchetto con gli dei. Pro e contra. Dialoghi contemporanei*; e, soprattutto, quando le Edizioni Dehoniane hanno pubblicato *Il Paraclito*, (Bologna 1971, tr. it. dal russo a cura di F. Marchese, introduzione di P.C. Bori), secondo volume della "grande trilogia" (*Sulla Divinoumanità*) di Bulgakov, apparso per la prima volta in russo, a Parigi, nel 1936. Dopo una pausa di die-

¹ Per quanto riguarda V.S. Solov'ëv e P. Florenskij è interessante ricordare che essi, assieme a P.J. Caadaev, V.N. Lossky, J.H. Newman, A. Rosmini, J. Maritain, É. Gilson ed Edith Stein, vengono menzionati nella recente enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II come «esempi significativi di un cammino di ricerca filosofica che ha tratto considerevoli vantaggi dal confronto con i dati della fede. (...) L'attenzione all'itinerario spirituale di questi maestri – scrive il Papa – non potrà che giovare al progresso nella ricerca della verità e nell'utilizzo a servizio dell'uomo dei risultati conseguiti» (n. 74).

ci anni è uscito sulla rivista «Russia Cristiana», n. 1 (1981) il saggio *“Una sancta”*. *Fondamenti dell'ecumenismo*, e, successivamente, presso la casa editrice Marietti, *Il prezzo del progresso. Saggi 1887-1913*, (Genova 1984, a cura e con introduzione di P.C. Bori), un'interessante raccolta di alcuni tra gli scritti più significativi di Bulgakov del periodo del “marxismo legale” (*Legge di causalità e libertà, Economia e diritto*), dell'idealismo religioso, socialmente impegnato (*Problemi fondamentali della teoria del progresso, Introduzione a Dal marxismo all'idealismo, La visione realistica del mondo*), come anche del periodo successivo alla rivoluzione del 1905, vissuto con la coscienza della necessità di una svolta più radicale, sia dal punto di vista critico (*Karl Marx come tipo religioso*), sia dal punto di vista propositivo (*Introduzione a Due città, La filosofia dell'economia*).

Le altre importanti opere di Bulgakov iniziano ad apparire negli anni '90, con la pubblicazione quasi contemporanea del primo e del terzo volume della “grande trilogia”: *L'Agnello di Dio*, pubblicato presso la casa editrice Città Nuova, (Roma 1990, tr. it. dal russo a cura di Ornella M. Nobile Ventura, con introduzione di P. Coda) e *La Sposa dell'Agnello. La creazione, l'uomo e la storia*, presso le Edizioni Dehoniane, (Bologna 1991, tr. it. dal russo a cura di C. Rizzi). Nello stesso tempo sono apparsi i suoi due saggi *Ivan Karamazov come tipo filosofico* e *La tragedia russa*, in *Il dramma della libertà. Saggi su Dostoevskij* della Jaca Book, (Milano 1991). Particolarmente ricco di pubblicazioni bulgakoviane si presenta anche l'anno 1998. Nel marzo, infatti, la casa editrice Lipa di Roma pubblica *Presso le mura di Chersoneso* (tr. it. di M. Campatelli), con un ampio (191 pagine) e penetrante saggio introduttivo di M. Campatelli intitolato: *Per una teologia della cultura* (si tratta della tesi dottorale difesa presso il Pontificio Istituto Orientale)². Solo un mese più tardi lo stesso scritto di Bulgakov viene riproposto da La casa di Matriona di Milano. Il libro, intitolato *Alle mura di Chersoneso e altri scritti* (tr. it. a cura di G. Parravicini, (con prefazione *Ecumeni-*

² Nel primo trimestre di quest'anno sarà pubblicata presso la stessa casa editrice una delle opere più significative di Bulgakov (scritta nel 1917), *La luce senza tramonto*, bilancio del suo itinerario filosofico-religioso a partire dal 1901.

smo e ontologia di A. Dell'Asta), raccoglie i saggi: *Dal "Diario di Jal-ta", Alle mura di Chersoneso* (con l'introduzione all'edizione russa di A. Mosin), *Note autobiografiche* e *Al pozzo di Giacobbe. L'unità reale della Chiesa divisa, nella fede, nella preghiera e nei sacramenti*³. Sempre lo scorso anno le Edizioni San Paolo di Cinisello Balsamo hanno pubblicato *Il rovelto ardente. Aspetti della venerazione ortodossa della Madre di Dio* (l'originale è in russo, la traduzione di R. D'Antiga è stata effettuata su quella in lingua francese), uno dei tre volumi della cosiddetta "piccola trilogia" di Bulgakov.

Tutto ciò rivela un costante, anzi, crescente interesse degli editori e dei lettori italiani per il patrimonio teologico e filosofico di Bulgakov. Infatti, l'Italia, assieme alla Francia e alla Svizzera francese – dove, soprattutto presso i tipi della casa editrice L'Age d'Homme, è apparsa una decina tra gli scritti bulgakoviani più importanti –, è uno dei paesi con il maggiore numero di traduzioni di questo grande pensatore russo e, di conseguenza, con la più vivace ricezione del suo pensiero. In questo senso non c'è da meravigliarsi se una delle prime e più significative monografie complessive dedicate alla persona e all'opera di Bulgakov in Occidente è uscita proprio in Italia⁴. Essa è stata scritta da P. Coda, già da tempo attratto dallo studio del pensiero bulgakoviano, e con il ti-

³ La straordinaria profondità teologico-spirituale di questi saggi è stata messa in luce recentemente da P. Coda e N. Bosco durante una presentazione pubblica del libro a Roma. Cf. P. Coda, *Bulgakov e l'ecumenismo come evento dello Spirito*, in «La nuova Europa» (1998), pp. 38-44 e N. Bosco, *Bulgakov, un uomo amato da Dio*, in «La nuova Europa» (1998), pp. 45-48.

⁴ La prima monografia sul pensiero bulgakoviano è *Bog i mir. Mirosozercanie otca Sergija Bulgakova* (Dio e mondo. La visione del mondo di p. S. Bulgakov) di L.A. Zander, pubblicata in due volumi a Parigi nel 1948. Ancora nel 1971 A. Schmemmann, uno dei più importanti teologi russi dell'esilio, constatava con amarezza che oltre la monografia di Zander, non vi è nessun altro lavoro di rilievo che parli di Bulgakov, né vi è un'unica analisi seria della sua dottrina (cf. A. Schmemmann, *Bilder einer geheiligten Priesterpersönlichkeit. In memoriam Erzpriester Sergij Bulgakov*, in «Stimme der Orthodoxie», 1[1998], p. 26). Infatti, quanto al mondo russo, l'interesse per il pensiero di Bulgakov si è dall'inizio limitato soprattutto alla critica della sua sofologia che aveva trovato la sua concreta espressione nell'ampio saggio (525 pagine) di Serafim Sobolev, *Novoe učenje o Sofii Premudrosti Božiej* (La nuova dottrina sulla Sofia Divina), Sofija 1935, e nel suo *Zascita sofianskoj jeresi Protoiereem S. Bulgakovym pred licom archierejskogo sobora russkoj zarubežnoj cerkvi* (La difesa dell'eresia sofianica di S. Bulgakov davan-

tolo *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov* è stata pubblicata nel 1997 da Città Nuova, con in appendice l'accurata e pregevole traduzione di G. Guaita della *Sofiologia della morte*, canto del cigno dell'intera teologia di Bulgakov.

2. Com'è stato ribadito dal prof. M.I. Rupnik, direttore del "Centro Aletti", in occasione della presentazione del volume di Coda, il 19 marzo dell'anno scorso, presso l'Istituto Orientale di Roma, in presenza del cardinale A. Silvestrini e di N. Bosco dell'Università di Torino e M. Cacciari dell'Università di Venezia, è da ammirare innanzi tutto il coraggio dell'Autore di affrontare il pensiero di Bulgakov, di porsi cioè davanti a un pensatore in cui si sono incontrate la potente capacità di speculazione filosofica e l'ampia erudizione teologica con una profonda e vitale esperienza di fede. Bisogna riconoscere – ha ricordato Rupnik – che Bulgakov appare problematico sia per i teologi ortodossi sia per i cattolici, i quali «alcuni decenni fa erano addirittura bloccati di fronte alla capacità inventiva della sua intelligenza teologica».

ti al sinodo dei vescovi della chiesa russa estera), Sofija 1937 (dello stesso autore: *Protoierej S.N. Bulgakov kak tol'kovatel' Svjascennogo Pisanija* [S.N. Bulgakov come interprete della Sacra Scrittura], Sofija 1936), e nell'opuscolo *Spor o Sofii. "Dokladnaja Zapiska" prot. S. Bulgakova i smysl Ukaza Moskovskoj Patriarchii (Disputa sulla Sofia)* di V. Losskij, uscito a Parigi nel 1936. Quanto all'Occidente, anche se non mancano piccole o grandi monografie dedicate a Bulgakov, si tratta, in gran parte dei casi, di pubblicazioni di poca diffusione e, quindi, quasi del tutto sconosciute al di fuori di uno stretto circolo di esperti in materia. Cf. A. Litva, *La "Sophia" dans la création selon la doctrine de S. Bulgakov*, Roma 1951; A. Legisa, *Divina maternitas Mariae in Sergio Bulgakov*, Madrid 1953; W.F.Crum, *The Doctrine of Sophia according to S.N. Bulgakov*, Cambridge 1965; A. Joos, *Le Ministère sacerdotal selon Boulgakov*, Dissertatio ad lauream (Pontificio Istituto Orientale), Roma 1967; Ch. Graves, *The Holy Spirit in the Theology of Sergius Bulgakov*, Geneve 1972; J. Ruppert (ed.), *Sergej N. Bulgakov. Sozialismus im Christentum?*, Göttingen 1977; S. Swierkosz, *L'Eglise invisible selon Serge Bulgakov. Structure hiérarchique et sacramentale (Orientalia Christiana Analecta 211)*, Roma 1980; G. Lingua, *La Sofiologia di Bulgakov: l'autorivelazione dell'Assoluto nella creazione* (tesi di laurea in filosofia, "dattiloscritto"), Torino 1993, in corso di pubblicazione; F. Szczechorski, *Il Cristo nell'opera di S.N. Bulgakov "L'Agnello di Dio"*, Dissertatio ad lauream (Pontificia Università di S. Tommaso), Roma 1995; G. Marani, *Il concetto di persona nel pensiero di Sergej Bulgakov*, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum, Roma 1996; M. Campatelli, *Per una teologia della cultura*, in S.N. Bulgakov, *Presso le mura di Chersoneso*, Roma 1998, pp. 8-200.

Per spiegare i motivi dell'interesse di Coda per Bulgakov occorre prima di tutto tener presente che il suo *L'altro di Dio* appare come ultimo quadro di un trittico, tratteggiato quindici anni fa con *Evento pasquale. Trinità e storia* (1984) e proseguito con *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel* (1987). A un lettore attento non può sfuggire il filo rosso che collega questi tre saggi: la preoccupazione di elaborare una prospettiva di ermeneutica teologica che, radicata nella tradizione della Rivelazione cristiana e allo stesso tempo aperta al confronto con il pensiero e la cultura moderni, permetta di ripensare in una luce nuova, più attuale, i grandi temi della teologia. Si tratta di una prospettiva che invita la teologia a costruire la sua epistemologia dal di dentro del mistero cristiano, e precisamente dal di dentro del mistero kenotico-pasquale e trinitario. Di una prospettiva, cioè, che riconosce la centralità del mistero del Cristo crocifisso, che rivela il mistero di Dio, mistero della kenosi e della glorificazione vissuti nella reciprocità dei rapporti tra le tre divine Persone e nel rapporto di Dio con il creato. Coda, aprendosi a questa prospettiva sotto l'ispirazione dell'esperienza spirituale e del pensiero di Chiara Lubich – uno dei cardini fondamentali dei quali è proprio la fede e l'amore per Gesù crocifisso e abbandonato, in cui «è tutto il paradiso con la Trinità e tutta la Terra con l'Umanità»⁵ –, è convinto che essa rappresenta la via giusta che permette alla teologia d'incamminarsi verso un orizzonte sempre più indispensabile per la ricerca teologica: quello ontologico-trinitario⁶.

Se nel primo volume l'interesse di P. Coda si limita, in particolare, alla teologia cattolica, il secondo, *Il negativo e la Trinità*, dimostra il suo interesse per la teologia evangelica e, in particolare, per il pensiero di Hegel che, con le necessarie distinzioni, è sempre presentissimo, e spesso in modo determinante, nell'odierna teologia evangelica della Croce e della Trinità. Anche in que-

⁵ Ch. Lubich, *Scritti spirituali: L'attrattiva del tempo moderno*, vol. 1, Roma 1978, p. 45; cf. P. Coda, *Evento pasquale. Trinità e storia*, Roma 1984, pp. 19-20.

⁶ Per una presentazione più dettagliata di questa prospettiva sviluppata all'interno dei primi due volumi del "trittico" rimandiamo a G. Santi, *Pensare la Trinità*, in «Nuova Umanità», XVII, (1995) 1, pp. 115-130.

st'occasione Coda torna a parlare dell'ontologia trinitaria. Partendo dal confronto con Hegel, e senza trascurare i limiti della sua speculazione filosofica, egli sottolinea la centralità del concetto del "non-essere", dischiuso nell'orizzonte dell'evento pasquale come senso dell'essere che è amore. Il "non-essere", la kenosi di sé, è ciò che caratterizza il mistero più profondo dell'essere-Persona delle Persone divine: ogni divina Persona, proprio *perché non è, è*; perché non è sussistenza chiusa in sé, ma sussistenza che è dono senza residui di sé, proprio per questo è se stessa; è Persona divina nell'unità-distinzione con le altre divine Persone, nell'unità-unicità dell'Essere divino come Amore. Sta qui – secondo Coda – la chiave per poter penetrare più profondamente nel mistero della creazione e della divinizzazione delle persone create, nel mistero del rapporto di unità e di distinzione tra il Creatore e la creatura e, successivamente, di unità e distinzione tra le persone umane.

Il terzo volume, *L'altro di Dio*, s'inserisce in questa linea di ricerca proseguendola nell'ambito dell'ortodossia russa. Anche questa volta l'intento di Coda è mostrare come in Bulgakov la kenosi del Cristo e il suo abbandono sulla croce possano diventare centrale chiave ermeneutica per penetrare nel mistero ineffabile dell'Amore trinitario e nel destino di divinizzazione dell'umanità.

Al di là di quest'intento di fondo, la teologia bulgakoviana attrae Coda anche sotto il profilo ecumenico. Egli parte dalla convinzione che se, da una parte, è vero che l'osmosi tra la teologia cattolica e quella evangelica, per quanto riguarda i temi centrali della fede cristiana (Cristo, l'evento pasquale di croce e risurrezione, la Trinità, lo Spirito, la Chiesa, l'uomo, la storia), è ormai un dato di fatto acquisito e irrinunciabile della nostra cultura, dall'altra parte è altrettanto vero che la teologia occidentale ha una conoscenza piuttosto timida della teologia ortodossa, forse anche perché, nel suo interesse per l'Ortodossia, spesso si è concentrata – non di rado per esplicito intendimento di autori appartenenti al movimento neopatristico, soprattutto V. Losskij e J. Meyendorff – sulla tradizione patristico-bizantina dell'Oriente. E ciò, nonostante il fatto che è stata soprattutto l'Ortodossia russa, attraverso gli esuli (come per esempio N.A. Berdjaev, V.V. Ivanov,

S.L. Frank, P. Struve o, appunto, Bulgakov) del periodo post-rivoluzionario, a favorire il contatto tra i "due polmoni" della civiltà europea. L'Autore de *L'altro di Dio* cerca di dare, in questo senso, un suo contributo, riconoscendo in Bulgakov uno dei maggiori, più interessanti e più originali esponenti del pensiero russo. E lo fa con la coscienza che «forse a ragione di questa sua originalità, Bulgakov appartiene di diritto sia all'ortodossia, sia al pensiero religioso russo contemporaneo, sia alla cultura teologica europea del nostro tempo» (p. 10).

3. Il saggio di Coda, in cui vengono integrati i suoi precedenti studi sulla teologia bulgakoviana⁷, viene strutturato in quattro capitoli e conclusione. Il primo capitolo (*Una vicenda di sapore profetico*) ha lo scopo di introdurre nel cuore del patrimonio intellettuale e spirituale di Bulgakov con la presentazione delle travagliate vicende personali legate alla plasmazione del suo pensiero. L'Autore evidenzia come il filosofo e teologo russo sia stato guidato sin dall'inizio della sua attività intellettuale da un'incassante ricerca di senso che, condotta con grande onestà e trasparenza, lo ha portato non di rado a prendere decisioni o a fare scelte di vita che potevano discreditarlo moralmente, socialmente o, più tardi, anche ecclesialmente, agli occhi di chi gli stava accanto. Pur appartenendo a una famiglia sacerdotale e pur essendo stato mandato a studiare nel seminario di Orel, Bulgakov chiede al padre di potersi trasferire al ginnasio di Elets, in quanto sente di non poter conciliare l'immagine di vita religiosa che gli è proposta con i suoi interrogativi personali, di non poter cioè intra-

⁷ Si tratta dei saggi: *Lo Spirito come "in-mezzo-Persona" che compie l'unità nella teologia di S. Bulgakov*, in «Nuova Umanità», IX (1987) 52-53, pp. 72-93 (ripubblicato interamente, sotto il titolo *Lo Spirito Santo come amore ipostatico nella pneumatologia di S. Bulgakov*, in «La sapienza della croce», 2 [1987], pp. 125-138); *Un'introduzione storica e metodologica alla cristologia di S. Bulgakov*, in «Lateranum», 2 (1989), pp. 435-469; *Cristologia della kenosi e della gloria*, Introduzione alla edizione italiana de *L'Agnello di Dio*, Roma 1990; *Per una rivisitazione teologica della sofologia di Sergej N. Bulgakov*, in «Filosofia e teologia», 2 (1992), pp. 216-235; *Trinità, sofologia e cristologia in S. Bulgakov*, in «Lateranum», 49 (1993), pp. 97-142.

prendere con indifferenza la via del compromesso interiore ed esteriore davanti al "filisteismo" e all'"asservimento" spirituale della Chiesa d'allora. Più tardi, quando come professore di economia politica affascinato dal marxismo a motivo della congiunzione delle sue idee scientifiche e utopistiche, che in qualche maniera aprivano uno spiraglio di speranza davanti alla drammatica situazione sociopolitica della Russia zarista, scopre l'insufficiente fondatezza della dottrina filosofico-economica e sociale di K. Marx, Bulgakov non nasconde la sua posizione critica, pur attorando verso di sé l'anatema dello stesso Lenin. Dopo essere tornato dal marxismo all'Ortodossia ed essere stato non solo accolto nel seno della Chiesa, ma anche ordinato sacerdote, Bulgakov non perde la propria libertà spirituale e intellettuale, e non teme di riconoscere candidamente che, pur radicato con tutto il suo essere nella Chiesa, si sente solitario ed estraneo all'"ortodossia storica". È questa, caratterizzata da sincera ricerca personale di originali percorsi del pensare, l'anima con cui egli sviluppa la sua filosofia religiosa e, successivamente, il suo pensiero teologico.

Come emerge dalla lettura delle pagine di Coda, gl'inizi dell'attività filosofica e teologica di Bulgakov sono collegati con il nome di V. Solov'ëv, che presentò al vivo, dinanzi ai suoi occhi, un geniale tentativo di sintesi prospettica del cristianesimo russo dischiuso nell'universalità ecumenica della sua missione, dell'idealismo tedesco letto nelle sue radici gnostico-cabalistiche e del socialismo utopico come ideale da incarnare nella storia, e che, soprattutto con l'idea della "libera teocrazia", gli aprì la strada della comprensione e realizzazione storica della fede. La "libera teocrazia" di Solov'ëv lo invitò a comprendere la fede come un evento che innerva la prassi storica, che diventa ispirazione sociale, che si traduce in una "politica cristiana", ma che, allo stesso tempo, è l'opposto di un miope clericalismo di stampo bizantino o di un asservimento della Chiesa al potere zarista. Una tale comprensione spiega l'estrema aderenza del suo successivo pensiero teologico alle esigenze della modernità e, insieme, la capacità di ritrovare nella fede cristiana la sorgente sempre nuova per rispondervi creativamente dall'interno della verità della fede ritrovata. Ecco perché Bulgakov, per la sua attenzione a sviluppare un pen-

siero radicato nella storia e in dialogo con il pensiero moderno, e per la sua sensibilità alla novità della fede, anche come teologo rimarrà sempre un *unicum*: s'accosterà, per esempio, al metodo storico-critico in esegesi e nella tematizzazione della formazione e dello sviluppo del dogma, ma con grande libertà; tornerà ai Padri, ma senza quell'entusiasmo arcaicizzante che caratterizzerà altri autori; accoglierà i dogmi della Chiesa, ma non come dei punti di arrivo, bensì come dei creativi punti di partenza... Ed è qui, sullo sfondo di questa sua unicità, che bisogna contemplare – secondo Coda – l'opera teologica di Bulgakov assieme al contenuto centrale di tutto il suo pensiero: «la conoscenza di Dio nel mondo e del mondo in Dio», ripensata in chiave sofologica e kenotica.

Nel secondo capitolo (*Il metodo teologico e la "grande trilogia"*) Coda si occupa del metodo teologico di Bulgakov e del progetto della sua "grande trilogia" composta dalle opere: *L'Agnello di Dio*, *Il Paraclito* e *La Sposa dell'Agnello*. Per quanto riguarda il metodo della teologia bulgakoviana, l'Autore coglie con molta acutezza quella che è la sua anima: l'aspirazione a una presa globale della realtà, all'integrità del pensiero, ossia all'unità tra il pensiero e la vita. Egli, in questo senso, constata che il metodo teologico di Bulgakov, nonostante la sua precedente esperienza idealistica, «è decisamente *teologico*, nel senso della grande *teologia* dei Padri della Chiesa, e, fondamentalmente, nella prospettiva dischiusa dal quarto vangelo» (p. 57). La prima e fondamentale caratteristica di tale metodo sta nel vedere nella teologia un essenziale sviluppo dell'esperienza della fede, in quanto essa investe la globalità della persona umana. È sul terreno vitale di quest'esperienza che nasce l'atto teologico compreso come partecipazione di tutta la persona umana, e non solo di una sua facoltà, alla conoscenza teologica, ossia all'esperienza del Risorto. Un'altra caratteristica del metodo teologico di Bulgakov è la sua *iconicità* e ciò nel senso della comprensione di Cristo come "icona" che c'introduce non tanto nella contemplazione della natura divina, ma piuttosto del Padre che genera il Figlio nello Spirito. Bulgakov è infatti convinto che la teologia dev'essere non solo luogo di contemplazione, ma innanzitutto, attraverso la persona di Cristo, luogo di partecipazione al mistero trinitario di Dio. «La vita in Cri-

sto – scrive a questo proposito Bulgakov – unisce il fedele alla Santa Trinità, gli dona una conoscenza dell'amore del Padre e dei doni dello Spirito Santo. Non c'è vita cristiana al di fuori della conoscenza della Santa Trinità». Una terza caratteristica è l'*apofasi*, compresa non solo come “silenzio mistico”, ma anche come grazia del riappropriarsi da Dio della propria intelligenza ormai intrisa di Spirito Santo per mostrare la credibilità, anzi, la superiore razionalità del mistero “contemplato”. Di conseguenza si può dire – secondo Coda – che vi è una stretta interconnessione tra il metodo teologico di Bulgakov e il “contenuto” della sua sintesi dogmatica, in quanto entrambi nascono dal “pensare-in-Cristo”.

Per questo, l'architettura della “grande trilogia” è la cristologia. Una cristologia classicamente patristica, che contempla il mistero globale del Cristo attraverso la chiave ermeneutica normativa di Calcedonia. È infatti la “divinumanità” definita a Calcedonia il punto di partenza (metodologico e contenutistico) della cristologia – e di tutta la dogmatica – secondo Bulgakov. Non per nulla, *Sulla Teantropia* è il titolo generale della “grande trilogia”. Si tratta, cioè, di contemplare il mistero di Dio e, in Lui, quello dell'uomo: il mistero di Dio che si è fatto tanto prossimo all'uomo da assumerne l'esistenza e la storia; il mistero dell'uomo che proprio per questa prossimità di Dio è stato reso partecipe della natura stessa del Creatore. Ma una tale “contemplazione” è possibile – sottolinea Bulgakov ne *L'Agnello di Dio*, primo volume della trilogia – solo alla luce del mistero della Tri-Unità divina. Grazie a ciò il cammino e la struttura di fondo della proposta teologica di Bulgakov si presentano in linea con la dinamica della riflessione teologica dei Padri: a partire dalla cristologia immergersi nel mistero trinitario, e, di qui, ritornare a rileggere il mistero cristologico e, nella sua luce, quello antropologico; in altri termini, dalla *oikonomía* cristologico-pneumatologica alla *theologhía* trinitaria, con in più quella reciproca riarticolazione di economia e teologia (Trinità economica e immanente), che è uno dei decisivi compiti della teologia sistematica contemporanea.

Allargando lo sguardo agli altri due volumi della “grande trilogia” si può constatare che essi proseguono e sviluppano il disegno fondamentale della cristologia: nel primo, *Il Paraclito*, si approfon-

disce in certo modo il tutto del mistero della *Teantropia* più "dall'alto", nella prospettiva dello Spirito Santo, offrendo importanti complementi sia all'approfondimento del mistero trinitario, sia al tema dell'azione di Dio, attraverso lo Spirito, nella creazione e nella storia; nel secondo, *La Sposa dell'Agnello*, più "dal basso", disegnando l'attuazione del piano di salvezza nella prospettiva antropologico-cosmologica, ecclesiologico-sacramentale ed escatologica.

Con il terzo capitolo (*La Santissima Trinità e la Sofia divina*) Coda entra, con pertinenza, nel vivo della proposta di Bulgakov, introducendo il lettore innanzitutto nella comprensione del mistero trinitario, chiave di volta della sua sintesi teologica, una comprensione che nasce come risposta alla domanda: com'è possibile pensare la *trinitarietà*, ossia la correlazione concreta fra le tre ipostasi divine? Per rispondere, il teologo russo segue sant'Agostino, il quale parla del rapporto tra i Tre come quello fra l'Amante, l'Amato e il loro reciproco Amore, introducendo così il principio dell'amore per interpretare la correlazione fra le ipostasi. In fondo, si tratta d'interpretare il rapporto tra le tre ipostasi in una chiave non sostanzialistica, ma personologica. Il problema-chiave di tale interpretazione sta nella necessità di conciliare l'idea di Dio come unico Soggetto, che attua la natura divina, e l'esistenza delle tre divine Persone. Bulgakov è convinto che la soluzione del problema sta nel riconoscere in Dio un Soggetto assoluto che, allo stesso tempo, è una "personalità triipostatica" che nella sua unica coscienza personale riunisce *tutti* i modi della personalità: io, tu, egli, noi, voi. L'unicità personale di una tale "personalità" si apre nella realtà di tre centri personali o ipostasi, nella Monotriade che è numero divino: non tre, non uno, ma propriamente Monotriade, uno in tre. Per esprimere la dinamica della Vita triipostatica dell'unico Soggetto divino, Bulgakov ricorre alla categoria dell'*agape* compresa in chiave ontologico-kenotica. Il legame della SS.ma Trinità è il legame dell'amore triipostatico, un amore che esige il "sacrificio" di Sé, che in Dio non è dolore, ma solo dar-Si, perder-Si nell'Altro e così essere Sé. Egli, in questo senso, giunge ad affermare che la correlazione fra le tre ipostasi divine è la correlazione di sacrificio, di *kenosi*: ognuno dei tre esiste kenoticamente. La kenosi del Padre è la sua paternità, quale «forma di amore

in cui l'amante vuole essere se stesso non in sé, ma fuori di sé, per dare il *proprio io* a quell'*altro io* che pure egli identifica con sé e per manifestare il proprio io nella *generazione* spirituale, nel Figlio, che è la viva immagine del Padre». La kenosi del Figlio consiste nel fatto che Egli, «in quanto Figlio, possiede se stesso non come sé e proprio, ma come appartenente al Padre, nell'immagine del Padre», nel cancellarsi «nel Nome del Padre» (p. 102). La kenosi dello Spirito Santo consiste nel suo totale annientamento ipostatico: Egli non rivela la sua ipostasi come fanno il Padre e il Figlio, in quanto non è che la loro rivelazione stessa. In altri termini: la terza ipostasi «non esiste per sé, perché è tutto negli altri, nel Padre e nel Figlio» (p. 103).

A una tale comprensione della SS.ma Trinità si aggiunge, non dal di fuori, ma come un elemento fondamentale, la reinterpretazione bulgakoviana in chiave sofiologica del rapporto tra l'*ousia* e le ipostasi. «La sofiologia – scrive a questo proposito Bulgakov – è una dottrina sull'autorivelazione della Santa Trinità, e soltanto in secondo tempo una dottrina sulla Sua rivelazione nel creato» (p. 104).

Prima di entrare nel vivo della sofiologia, Coda cerca di chiarire le radici e il significato centrale dell'idea di sofia, ricorrendo in particolare a *La Sagesse de Dieu. Résumé de sophiologie* di Bulgakov. Egli fa vedere che il sistema sofiologico di Bulgakov affonda le sue radici, da una parte, nella tradizione sofiologica tipica della corrente slavofila con a capo V. Solov'ëv; dall'altra, nella tradizione teologica orientale e occidentale legata a nomi come Atanasio d'Alessandria, lo Pseudo-Dionigi, Giovanni Damasceno, Massimo il Confessore, Gregorio di Nazianzo, Basilio il Grande, Agostino... Quanto alla sofiologia in sé, Coda ricorda quello che è il vero obiettivo di questa dottrina: ripensare in termini nuovi l'antinomicità del dogma trinitario. Quest'antinomicità viene espressa da Bulgakov così: da una parte, la SS.ma Trinità si differenzia da ciascuna ipostasi, non è ad essa uguale; dall'altra, la SS.ma Trinità è ugualmente divina in ciascuna ipostasi, quindi è ad essa uguale. E ancora: da una parte, la SS.ma Trinità possiede un'unica natura; dall'altra, anche ciascuna ipostasi possiede un'unica natura; per conseguenza il possesso di un'unica natura è uguale e diverso per la SS.ma Trinità e per la singola ipostasi. Per il teologo russo è chiaro che queste contraddizioni resistono

al pensiero razionale e che, perciò, per poter approfondire il mistero dell'*ousía* nel suo rapporto con le ipostasi occorre imboccare un'altra strada. Occorre, cioè, pensare fino in fondo questo dato fondamentale: ognuna delle tre divine Persone ipostatizza la natura divina, ma in modo diverso dalle altre. Una tale *ipostatizzazione* è pensabile – secondo Bulgakov – come atto in cui ogni Persona divina “rivela” la natura divina in modo a lei proprio, così che Dio è l'unico Soggetto che rivela se stesso (la sua *ousía*) in tre modi distinti e correlativi. «Ora – ed ecco il punto capitale della riflessione, per ciò che concerne l'introduzione del concetto di sofia – l'*ousía* divina, in quanto si rivela nelle ipostasi del Figlio e dello Spirito Santo, è appunto la sofia, ossia la sapienza-gloria di Dio stesso» (p. 127).

Infatti, secondo Bulgakov non si può parlare propriamente di sofia a proposito del Padre, perché in Dio Padre «la sofia divina dimora primordialmente come *ousía*, come la profondità nascosta della sua natura». Sono invece il Figlio e lo Spirito che rivelano ipostaticamente la divina *ousía* e quindi la ipostatizzano in quanto sofia, e cioè *ousía* rivelata: il Figlio ipostatizza la sofia come l'unità organica e molteplice del pensiero divino, il suo *plero-ma*; mentre lo Spirito rivela l'*ousía* in quanto “gloria”, perché vivifica la rivelazione del Figlio rivestendola di bellezza. Di conseguenza, la sofia, per Bulgakov, non è altro che la natura di Dio in quanto si rivela a livello intratrinitario nel Figlio e nello Spirito Santo come multiforme sapienza di Dio. In questo senso è chiaro che non si tratta di un'esistenza ipostatica a parte, anche se essa va distinta concettualmente dalle ipostasi divine. Ciò che invece si può dire della sofia è che essa, non essendo in sé ipostatica, per natura sua tende all'ipostatizzazione.

Il quarto capitolo (*La sofia di creatura, l'incarnazione del Verbo e il dono dello Spirito*) si occupa del mistero della creazione, mettendo così a fuoco il punto cruciale per comprendere il ruolo della dottrina sofologica nell'insieme della teologia trinitaria di Bulgakov. Per quanto riguarda il tema della creazione, esso rappresenta senz'altro uno dei suoi punti più originali e arditi, anche se profondamente coerente con il tutto della visione bulgakoviana. Secondo il teologo russo, «la creazione del mondo consiste nel fatto che Dio ha posto il suo proprio mondo divino non come

un mondo eternamente esistente, ma come un *essere in divenire*». Nella creazione avviene che Dio, che è Amore, e Amore è *kenosi*, liberamente decide di non possedere come proprio ciò che gli è più proprio, e cioè la sua stessa autorivelazione, e perciò di dare ad essa un'esistenza in sé "fuori" di Sé, perché essa liberamente, a sua volta, si possa donare come propria a Dio stesso.

Ed è proprio in questo senso che egli distingue tra la "sofia increata", autorivelazione di Dio in se stesso, e la "sofia creata", rivelazione di Dio nella creazione. In questa prospettiva, mentre in Dio l'Uno della "sofia increata" è il reale, e il molteplice è l'ideale, nella "sofia creata", nella creazione, il molteplice è il reale e l'uno è l'ideale, il dover-essere della creazione. Di conseguenza si può dire che, per Bulgakov, *«la creazione altro non è che il non-Dio come l'altro di Dio, e cioè l'altro da Dio in Dio, posto in essere da Dio come libera proiezione di Sé "fuori" di Sé perché diventi Dio (per partecipazione), a Lui "tornando", ma restando altro (distinto) da Dio»* (p. 133). Certo, rimane il mistero del rapporto di antinomicità tra il creato/l'uomo e Dio, ma esso dev'essere contemplato alla luce della divino-umanità di Gesù Cristo, ossia alla luce dell'unità nella molteplicità della "sofia increata" e "creata", che sono le due nature della sua persona. Per fare ciò, Bulgakov riflette sul rapporto tra la creazione e l'incarnazione del Verbo, sostenendo l'inscindibilità di queste due realtà. Quanto all'incarnazione, essa rappresenta per lui «la più alta realizzazione del mondo», in quanto Dio, incarnandosi, non solo pone per amore "fuori" di Sé un altro-da-Sé, ma lo assume come proprio per farlo partecipe della sua stessa vita. L'incarnazione, in questo senso, rivela la pienezza escatologica del creato e dell'uomo: la divinizzazione, ossia la partecipazione della "sofia creata" alla vita del suo archetipo eterno che è la "sofia increata". Il sacramento di una tale partecipazione è Gesù: la sua ipostasi umana è l'ipostasi del *Logos*, ed è questo il segreto e l'abisso della sua coscienza umana, mistero che dentro di Lui, e insieme con la crescita della sua coscienza umana temporale, incessantemente e irresistibilmente si svela quale consapevolezza della sua Divinità e quale filialità divina.

Il mistero dell'incarnazione è, in Bulgakov, intimamente legato a quello della sofferenza, portata sino all'abbandono patito

dal Cristo sulla croce, che introduce nel cuore di tutto l'evento cristologico e, perciò, anche nel mistero della sua divino-umanità. Morendo sulla croce, il Dio-Uomo lancia al Padre il suo gemito a nome del creato: «Egli l'ha abbandonato, – scrive – Lui, il Padre, con cui Cristo è Uno, che non l'abbandona mai. Nella morte, Egli stesso, come ogni uomo, resta solo. In questo grido del Dio-Uomo morente è tutto l'abisso insondabile della *kenosi*, questa devastazione di sé che non ha il suo eguale se non nella profondità dell'amore di Dio che si rivela» (p. 138): un amore che riveste non solo la persona del Figlio, ma anche quelle del Padre e dello Spirito Santo, i quali sono intimamente coinvolti nell'evento del suo abbandono e della sua morte. Cristo abbandonato è così – per Bulgakov – la straordinaria icona che dischiude all'umanità la contemplazione dell'Amore trinitario, indicando la via da percorrere per raggiungere la divinizzazione: la *kenosi*.

Il compimento della divinizzazione avviene come opera dello Spirito Santo e, di fatto, non può essere diversamente, se Dio è Amore che kenoticamente rispetta la libertà della propria creatura, chiamata da Lui alla divinizzazione. Perché ciò che caratterizza lo Spirito Santo è, appunto, la totale *kenosi* di sé. La sua identità ipostatica sta nell'essere la relazione tra le altre due ipostasi, il loro movimento, il "tra" ipostatico. Come tale, lo Spirito Santo è il custode del mistero di Dio "in" Dio e, allo stesso tempo, la sua rivelazione "fuori" di Dio. Una rivelazione di Colui che, comunque, rimane sempre senza volto, che parla senza rivelare se stesso. Per essere più precisi: lo Spirito Santo si rivela, ma indirettamente: attraverso le persone che, in Lui, sono state rigenerate a vita nuova, avendo ricevuto un'ipostasi filiale. L'esempio di una tale rivelazione è la persona di Maria, luogo dell'avvento dello Spirito Santo che, come "artista del mondo", rende bella la persona umana illuminandola con la luce della Sofia divina.

4. Dopo questa esposizione dei contenuti de *L'altro di Dio*, vorrei proporre alcune annotazioni riguardanti la scelta dell'approccio con il quale l'Autore si è posto davanti a Bulgakov e alla sua teologia.

Innanzitutto mi sembra doveroso mettere in luce la serietà con cui Coda accoglie e valuta le intuizioni sofologiche bulgakoviane e con cui segue la loro elaborazione teologica. Il che senz'altro sorprende, se ci ricordiamo che la sofologia di Bulgakov è fino ad oggi la principale causa di diffidenza nei confronti di tutta la sua opera. E lo è sia tra gli ortodossi che tra i cattolici. Quanto agli ortodossi, potrei fare un lungo elenco di nomi di quei teologi che si dichiarano contrari al pensiero di Bulgakov proprio a motivo delle sue idee sofianiche. Basti ricordare V. Losskij, convinto che la sofologia bulgakoviana, da lui considerata un "eccesso orientale", fosse legata a un'interpretazione erronea del dogma trinitario; sfociando, di conseguenza, in un'ecclesiologia senza fondamenta⁸. Quanto ai teologi cattolici, è interessante la posizione di H.U. von Balthasar, espressa nella *Teologia dei tre giorni* (*Theologie der drei Tage*, Zürich 1969) – e successivamente ripresa da molti dei suoi estimatori e discepoli –, secondo cui occorre «liberare dai suoi presupposti sofologici l'intenzione fondamentale di Bulgakov»⁹. E anche se più tardi, nella *Teodrammatica* (*Theodramatik*, vol. III: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980)¹⁰, il teologo svizzero lascia cadere il sospetto di quasi-gnosticismo, riconoscendo il valore teologico del pensiero bulgakoviano, non fa nessun riferimento alla sofio-

⁸ Cf. V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, tr. it., Bologna 1985, pp. 57, 73-74 e 102. E' interessante aggiungere che – come è stato ribadito in alcune occasioni da O. Clément (*Orient-Occident. Deux passeurs*, p. 92) – alla base di una tale critica di Losskij nei confronti della sofologia di Bulgakov stavano non solo ragioni teologiche, ma, prima di tutto, il complesso rapporto tra i due teologi. Egli, in questo senso, ricorda che anche se la critica agli aspetti hegeliani del pensiero bulgakoviano non venne mai meno, Losskij tuttavia «sognava di realizzare per la sofologia di padre S. Bulgakov» quello che i Padri avevano fatto per Origene, Evagrio, ecc. e che dopo le durezza della gioventù, «questo grande teologo, di una così rigorosa onestà intellettuale, contava molto seriamente, alla fine della sua vita, di liberare e presentare in un'altra prospettiva le intuizioni positive di Bulgakov». Cf. B. Petrà, *Lo Spirito Santo nella recente letteratura ortodossa*, in G. Colzani (ed.), *Verso una nuova età dello Spirito. Filosofia – Teologia – Movimenti*, Padova 1997, pp. 176-178; O. Clément, *Fondamenti spirituali del futuro*, intervista a c. di F. Morandi e M. Tenace, Roma 1997, pp. 66-67.

⁹ H.U. von Balthasar, *Teologia dei tre giorni*, tr. it., Brescia 1990, p. 45.

¹⁰ Cf. Id., *Teodrammatica*, vol. 4: *L'azione*, tr. it., Milano 1982, pp. 291-293, 301.

gia, che pertanto figura implicitamente, ancora una volta, come ciò che vi è in esso di meno positivo¹¹.

È da ammirare che Coda non si sia lasciato impressionare da queste e altre simili posizioni, sostenendo con convinzione la duplice importanza della sofologia di Bulgakov. Egli, in primo luogo, afferma con molta acutezza che la sofologia è la chiave ermeneutica di tutto il pensiero bulgakoviano e che, perciò, è impossibile giungere a una sua profonda conoscenza senza un'attenta ricostruzione del tema sofologico. Infatti – ricorda giustamente a questo proposito –, Bulgakov stesso considerava la sofologia non tanto un sistema quanto piuttosto una *Weltanschauung*, una visione cristiana del mondo, che egli cercò di mettere a base del suo pensiero (p. 105). Allo stesso tempo, Coda sottolinea che la sofologia rappresenta non solo «la» prospettiva ermeneutica fondamentale della teologia di Bulgakov, ma anche un'intuizione ancora oggi preziosa da vagliare e approfondire. Sia perché si tratta di «un tentativo serio e rigoroso di ripensare il genio della spiritualità russa, arricchendo l'approfondimento dell'inesauribile ricchezza del mistero di Cristo, grazie all'apporto della sua originalità fecondata dal seme del vangelo»; sia perché offre alcune interessanti piste di soluzione (in prospettiva pan-en-teistico-trinitaria) per alcune istanze fondamentali del pensiero moderno¹². Egli, in questo senso, fa sua la convinzione di Clément quando, dopo aver constatato l'insuccesso della sofologia nei circoli teologici sia ortodossi che cattolici, dice: «tocca riprendere questo discorso, è doveroso»! Bulgakov, «da questo punto di vista, apre tante vie», anche se «ce ne vuole prima che l'ortodossia e la teologia cattolica lo riconoscano!» (p. 154)¹³.

¹¹ Cf. P. Bernardi, N. Bosco, G. Lingua, *Storia e storiografia bulgakoviane*, in «Filosofia e teologia», 2 (1992), pp. 249-250.

¹² Queste idee appaiono già nel suo saggio *Per una rivisitazione teologica*, cit., p. 217 e 234.

¹³ O. Clément, *Fondamenti spirituali*, cit., p. 65. La convinzione dell'importanza di recuperare l'intuizione sofologica riecheggia in un recente articolo di Y. Spiteris, noto esperto della teologia ortodossa greca. Egli, dopo aver constatato che – rispetto al pensiero generale di Bulgakov e, in particolare, alla sua pneumatologia – più «estraneo alla tradizione occidentale e meno capace di essere assimilato è il discorso sofologico», afferma con molta lucidità che esso, «se ben

Detto ciò, occorre subito aggiungere che la coscienza dell'importanza e dell'attualità della sofologia bulgakoviana si coniuga, in Coda, con una posizione equilibrata nella sua interpretazione, che nasce dalla convinzione dell'indissolubilità del legame tra la sofologia e la cristologia, tra la sofia e la kenosi. Si tratta di un legame già messo in evidenza da P. Evdokimov¹⁴ ma, comunque, spesso dimenticato da parte di chi si occupa di Bulgakov e della sua dottrina sofologica. Com'è stato recentemente affermato, con molta audacia e competenza, dalla prof. B. Hallensleben, studiosa del pensiero bulgakoviano all'Università di Fribourg (Svizzera), sta proprio qui, nel dissociare cioè la kenosi dalla sofologia, la causa principale dell'incomprensione con la quale H.U. von Balthasar ha trattato la dottrina sofologica di Bulgakov¹⁵. Coda, da parte sua, –

capito, sarebbe di una straordinaria attualità per le tendenze ecologiche tanto diffuse nella nostra società. Darebbe, al rinnovato rispetto per la natura, una base teologica non indifferente. Per non cadere nel materialismo ateo, che ignora la natura come creatura di Dio o al panteismo materialista che trasforma la natura in oggetto di culto nelle varie forme della *New Age*, sarebbe di grande aiuto l'insegnamento di Bulgakov sullo Spirito-Sofia, considerato come la matrice prima di ogni essere creato e come vita che riempie di sé l'universo, senza per questo mortificare la trascendenza assoluta di Dio»: Y. Spiteris, *Lo Spirito Santo nella tradizione teologica cristiana: la prospettiva dell'Oriente cristiano*, in N. Ciola (ed.), *Spirito, eschaton e storia*, Roma 1998, p. 100.

¹⁴ «Occorre insistere su questo fatto per sottolineare che la sofologia di Bulgakov non è un capitolo della cosmologia, né una dottrina autonoma, ma deriva direttamente dalla cristologia e si colloca all'inizio come sua premessa e condizione ontologica. I critici della sua teologia non hanno mai afferrato nel sistema di Bulgakov, la necessità logica della sofologia per rispondere al quesito fondamentale della cristologia: come le due nature, radicalmente diverse nella loro origine, possono unirsi nell'unica Persona del Verbo, come l'Ipostasi divina può ipostatizzare la natura umana, quale è il loro *tertium comparationis*, il principio di conformità e di corrispondenza che permette e condiziona l'unione teandrica»: P. Evdokimov, *Cristo nel pensiero russo*, tr. it., Roma 1972, pp. 179-180.

¹⁵ Sempre secondo B. Hallensleben, il rifiuto della sofologia da parte di von Balthasar ci permette di parlare di un "radicale contrasto" tra il pensiero kenotico-trinitario dei due teologi: «Nelle riflessioni trinitarie di Balthasar la reciproca donazione kenotica delle Persone divine appare sorprendentemente formale e, quanto al contenuto, non definita, per non dire: vuota. Si tratta di una comunicazione che è un atto cosciente, così che von Balthasar preferisce parlare della "coscienza trinitaria di Dio". Non sorprende, perciò, se egli pone la kenosi e la croce al centro della sua teologia e se considera il sabato santo il momento centrale della storia della salvezza: se l'autospogliamento è nella sua formale negatività un ideale, allora la morte appare essere la massima attuazione dell'amore.

e ciò è stato ribadito anche da N. Bosco in occasione della già ricordata presentazione de *L'altro di Dio* – chiarisce molto bene «che la chiave sofianica funziona soltanto se ad essa si aggiunge un'altra chiave: quella cristologica, anche se questa seconda non appare così evidente in Bulgakov». Egli, allo stesso tempo, non tralascia di ricordare che queste due chiavi, tra di loro strettamente legate, «vanno collocate entro l'orizzonte della rivelazione del Dio trinitario. Esse, infatti, da un lato non possono essere comprese nel loro autentico significato se non in quest'ottica originalmente cristiana, e, dall'altro, costituiscono un tentativo di pensare l'ontologia del mistero trinitario in chiave specificamente trinitaria: sia per ciò che concerne l'Essere di Dio in sé (la Trinità immanente, per usare la terminologia di Rahner), sia per la relazione – di creazione e di redenzione/divinizzazione in Cristo Crocifisso/Risorto e nello Spirito di Pentecoste – tra l'Increato e il creato» (p. 150).

Coda, di conseguenza, individua alcune coordinate fondamentali di un nuovo orizzonte ermeneutico del pensare che – spiega la Bosco – ha effetti molto importanti sia per la teologia che per la filosofia: «Egli, cioè, suggerisce l'idea che non soltanto si può e si deve pensare il finito nella luce del transfinito, ma che tra questi due "universi" si può e si deve porre un intimo nesso». Con ciò – continua la filosofa di Torino – viene proposto un senz'altro originale orizzonte (sofiologico-cristologico e trinitario) di riflessione per chi s'interessa delle questioni che da Platone fino a oggi occupano la mente dei filosofi: «Se è possibile e come sia possibile tenere insieme l'unità e la molteplicità del mondo, se è possibile e come sia possibile passare dal fenomeno al noumeno, se è possibile e come sia possibile dire insieme, salvando entrambe, l'unità e la molte-

Anche per Bulgakov il sacrificio appartiene sostanzialmente all'amore, però la comprensione della kenosi come sofferenza nella sua teologia chiaramente è stata superata da un'altra comprensione che parla della condivisione della piena, ricca vita: "l'amour n'est pas seulement souffrance sacrificielle, anéantissement, renoncement, il est aussi joie, béatitude et triomphe": B. Hallensleben, *Die Weisheit hat ein Haus gebaut* (Spr 9, 1). *Die Kirche in der Theologie von H.U. von Balthasar und S. Bulgakov*, relazione letta nel corso del Simposio su H.U. von Balthasar, organizzata dal 16 al 18 di settembre 1998 presso l'Università di Fribourg (in corso di pubblicazione).

plicità». L'Autore de *L'altro di Dio* è persuaso che il pensiero di Bulgakov ha, in questo senso, molto da insegnarci, in quanto «proprio l'introduzione della prospettiva sofiologica e il tenace impegno d'un suo autentico approfondimento entro le coordinate dello specifico cristiano, dischiudono la possibilità di pensiero sconosciute alla teologia occidentale, che in parallelo – anche se con qualche decennio appresso – ha affrontato gli stessi temi e ha intrapreso analoghi percorsi. Sia per ciò che concerne il ripensamento, “dopo” la rivelazione dell'*Agape* trinitaria nell'evento pasquale, dell'unità dell'*ousia* divina; sia per ciò che concerne la relazione tra Dio Trinità e la creazione» (p. 151).

Tutto ciò non vuol dire che Coda non sia cosciente dei limiti della sofiologia bulgakoviana. Per lui, infatti, soprattutto nella distinzione dei due piani della sofia increata e creata, è evidente che in Bulgakov permane una sorta di dualismo di stampo platonico, per cui «risulta effettivamente difficile – almeno in alcuni casi – mantenere la distinzione tra Increato e creato» (p. 151). Una delle possibili soluzioni per superare un tale dualismo, potrebbe essere – secondo l'Autore – quella di prendere sul serio il fatto che la creazione «avviene nel Verbo *incarnato*» e che, quindi, il contenuto della creazione non è altro che – come giustamente intuiva già Bulgakov – la proiezione creata della natura una di Dio, «ma senza che ciò implichi porre un doppione tra l'uni-molteplicità in Dio (nel Verbo e nello Spirito) e la molteplice unità della/nella creazione. Nel Cristo, l'unità del Verbo di Dio diventa la forma ipostatica della molteplicità della creazione, riassunta ed espressa dalla molteplicità delle persone umane, che dà realtà (e in Cristo, per opera dello Spirito, realtà divina) all'infinita ricchezza e partecipabilità del Dio Uni-Trino» (p. 152).

Coda suggerisce, contemporaneamente, di «rileggere ancora la prospettiva sofiologica in un orizzonte non solo protologico, come fa tendenzialmente Bulgakov, ma più decisamente escatologico: per cui la sofia non sarebbe che la creazione ricapitolata in Cristo, per opera dello Spirito, dove Dio diventa “tutto in tutti”» (p. 153).

5. Quanto ancora alla scelta dell'approccio, è da ricordare l'attenzione con la quale l'Autore de *L'altro di Dio* valuta e ap-

prezza la teoria kenotica di Bulgakov, un'attenzione che la libera del tutto dalla pesante critica di P. Henry che, accusando la cristologia bulgakoviana di essere eccessivamente kenotica, arriva alla drastica conclusione: «il meno che si possa dire a nostro avviso (...) è che la teoria kenotica di B. è esegeticamente debole, filosoficamente impensabile, teologicamente erronea»¹⁶. Coda, del tutto contrario a una simile posizione, è infatti persuaso «che, approfondendo la prospettiva kenotico-pasquale, Bulgakov ha percorso i tempi sotto il profilo dell'approfondimento della visione trinitaria e, in genere, della teologia *tout court*» (p. 151).

A proposito della kenosi in Bulgakov è senz'altro interessante ricordare alcune idee pronunciate su questo tema da M. Cacciari in occasione della presentazione del libro che, tra l'altro, rappresentava un'altra tappa/occasione del dialogo instauratosi ormai da tanti anni tra il filosofo di Venezia e Coda. Constatando che *L'Altro di Dio* affronta in primo piano il tema della morte e della speranza dell'immortalità, egli ha invitato a riflettere sulla kenosi di Cristo alla luce della sua morte sulla croce. «Dobbiamo pensare – ha detto Cacciari – che la morte, quest'ultimo nemico da odiare, da vincere, l'uomo non può accoglierla in un certo momento. Perché se l'accogliesse in un *certo* momento, se la morte si “creasse” con il peccato, fuori di lui, non ci sarebbe alcuna possibilità da parte nostra di affermare che quel nemico è vincibile alla vita. È una potenza estrema. Per poter pensare che la morte può essere vinta io devo, questo “ultimo nemico”, collocarlo in Dio, pensarlo in Dio dall'inizio. Ma se lo penso in Dio dall'inizio non posso pensare che esso sia finito, come lo è uomo. È coeterno. Ma allora come posso parlare della vittoria sulla croce se la morte è coeterna?». Secondo Cacciari, sta qui la vera drammaticità del problema che non può essere risolto ricorrendo all'idea della kenosi compresa come un reciproco darsi/offrirsi. Anche perché la morte di Cristo sulla croce fu il momento culmine della sua kenosi, il momento cioè della sua radicale separazione da Dio-Padre,

¹⁶ P. Henry, *Kenose*, in «Dictionnaire de la Bible», Suppl. vol. V., Paris 1957, col. 148.

del suo totale abbandono. Ma Bulgakov è davvero consequenziale nel pensare l'abbandono di Cristo come una vera e propria separazione di Padre e Figlio? Riesce, cioè, a pensare l'unità dei due nel colmo della separazione?

Infatti, – ha commentato Cacciari – il cuore di tutto il problema sta nel cercare la risposta alla domanda: è possibile pensare l'unità (o la reciproca inabitazione) del Padre e del Figlio anche nel colmo della loro separazione; ossia, è possibile pensare che il Figlio è *–con*, se nel momento della morte sulla croce è radicalmente abbandonato? Secondo lui vi può essere solo un'unica risposta: «C'è uno che si offre, ma si offre/dona a un'Assenza. Allora ecco forse dov'è che l'unità appare al cuore della separazione: io sono veramente *–con* quando sono *con* un'assenza, quando il mio gesto è davvero così perfettamente gratuito da sacrificarsi per un'assenza. Dove non si spera alcun contraccambio, lì si vede chi è un erede, si sperimenta la sua libertà». In questo senso si può dire che «la croce rivela la vera radicalità della *relatio* dei Tre. Lì Gesù è *–con*, con uno che crea (...) lasciandolo totalmente libero. Perfetto erede, libero, che dovrà rispondere liberamente della sua eredità e potrà fare ciò che vuole: cioè, ricongiungere questa realtà al suo Creatore o disgiungerla. E nulla e nessuno garantisce la fine». Ecco perché – ha concluso Cacciari – «non mi soddisfa di parlare della kenosi e dell'abbandono di Gesù senza parlare della separazione. Ed ecco perché non mi soddisfa del tutto la soluzione che Bulgakov (p. 174) mi propone quando dice che nel momento dell'abbandono il Padre non smette di amare il Figlio, smette solo di manifestargli il suo amore».

Queste osservazioni, che Cacciari – con la sua tipica acutezza – ha formulato partendo soprattutto dal saggio *Sofologia della morte* (pubblicato in appendice de *L'altro di Dio*), devono essere senz'altro messe a confronto con quelle pagine dell'opera bulgakoviana che parlano con ammirabile forza di penetrazione speculativa del rapporto tra il Padre e il Figlio. Penso, in modo particolare, a *La tragedia della filosofia* (1927), a *I capitoli della Trinità* (1928-30), ma anche a *L'Agnello di Dio* (1933) e *Il Paraclito* (1936), dove Bulgakov – com'è stato ricordato da Coda stesso più volte – sviluppa il tema della kenosi in chiave ontologico-trinitaria. Vero è – e qui oc-

corre dare ragione a Cacciari – che il teologo russo non è del tutto consequenziale nel pensare in termini ontologico-trinitari proprio quando parla dell'abbandono di Gesù, quel momento che oggi “provoca” sempre più la nostra intelligenza di fede, ponendo alcune domande a cui è tutt'altro che facile rispondere.

Come, per esempio, pensare e contemplare in uno, in un orizzonte ontologico-trinitario, le due “icone” di Cristo di per sé apparentemente contrarie: quella di Gesù che dice a Filippo con tono di rimprovero: «Chi ha visto me, ha visto il Padre» (*Gv* 14, 9), e quella di Gesù che sulla croce grida: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato» (*Mt* 27, 46; *Mc* 15, 34)? Come mettere insieme l'abbandono di Gesù e le sue parole sul suo rapporto d'intimità (cf. *Gv* 10, 38; 14, 10. 20) e d'unità (cf. *Gv* 10, 30; 17, 11) con il Padre, sul suo «non essere solo» ma con il Padre suo (cf. *Gv* 8, 16)? Non è forse Gesù stesso ad aver preannunciato la vicinanza del Padre anche nel momento della sua crocifissione, quando ha detto alla folla che lo ascoltava: «Quando avrete innalzato il Figlio dell'uomo, allora saprete che Io Sono e non faccio nulla da me stesso, ma come mi ha insegnato il Padre, così io parlo. Colui che mi ha mandato è con me e non mi ha lasciato solo, perché io faccio sempre le cose che gli sono gradite» (*Gv* 8, 29)¹⁷; e: «Ecco, verrà l'ora, anzi è già venuta, in cui vi disperderete ciascuno per conto proprio e mi lascerete solo; ma io non sono solo, perché il Padre è con me»?

Dal punto di vista teologico è evidente che anche nel momento del suo abbandono Cristo avrebbe potuto pronunciare queste parole. Perché nemmeno sulla croce poteva essere privato di ciò che Egli è da sempre “ontologicamente”: Figlio di Dio, Parola da sempre presente nel seno del Padre¹⁸. Il che fa intuire che l'“ora nona” rappresenta un momento del tutto particolare, in quanto nasconde in sé e, allo stesso tempo, manifesta agli uomini

¹⁷ E l'evangelista aggiunge: «A queste sue parole, molti crederono in lui» (*Gv* 8, 30).

¹⁸ Infatti, è «nella Pasqua di Gesù, è per mezzo della croce *gloriosa* che la parola: “Chi vede me vede il Padre” trova la propria intera verità»: F.X. Durrwell, *Il Padre. Dio nel suo mistero*, tr. it., Roma 1995, p. 153.

un grande mistero: «il mistero eterno del Padre e del Figlio nello Spirito Santo»¹⁹, mistero del loro amore *ab aeterno* e, assieme ad esso, dell'amore di Dio-Padre per il mondo (Gv 3, 16).

Ma possiamo avvicinarci, attraverso una riflessione teologica, a questo mistero? Si può per esempio dire che l'abbandono di Gesù è quel momento in cui il Padre ha voluto esprimere tutto il suo amore – e, quindi, anche tutto se stesso – per il mondo con un'unica Parola che, perché incarnata, avrebbe potuto essere sentita e compresa da ogni “carne”? Oppure, per dirlo in altri termini, si può dire che Gesù, completamente proiettato verso il Padre suo, si è sentito da Lui abbandonato proprio perché nel momento della “ora nona”, essendosi del tutto consumato per amore, non è più altro che la Parola sulle labbra del Padre? Che, insomma, il Crocifisso non può sentire la Sua vicinanza perché, mantenendo la sua identità di Figlio, è talmente uno con il Padre da essere lui stesso, sul vuoto di sé, il Padre?

Ecco domande che hanno bisogno di una risposta che sarà certamente in profonda consonanza con la concezione bulgakoviana della kenosi, ma che, allo stesso tempo, esigerà un suo ulteriore ripensamento in chiave ontologico-trinitaria.

6. Concludendo, vorrei accennare ad alcuni dei “meriti” de *L'altro di Dio* per i quali esso dovrebbe essere accolto e letto con molta attenzione da chi si interessa sia del pensiero e della teologia russe che della teologia in generale.

Un primo merito è stato messo in rilievo, già in occasione della presentazione, dal prof. M.I. Rupnik: «Vorrei sottolineare che, quanto a questi ultimi anni, il libro di Coda rappresenta uno dei tentativi più seri per arrivare a un pensiero europeo. In questo tempo, in cui cresce la nuova coscienza europea (...) mi sembra estremamente importante per le Chiese in Europa e per l'Europa in genere arrivare a un tale modo di fare la teologia che consideri le diverse tradizioni e i diversi contributi che vengono da tutta l'Europa». Ovviamente, «non si giungerà a questo pensiero se non

¹⁹ *Ibid.*, p. 153.

si vinceranno i pregiudizi che spesso si hanno di fronte agli ortodossi o all'Oriente in generale». Per raggiungerlo, la via migliore «è quella spirituale, scelta dal nostro Autore»: quella, cioè, che insegna a «cercare di comprendere il dono che lo Spirito ha dato alle Chiese e ai popoli delle diverse epoche con quell'atteggiamento che si ha di fronte a un dono che viene dato da Dio. Con lo stesso atteggiamento con cui si accoglie un dono dello Spirito, il teologo europeo dovrebbe essere in grado di accogliere la teologia qualsiasi sia la sua provenienza. Ed è questo l'atteggiamento con cui in questi anni Coda ha studiato il pensiero di Bulgakov».

Un secondo merito del libro di Coda è che esso mette in evidenza lo stretto rapporto tra il pensare teologico e l'esperienza spirituale. «Sappiamo bene – ha detto sempre in occasione della presentazione de *L'altro di Dio* il cardinale A. Silvestrini – come Bulgakov sa coniugare in modo raro la speculazione con l'affetto spirituale restituendo alla teologia il suo sapore», contribuendo così a «un ripensamento sapienziale dei contenuti dell'esperienza spirituale cristiana». Tale sua sensibilità teologica – aggiunge Rupnik – emerge molto chiaramente da *L'altro di Dio* che, in questo senso, ci fa «prendere ancora più fortemente coscienza che la vera teologia nasce dalla vita spirituale e che verso questa teologia dovrà orientarsi l'attenzione dei teologi di domani».

Uno dei luoghi preferiti della vita spirituale è – per gli orientali e, quindi, anche per Bulgakov – la sacra liturgia in cui si trovano uniti organicamente il sapere integrale, la fede, il dogma, la spiritualità, la teologia, la metafora, il gesto, il corpo, la Sofia, la Chiesa. «Solo a partire dall'evento liturgico compreso nel senso così integro» – ha continuato Rupnik – «può innalzarsi un pensiero, anche filosofico, aperto alla vita, pronto a generarla e a proteggerla».

Un altro importante merito de *L'altro di Dio* sta nell'offrire al lettore la possibilità d'incontrarsi non solo con uno dei pensatori ortodossi più interessanti e originali di questo secolo, ma innanzitutto con una personalità ricca di straordinarie qualità sia intellettuali che spirituali e umane. Chi, infatti, ha avuto la fortuna di potersi avvicinare a Bulgakov, ne rimaneva colpito per sempre. «Era un uomo bellissimo, – scrive Clément – con un non so che di leonino che incuteva soggezione. La gente non lo affrontava facilmente.

Quando parlava, emanava una grande forza. Parlava di tutto. Aveva un sacco di preoccupazioni: di famiglia, di lavoro per l'Istituto Saint-Serge, di salute (aveva un cancro alle corde vocali e c'è poco da stare allegri, visto che era un uomo chiamato ad insegnare, quindi a parlare). Tutto lo interessava: spaziava da Picasso all'arte greca, alla Madonna di Raffaello...»²⁰. Tuttavia, ciò che colpiva di più erano la sincerità e il radicalismo della sua vita di fede e il profondo senso di ecclesialità che non potevano rimanere inosservati a chi gli stava accanto, influenzando su molti dei suoi amici e discepoli. Lo testimonia, per esempio, A. Schmemmann, quando dice: Bulgakov «mi ha donato quel fuoco, da cui solo può accendersi un altro fuoco. Mi ha dato il senso che solamente qui, a contatto, nella ricerca e nella visione della luce divina, sta l'unica vera destinazione dell'uomo: quella "dignità dell'alta vocazione" alla quale l'uomo è invitato e destinato. Con il suo ardore e slancio, con la sua fede e gioia mi ha messo le ali. Mi ha fatto partecipe dei tratti più genuini e migliori della natura spirituale russa. E sono certo che egli trasmetterà lo stesso anche a quelli che lo scoprono solo ora (...). [Da lui] irradiava tutto quello che è il più importante, veritiero e autentico nell'ortodossia. (...) Tra le persone che ho mai incontrato, il padre Sergej era più "escatologico" nel senso più vero, semplice e protocristiano della parola, in un senso che non riguarda solo una dottrina sulle realtà ultime, ma anche un'attesa della fine. (...) Il padre Sergej viveva veramente in un'attesa del Signore, si presentava non solo consapevolmente, ma anche con gioia e felicità davanti alla morte; per lui risplendeva tutto in questa vita con la luce del futuro Regno»²¹. E aggiunge: di Bulgakov «rimarrà nella memoria della Chiesa, ne sono convinto, quello che veramente era: un profeta e veggente, una guida verso quel bel mondo di lassù, cui c'invitava con il suo aspetto, il suo ardore, la sua autenticità spirituale»²².

Ma forse il merito più significativo de *L'altro di Dio* è che esso rappresenta uno stimolante contributo alla ricerca dei nuovi

²⁰ O. Clément, *Fondamenti spirituali*, cit., p. 64.

²¹ A. Schmemmann, *Bilder einer geheiligten Priesterlichkeit*, cit., p. 27, 28, 30, 31.

²² *Ibid.*, p. 33.

percorsi necessari per un ripensamento della teologia in generale e della teologia trinitaria in particolare; un ripensamento che, da una parte, dovrà svolgersi sempre più nell'apertura a un dialogo intenso e profondo con la teologia delle altre tradizioni cristiane e, quindi, anche con quella dell'antica tradizione d'Oriente, ricca di elementi «di grande significato per una più piena ed integrale comprensione dell'esperienza cristiana» (*Orientale lumen* 5); dall'altra, dovrà svolgersi nell'apertura all'ontologia ripensata – come aveva intuito più di un secolo fa A. Rosmini (nella sua *Teosofia*) e, ultimamente, K. Hemmerle (nelle sue *Tesi di ontologia trinitaria*) – “dal di dentro” della Vita trinitaria, in cui c'introducono l'evento dell'abbandono e della morte di Gesù Cristo e della sua risurrezione nello Spirito²³.

LUBOMIR ŽÁK

²³ P. Coda, *Quali prospettive per un pensare trinitario?*, in P. Coda, A. Tapken, *La Trinità e il pensare*, Roma 1997, pp. 14-17; Id., “*Franchir le seuil*”, in «*Vivarium*», 2 (1997), pp. 272-273.