Sergej Bulgakov: lo spazio fertile dell'intersoggettività

di Antonio Bergamo

This contribution comes from listening to and welcoming those anthropological moments present in Sergej Bulgakov's theology. Human intersubjectivity, open and hospitable, reaches towards the horizon of divine life in a dynamic that promotes its constitutive relation while safeguarding the freedom of the subject.

Keywords: Anthropology - Holy Spirit - The Subject - Relation - Generativity

1. La proposta di Sergej Bulgakov: ricezione e sviluppi

Nel panorama teologico del Novecento Sergej Bulgakov (1871-1944) appare come una delle figure più significative per il suo peculiare metodo e contenuto[1]. La sua ricezione ha conosciuto una accelerazione a partire dagli anni '70 del XX secolo[2]. Accanto ad un iniziale scetticismo, troviamo un riconoscimento in H. U. von Balthasar, il quale ne ha evidenziato l'apporto positivo. In particolare egli rimarca la decisività della relazionalità nella comprensione della *kenosi* come criterio ermeneutico dell'evento trinitario[3], sebbene critichi alcuni limiti quali – a suo dire – un larvato gnosticismo emergente in particolare nell'altro polo concettuale di Bulgakov, ovvero quello sofiologico[4]. Il teologo elvetico recependo la prospettiva kenotica - presente in Bulgakov sulla scia del kenotismo tedesco che da Lutero approda all'idealismo e alla quale il mondo spirituale ortodosso è attento[5] - sembra rigettare però la prospettiva sofiologica, la quale al vero conosce nel nostro autore una precisa caratterizzazione che lo distingue da altri approcci presenti nella riflessione filosofico-teologica russa, come quello di V. Soloviev[6]. Nel contesto teologico italiano Marcello Bordoni ha sottolineato, tuttavia, che «la riflessione soteriologica di questa scuola ortodossa russa ci consente di aprire uno spiraglio più positivo in un quadro teologico trinitario, per cui il mistero più oscuro e orrido dell'abbandono della croce riflette il bagliore della vita e della resurrezione, perché essa, divenuta

1 - Una pietra miliare nella ricca produzione bibliografica di Bulgakov è costituita dalla cosiddetta *Grande trilogia*: S. Bulgakov, *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato,* Città Nuova, Roma 1990; Id., *Il Paraclito,* EDB, Bologna 1971; Id., *La Sposa dell'Agnello. La creazione, l'uomo, la Chiesa e la storia,* EDB, Bologna 1991.

2 - Cfr. L. Žak, *La croce fonte della teologia in S. N. Bulgakov,* in G. Cicchese – P. Coda – L. Žak, *Dio e il suo avvento. Luoghi, momenti, figure,* Città Nuova 2003, pp. 283-314; P. Bernardi-N. Bosco-G. Lingua, *Storia e storiografia bulgakoviane,* in «Filosofia e Teologia», 2 (1992), pp. 236-252.

3 - La relazionalità quale chiave di comprensione della *kenosi* viene così espressa dal teologo elvetico: «l'ultimo presupposto della *kenosi* è l''altruismo' delle persone (come pure relazioni) nella vita intratrinitaria dell'amore; si dà quindi una *kenosi* fondamentale, presente già nella creazione in quanto tale, perché Dio dall'eternità assume la responsabilità della sua riuscita (tenendo anche conto della libertà dell'uomo) e nella previsione del peccato 'include nel conto' anche la croce (come fondamento della creazione)» (H. U. von Balthasar, *Teologia dei tre giorni*, Queriniana, Brescia 2005[6], p. 45).

4 - Egli scrive che queste criticità sono «molto chiare in Bulgakov quando egli fa della Sophia, realtà sia creata che increata, una "condizione della possibilità" dell'unione delle due nature in Cristo, rendendola quasi uno schema sovracristologico della cristologia» e pertanto «è gnostico il motivo secondo cui la croce storica è solo la traduzione fenomenale di un Golgotha metafisico» (*Ibidem).* Questa critica in particolare peserà per un certo periodo sulla comprensione dell'intenzionalità teologica di Bulgakov.

5 - P. Coda, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov,* Città Nuova, Roma 1998, pp. 63-64.

6 - Cfr. *Ibidem,* pp. 105-129.

la Croce dei Tre, cambia il suo significato diventando segno di salvezza, manifestazione di amore»[7].

Il nostro percorso si dispiegherà in tre movimenti: 1) l'ermeneutica trinitaria, 2) la ritmica kenotica 3) lo Spirito Santo quale terzo asimmetrico. A partire da essi, recependo alcune istanze presenti negli studi più significativi sul pensiero del teologo russo, si proverà a porre in luce il tratto peculiare della sua comprensione dell'intersoggettività nell'antropologia trinitaria.

2. Il punto di partenza: una ermeneutica trinitaria

In Sergej Bulgakov troviamo una comprensione della relazionalità alla luce dell'evento trinitario, ponendo in rilievo la spontaneità intersoggettiva della coscienzialità umana in seno all'antropologia. La sintesi dogmatica operata a Calcedonia costituisce il cuore di questa ermeneutica, tanto che egli afferma: «all'idea del dogma calcedonense, la bi-unità monoipostatica delle due nature, divina e umana, della Sofia divina e di quella creata, deve essere attribuito un senso non soltanto cristologico, ma altresì antropologico e cosmologico»[8]. La ripresa della prospettiva calcedonese operata dal nostro autore sembra alludere ad una intrinseca relazionalità in cui - a partire da una visione simultaneamente dall'alto e dal basso - è possibile per il soggetto umano cogliere il reale. Muovendo dalla relazione forte d'origine con Dio, l'essere umano si ritrova situato in un orizzonte innervato da un dinamismo kenotico che salvaguarda la complessità del reale nella differenza, leggendolo nell'unità d'amore dei molti riverberante in esso come chiamata ed interpellanza.

Si può ravvisare nell'impostazione della riflessione di Bulgakov l'influsso dell'ontologia fondamentale elaborata da P. Florenskij, al cui cuore è situata la coscienza della struttura antinomica della realtà. Nel nostro teologo, tuttavia, notiamo un passo in avanti nel porre in correlazione l'antinomia con il dogma calcedonese. Come sottolinea Coda «secondo Bulgakov, che scrive nella prima metà del '900, la formula di Calcedonia, in effetti attende ancor oggi di diventare non più un definitivo punto di arrivo, ma una semplice pedana di lancio, per recuperare correttamente l'originalità dell'evento soprattutto nella prospettiva della *kenosi* cristologica»[9]. L'evento pasquale in quanto evento cristologico-trinitario illumina retrospettivamente, inauguralmente e prospetticamente la realtà. Nell'evento cri-

7 - M. Bordoni, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica*, vol. 3, Herder – Università lateranense, Roma 1986, p. 423.

8 - S. Bulgakov, *Il Paraclito,* cit., p. 493.

9 - P. Coda, *Il Logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica,* Città Nuova, Roma 2003, p. 202.

stologico-trinitario emerge una struttura ontologica che configura il reale sin dall'atto creativo originario di Dio, in maniera tale che l'incarnazione è il dirsi della forma divino-umana del creato[10].

La struttura antinomica della realtà pone in luce una polarità tra l'unità divina delle Tre divine persone e l'umanità chiamata a partecipare di essa, per la quale è fatta e verso la quale è orientata. Emerge così un principio theantropico che vede in Cristo il luogo dell'antropologia e nella luce e nella forza dello Spirito la sua realizzazione; in tal senso «la kenosi (Fil 2, 7) del Cristo, che si estende e si realizza sino all'estremo nell'evento della croce e dell'abbandono (Mc 15, 34; Mt 27, 46), diventa, nella proposta di Bulgakov, l'icona non solo della *theantropia* del Cristo, ma dell'Evento stesso dell'Amore intra-trinitario che si rivela, autocomunicandosi, nella creazione e nella storia»[11]. La prospettiva kenotica non andrebbe letta disgiuntamente dalla prospettiva sofiologica, ma muovendo dall'assunzione della *relazione* come categoria ontologica così come essa si dona nella Rivelazione trinitaria. In questo quadro gioca un ruolo decisivo lo Spirito Santo quale "tra" ipostatico, quel *terzo* che nella vita intratrinitaria lega il Padre e il Figlio e simultaneamente rende possibile agli esseri umani di accedere a questa vita partecipandovi per dono.

Al fine di comprendere in questo orizzonte l'intersoggettività umana occorre partire da una prima intuizione di fondo del nostro autore: quando leggiamo che «Dio è amore» (1 Gv 4,8) incontriamo una affermazione ontologica dell'essere divino nel suo intimo reciproco relazionarsi e nel suo aprirsi fuori di sé. L'essere è amore kenotico: la vita delle tre divine Persone è colta nella triunità che la caratterizza, nella quale vi è una correlazione concreta. La peculiarità di Bulgakov è quella di essere fedele alla tradizione ortodossa, alla sua attenzione alla monarchia del Padre, e allo stesso tempo nell'interpretarla in dialogo con la tradizione occidentale, in particolare con Agostino.

Bulgakov, come sottolinea Coda[12], recepisce la solida definizione teologica ortodossa dei primi secoli dell'era cristiana (Atanasio e i Padri Cappadoci in particolare): l'equidivinità (*omousianesimo*) sottolinea la reciproca inabitazione dei Tre. Il teologo russo ne rivela tuttavia un limite, ovvero il carattere cosale delle categorie aristoteliche utilizzate per esprimerla. Recependo la novità agostiniana, ossia la Trinità come amore, e integrandola in questo quadro, egli sottolinea l'unica *ousia*

---

10 - G. Lingua, *Una salvezza per tutti rispetta la libertà dell'uomo? Libertà, storia ed escatologia in S. Bulgakov,* AA.VV., *Annuario filosofico,* 33, Mursia, Roma 2017, pp. 387-391.

11 - P. Coda-N. Reali, *Statuto e metodo della teologia*, in G. Canobbio-P. Coda (edd.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, vol. 1, Città Nuova, Roma 2003, p. 51.

12 - Cfr. *L'altro di Dio*, cit., p. 78-98.

sulla base delle relazioni di origine. Si tratta dunque di incrociare lo sguardo orientale e lo sguardo occidentale per una lettura personologica dell'essenza divina.

Questo tipo di lettura convergente aiuta a cogliere il reciproco relazionarsi della prospettiva sofiologica e della prospettiva kenotica. Il suo baricentro è dato da una terza prospettiva che fa da sfondo, ovvero Dio come *soggetto assoluto tri-ipostatico*. Se, anche in questo caso, è possibile rinvenire il debito alla filosofia idealistica moderna, ed in particolare ad Hegel, emergono tuttavia elementi di novità che permettono di superarne i limiti e le aporie. Dio come Spirito assoluto non risolve la sua identità nella sintesi livellante, ma essa estua in una dinamica in cui i tre centri personali ipostatici sono in una perenne interdonazione pericoretica. La monarchia del Padre, ipostasi rivelantesi, e il Verbo e lo Spirito Santo, ipostasi rivelatrici, secondo una *taxis* subordinata, emergono nel quadro del *dirsi/darsi* di Dio nella storia, secondo la ritmica stessa del dono aperta al compimento: «l'autorivelazione della Santissima Trinità, come Padre rivelantesi 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*»[13].

Il simbolo della Sofia richiama pertanto l'espressività dell'essenza divina come amore. Lo Spirito è il «*tra*» ipostatico e la sua *kenosi* consiste in una sorta di autolimitazione di sé che se, da un lato, lascia emergere le altre due ipostasi divine sul versante creato, dall'altro rende possibile una compatibilità tra il Creatore e le creature nel fulcro del Verbo[14]. Su questa base si può affermare che «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 darle poi *Se stesso*»[15].

3. Una ritmica kenotica

La storia della salvezza si dipana secondo una intima logica trinitaria, quale elevazione della *theantropia* creaturale alla vita della *theantropia* divina. In tale elevazione la *kenosi,* quale autolimitazione per/nell'amore, è il principio fonda-

---

13 - S. Bulgakov, *Il Paraclito,* cit., p. 492.

14 - Scrive Piero Coda: «Tale *kenosi* ipostatica manifesta la vocazione della libertà dell'uomo, la sua dialettica più intima, quella che Bulgakov chiama la "dialettica della croce", "l'antinomia fondamentale" della vita cristiana, "nella quale attività e passività, accettare e prendere, s'intersecano e si confondono in uno stesso punto". Perché proprio quel rinunciare alla propria volontà, quel perdere la propria vita in cui sta, da parte dell'uomo, l'accedere al dono dello Spirito, comporta in realtà la tensione massima della libertà umana. Questo massimo di libertà della libertà umana sta nel rinunciare alla propria libertà, per riceverla trasfigurata in dono come propria. Questa è l'opera dello Spirito» (P. Coda, *L'altro di Dio*, cit., p. 147).

15 - S. Bulgakov, *Il Paraclito,* cit., p. 493.

mentale che illumina la dinamica della creazione e della salvezza le quali sono opera d'amore. Si dà dunque una certa asimmetria tra le polarità poste in gioco che salvaguarda da sovrascritture estrinseche e cerca di esprimere il nesso ontologico della vita intratrinitaria, il suo darsi nella creazione e nella storia, come anche il riceversi in essa della realtà creata. Bulgakov in questo quadro rivisita l'apporto di Gregorio di Palamas e dialoga con la tradizione occidentale.

Il superamento del dualismo platonico tra sofia creata ed increata emerge, secondo Coda, prendendo sul serio il fatto che la creazione «avviene nel Verbo incarnato» e che, quindi, il contenuto della creazione non è altro che 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»[16].

Vi è infatti una *kenosi* di Dio Trinità nella creazione: il Padre vive una sua *kenosi* nella creazione e nella salvezza quale amore che dona l'essere facendo spazio all'altro da sé; il Figlio è l'agnello che si sacrifica in maniera tale che la sua *kenosi* è amore che si svuota, amore sacrificale; lo Spirito Santo nel suo autolimitarsi alla misura della creaturalità e della temporalità, dipana un passaggio dall'amore sacrificale all'amore glorioso quale presenzialità di Dio Trinità, rimanendo *altro*. In tal modo si manifesta il fatto che «la *kenosi* è la condizione di possibilità perché la creatura libera esista e possa partecipare alla vita divina»[17].

Il luogo in cui l'umano e il divino si incontrano è il Verbo incarnato. Mediante l'incarnazione il Verbo guarda al Padre dalla sua umanità presupponendo in questo l'opera dello Spirito Santo che ha agito grazie al *fiat* di Maria. Nell'evento pasquale l'incarnazione trova il suo vertice; in esso la *kenosi* d'azione dello Spirito Santo subentra alla *kenosi* personale del Figlio e continua come divinizzazione dell'essere umano. Lo Spirito Santo è, pertanto, «l'ambiente trasparente nel quale e attraverso il quale si vede il Logos»[18]. L'essere umano è così condotto nella libertà a entrare nella vita divina partecipando di questa ritmica kenotica sostenuta dallo Spirito Santo mediante la rinuncia a sé per amore, realizzandosi nell'amore che non solo lo ha posto nell'essere ma lo interpella.

---

16 - P. Coda, *L'altro di Dio,* cit., p. 152.

17 - P. Coda-A. Clemenzia, *Il Terzo persona. Per una teologia dello Spirito Santo*, EDB, Bologna 2020, p. 265.

18 - S. Bulgakov, *Il Paraclito,* cit., p. 396.

Si dispiega in questo modo il rapporto tra l'individuale e il collettivo, in quanto l'essere umano fiorisce alla/nella vita divina nella reciprocità di relazione con gli altri a partire dalla sua sorgente trinitaria che lo fa maturare. La vita ecclesiale si esprime come amore reciproco aperto ed effusivo, quindi amore ecclesiale.

In tale lettura simultanea della prospettiva sofiologica e della prospettiva kenotica sulla base della realtà di Dio quale Soggetto assoluto - amore tripersonale, Coda tratteggia i tre principi strutturanti la riflessione di Bulgakov[19]. Anzitutto 1) il *principio della triunità divina* che impatta sulla pluriunità ecclesiale, superando così il riduzionismo monologico hegeliano sulla base dell'affermazione ontologica dell'essere-amore di Dio. 2) Il *principio del panenteismo* (tutto "da"/"in" Dio), in cui immanenza e trascendenza della Trinità sono asimmetricamente in relazione tra loro nella storia e nella creazione, secondo un baricentro cristologico: la sofiologia si colloca in questo versante, ponendo la questione – come sottolinea Coda – del rapporto tra natura e persona in Dio, tra unità e molteplicità nella creazione, tra incarnazione e divinizzazione. 3) Il *principio della* kenosi *intratrinitaria e storico-salvifica*, che permette di articolare la relazione reciproca di alterità tra il Creatore e la creazione[20].

La riflessione di Bulgakov è un pensiero della complessità da attingere nel suo insieme, prendendo in esame un principio alla volta, senza però disconnettere i rapporti di tensionalità antinomica che sussistono tra ciascuno di essi che trovano il proprio baricentro nel darsi di Dio-amore, il quale – attraendo a sé – offre la possibilità all'essere umano di dimorare nell'amore, aprendolo altresì ad uno scarto escatologico e pertanto senza svuotare di senso la temporalità e la spazialità dei vissuti individuali e collettivi.

È nell'evento pasquale, ineludibile accesso al mistero trinitario, che si offre l'orizzonte interpretativo di riferimento del reale nel quale l'essere umano fa esperienza di Dio ed in esso rinviene le tracce del suo passaggio e l'apertura al suo avvento nella storia[21]. La *kenosi* esprime da un lato la dinamica della vita trinitaria di Dio e dall'altro il suo riverberare nella creazione. In tale orizzonte Coda intuisce in Bulgakov l'abbozzo di una ontologia trinitaria[22], ovvero un'ontologia, e quindi

---

19 - Cfr. P. Coda, *L'altro di Dio,* cit., pp. 99-104.

20 - L'articolato percorso di Bulgakov sia per l'ampiezza di tempo in cui si distende la maturazione del suo pensiero e la relativa produzione bibliografica, che per l'arditezza della speculazione, presenta certamente delle possibili ambiguità interpretative. Tuttavia ha il merito nel contesto del primo Novecento di offrire una apertura sistematica in cui attraverso la prospettiva storico-salvifica (Incarnazione-Pentecoste) dischiude l'orizzonte trinitario d'insieme e prospetta una chiave personologica: cfr. *Ibidem,* pp. 150-154.

21 - A questo riguardo: cfr. V. Di Pilato, *Discepoli della via. Questioni e prospettive sul metodo della teologia,* Città Nuova, Roma 2019, pp. 190 e ss.

22 - Cfr. P. Coda, *Sergej Bulgakov*, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 65-66.

anche un'antropologia, emergenti alla luce del *proprium* della Rivelazione cristologico-trinitaria.

L'apertura dell'essere umano nella fede è pertanto relazione con una verità kenotica: «il Cristo crocifisso è il grembo che racchiude in sé la possibilità di ogni atto di fede nell'amore del Padre»[23]. Nell'umanità del Verbo incarnato tutta l'umanità, ogni carne nella carne assunta dal Figlio, è raggiunta nella luce e nella forza dello Spirito dall'amore del Padre. Il Risorto è il vivente nella Chiesa che introduce nel mistero insondabile ed inesauribile del Padre nella luce e nella forza dello Spirito.

Lo Spirito Santo è il «*tra* ipostatico» nella relazione tra il Padre e il Figlio. Egli è il *Terzo* asimmetrico perché risolve il rapporto kenotico tra il Padre e il Figlio ponendolo su un ulteriore livello ed aprendolo nella sua partecipabilità attraverso il Figlio. In tal senso dischiude lo spazio concreto e personale di rivelazione dell'UniTrinità e, in essa, del panenteismo. Nello Spirito si rende attingibile l'amore sacrificale reciproco di Padre e Figlio in cui le due divine Persone si ritrovano *con* e *in* lui. Qui si compie l'unità intra-trinitaria e l'unità nella molteplicità creaturale informata dalla sorgività dell'unità divina. In tal senso lo Spirito ha come identità quella dell'amore ipostatico[24].

3. Lo Spirito Santo come terzo asimmetrico

Resta ora, una volta abbozzato questo quadro d'insieme, da soffermarci in specifico sul ruolo dello Spirito in relazione all'intersoggettività umana. «L'azione dello Spirito Santo si esprime nell'ordine della carità: lo Spirito Santo è l'amore stesso ipostatico della Santissima Trinità, che si manifesta nel mondo quale amore di grazia, soprannaturale»[25]. In rapporto alla realtà creata lo Spirito Santo è dunque colui che si pone asimmetricamente (ambiente di possibilità della differenza e dell'incontro) come quel *terzo* nel quale si dà la compatibilità tra il divino e l'umano incorporati in Cristo, tale da far compiere un *salto* qualitativo all'individuo nella realizzazione di sé. Questo salto è la divinizzazione dell'essere umano quale «estasi ipostatica della persona umana in Cristo, mediante la rinuncia kenotica a sé»[26].

Gli esseri umani sono collocati sulla soglia tra la pluri-unità divina che si comunica effusivamente e li interpella a partecipare della sua stessa vita e una spontaneità intersoggettiva insita in essi, la quale costituisce la possibilità oggettiva del-

---

23 - Id., *L'altro di Dio,* cit., p. 65.

24 - Cfr. P. Coda-A. Clemenzia, *Il Terzo persona,* cit., p. 272.

25 - S. Bulgakov, *Il Paraclito,* cit., p. 443.

26 - P. Coda-A. Clemenzia, *Il Terzo persona,* cit., p. 267.

la loro capacità di amare. In tal modo l'essere umano avverte la spinta a superare il proprio egocentrismo sia dall'interno, che dall'esterno - per un dono di grazia che è interpellanza - poiché ogni centro individuale, per usare la terminologia di Bulgakov, può maturare la pienezza della propria identità personale solo mediante la forma di un amore gratuito e reciprocante. Lo Spirito Santo agisce mediante un «irradiamento ipostatico, come se facesse fondere i centri egoistici delle ipostasi umane per far sussistere queste ipostasi non più per se stesse ma soltanto per lo Spirito Santo. Si compie una morte dell'io personale dovuta alla grazia in vista di una nuova vita dello Spirito Santo. Ciò corrisponde alla proprietà personale della terza ipostasi, che sembra non esistere di per se stessa, ed è trasparenza delle altre ipostasi. Essa rivela Cristo, non la sua esistenza stessa, ma l'ipostasi filiale. L'Apostolo pneumatoforo afferma proprio questo: 'non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me' (Gal 2,20)»[27].

Pertanto la «facoltà di amare è l'*impronta* dell'immagine di Dio nell'uomo»[28] la quale colloca l'individuo in questa tensionalità aperta che così il teologo russo sintetizza:

> La possibilità oggettiva dell'amore, assente nel soggetto monoipostatico per il quale solo l'egocentrismo è possibile, è insita nella pluri-unità del genere umano (come nel coro degli angeli), all'immagine della tri-unità (che è già una pluri-unità) della Santissima Trinità. I molteplici centri dell'essere individuale sono collegati dall'unità di vita o dalla consostanzialità, che è data dalla natura *generica* ma soltanto *proposta* dell'individuo: è quindi un fine da raggiungere (e che non si raggiunge) nella pluri-unità libera dell'amore, nella collegialità della vita[29].

L'altruismo, evidenzia Bulgakov, è un segno di questa realtà. Esso è una «facoltà di un certo trasferimento del proprio centro personale nell'altro»[30]. Se nella vita intratrinitaria esso si realizza nella pienezza del suo senso e le Tre divine persone sono concepite come centri personali che ritrovano nell'unica essenza divina l'unità nel reciproco darsi, per gli esseri umani questa facoltà si compie in pienezza solo per grazia, sebbene alcune virtù naturali presenti nell'uomo (amicizia, amore per la famiglia, per le radici…) ne costituiscano il presupposto tale da provocare una tendenza al superamento dell'autoaffezione. È per questo che nel realizzarsi di

27 - S. Bulgakov, *Il Paraclito*, cit., p. 339.

28 - *Ibidem,* p. 444.

29 - *Ibidem.*

30 - *Ibidem.*

questo amore nell'umano si può constatare che esso «ha molti gradi e concerne tutta la triplice struttura dell'uomo: Spirito, anima, corpo»[31].

L'amore ecclesiale, cui abbiamo avuto modo solo di alludere in precedenza, è per Bulgakov quel tipo di relazionalità realizzantesi nel tempo nella ritmica trinitaria attinta dall'incorporazione in Cristo. Se l'amore naturale è capace di amare Dio e il prossimo è perché è il presupposto per ricevere il dono carismatico dell'amore-vero effuso nella Pentecoste che si manifesta quale atto teantropico. «La discesa dello Spirito Santo, che ha realizzato per noi la teantropia di Cristo e la nostra partecipazione ad essa, fa della chiesa di Cristo, unità della Sofia divina e della creata, quella *realtà* che l'azione dello Spirito Santo, l'amore 'nuovo', ecclesiale costituiscono per noi»[32]. La comunità ecclesiale vive del fluire in essa del dono attinto in Cristo e per l'azione dello Spirito Santo attraverso gli snodi vitali del Battesimo e dell'eucaristia e, pertanto, «la discesa dello Spirito Santo è il *compimento* dell'immagine di Dio nell'uomo, manifestata nel mondo, nel Cristo. Riveste dunque l'uomo di Cristo e della teantropia»[33].

L'amore vero è caratterizzato secondo Bulgakov da tre movimenti: 1) l'abbandono dell'affermazione narcisistica di sé in uno slancio creativo di apertura all'A/altro; 2) l'effusione del Tutto-amore che colma l'anima; 3) il ritrovarsi della personalità del singolo in un «centro superiore al posto del proprio ed invece di essere ec-centrica ed egoista, diventa con-centrica al Tutto»[34]. Il con-centrismo dell'amore diventa espressione di quell'alterità che fa breccia nell'individualità raccordandola sinfonicamente all'insieme, senza che questa la dissolva ma al contrario la faccia maturare nella sua pienezza.

La lettura di questo versante antropologico fa emergere come lo Spirito Santo giochi dinamicamente un ruolo simmetrizzante - pur essendo il Terzo asimmetrico, posto su un piano *altro* e simultaneamente prossimo - nella sproporzione aperta tra l'umano e il divino che trova in Cristo il suo fulcro. Questo ci aiuta a comprendere come il rapporto tra la Sofia divina e la sofia creata si situi e come possa essere coerentemente tematizzato nell'orizzonte dell'amore trinitario che si esprime nel movimento del *Darsi*, il cui vertice rivelativo e performativo è, ancora una volta, l'evento pasquale[35].

---

31 - *Ibidem*.

32 - *Ibidem*.

33 - *Ibidem,* p. 494.

34 - *Ibidem,* p. 450.

35 - In questa prospettiva afferma Graziano Lingua: «la Sofia non è una persona ma lo sfondo su cui ogni persona della Trinità trova la sua identificazione ipostatica, lo spazio vitale comune a Dio e all'uomo» (G. Lingua, *Kénosis di Dio e santità della materia. La sofiologia di Sergej N. Bulgakov*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000, p. 195).

Così l'essere umano è collocato nel frammezzo tra due poli dell'amore: l'amore-*eros* e l'amore-*agape*, in un gioco di relazionalità che lo apre all'A/altro. L'amore-*eros,* di cui Platone intuisce la dinamica, è esteriorità ed e-gressione, ispirazione al superamento di sé; l'amore-*agape* che si autorivela all'essere umano è santità ospitale nella quale si rende possibile l'incontro tra l'interiorità dei molti nell'interiorità di Cristo.

5. In conclusione

L'intersoggettività umana viene compresa da Bulgakov a partire dalle coordinate ontologiche emergenti alla luce della Rivelazione trinitaria. Da un lato la prospettiva kenotica è l'intima ritmica che *dalla* vita intra-divina struttura dinamicamente ed asimmetricamente il divenire dell'essere creato. Dall'altro la prospettiva sofiologica – correlata ad essa – intende esprimere il movimento esterno emergente a partire dalla ritmica trinitaria. Come sottolinea Graziano Lingua «certamente la Sofia è simbolo di una visione organica ed unitaria del mondo, dove l'uomo e la sua libertà creativa sono tutt'uno con le forze cosmiche, ma in Bulgakov, contrariamente a Soloviev, essa non ha un impianto fusionale e panteistico»[36]. La Sofia divina e la sofia creaturale sono infatti ben distinte in Bulgakov e comprese a partire dal fulcro della teantropia dell'Incarnazione secondo una relazione di trascendenza-immanenza antinomica e intersecante. L'essere-in-tensione del mondo creato e del divino si struttura come un essere-in-cammino da parte del primo verso la partecipazione piena alla vita trinitaria, secondo libertà. In tal senso John Milbank ha evidenziato come la sofiologia[37] è una visione metafisica in cui l'empirico e il sovraempirico sono livelli ontologici da tenere presenti nella loro reciproca differenza e simultanea co-implicazione. In essi non si dà tanto una sintesi dialettica, bensì una costante interazione dinamica sorgiva che trova il suo baricentro nell'espressività reciprocante dell'amore trinitario. In tale prospettiva si può intenderla come una metassologia[38]. Il *terzo* non sarebbe un mero terzo termine che risolve gli opposti, ma il punto di partenza sorgivo del darsi dell'amore trinitario ed al contempo l'approdo destinale - secondo libertà - della dinamica delle relazioni che interpellano dal di dentro il mondo dell'essere umano. Sergej Bulgakov ha posto in rilievo lo Spirito Santo quale amore ipostatico: questo fa cogliere l'antropologia nel suo ri-

36 - Id., *Una salvezza per tutti rispetta la libertà dell'uomo?,* cit., p. 388.

37 - J. Milbank, *Sophiology an Theurgy. The New Theological Horizon*, in *Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy: Transfiguring the World Through the World*, a cura di A. Pabst e C. Schneider, Ashgate, Burlington 2009, pp. 45-85.

38 - Cfr. G. Lingua, *Una salvezza per tutti rispetta la libertà dell'uomo?,* cit., pp. 389-390.

svolto pneumatologico come anche nel suo radicamento cristologico, dispiegando così una antropologia trinitaria in cui il farsi persona dell'individuo matura progredientemente, in una costitutiva apertura relazionale che non fagocita le differenze ma le distende nello slancio creativo del dono attinto per grazia nella libertà. Nello Spirito Santo l'essere umano è accompagnato nel suo cammino di maturazione individuale e collettivo, nel *terzo* matura lo spazio fertile dell'intersoggettività, la possibilità della generatività del singolo in rapporto al tutto.

ANTONIO BERGAMO
Prof. invitato di Teologia dogmatica presso la Facoltà Teologica Pugliese e Direttore dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Lecce
antonio.bergamo84@gmail.com