

# ho theológos

Anno XXXVIII (2020) 2-3

ISSN 0392-1484

NUOVA SERIE

QUADRIMESTRALE DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA DI SICILIA  
«S. GIOVANNI EVANGELISTA» - PALERMO



**S. PANZARELLA**, Gli strani “investimenti” del Dio d’Israele  
• **L. TERZI**, Καθώς, cifra dell’ἀγάπη e fondamento della missione nel IV Vangelo • **A. PILERI BRUNO**, Kenosi e parusia nella *Grande Trilogia* di Sergeij Bulgakov  
• **S. FALZONE**, Sviluppo teologico dei movimenti di Azione Cattolica nel primo Novecento • **G. TRAPANI**, Su un nuovo “paradigma teologico” • **M. NARO - G. RUGGIERI - I. SIVIGLIA - C. SCORDATO**, A proposito del *Discorso sulla Grazia* di Francesco Conigliaro

distribuzione  
euno edizioni

# ho theologos

*nuova serie*

Quadrimestrale della Facoltà Teologica di Sicilia

«S. Giovanni Evangelista»

ISSN: 0392-1484

I testi pubblicati in questa rivista sono sottoposti a *double-blind peer review*

*Direttore:*

Francesco Lomanto

*Comitato scientifico:*

Piero Coda, Gianni Colzani, Paul Gilbert, Giuseppe Gioia, Salvador Pié-Ninot, Gerald O'Collins, Romano Penna, Hermann J. Pottmeyer, Richard Puza, Cosimo Semeraro, Dario Viganò

*Consiglio di direzione:*

Giuseppe Alcamo, Rosario La Delfa, Marida Nicolaci, Anna Pia Viola (coordinatrice)

*Traduzione in inglese:*

Tommaso Bacci

*Direzione e redazione:*

Corso Vittorio Emanuele, 463 - 90134 Palermo (Italia)

Tel. 091331648 - Fax 0916111870

e-mail: rivista@fatesi.it

*Amministrazione e distribuzione:*

Euno Edizioni

Via Mercede, 25 - 94013 Leonforte (EN) (Italia)

Tel. 0935 905300 - Fax 0935 901672

www.eunoedizioni.it - e-mail: info@eunoedizioni.it

*Abbonamento (comprese spese spedizione):*

Italia € 40,00 - Europa € 63,00 - Africa-Asia-Americhe € 78,00 - Oceania € 96,00

Fascicolo singolo € 16,00 (numeri doppi 28,00) + spese spedizione

Annate arretrate, maggiorazione del 10%

*L'abbonamento può essere sottoscritto*

*mediante versamento sul c/c postale 8575188 intestato a:*

Debole Maria

Via Mercede, 25

94013 Leonforte (EN)

*oppure mediante bonifico bancario su conto banco posta intestato a:*

IBAN IT85 QO76 0116 8000 0000 8575 188

Debole Maria

Via Mercede, 25

94013 Leonforte (EN)

Registrazione Tribunale di Palermo 15-4-1973, n. 17

«Nuova rivelazione della santa Trinità  
nella creazione». Kenosi e parusia  
nella *Grande Trilogia* di Sergeij Bulgakov

Antonino Pileri Bruno

**Sommario**

*Il presente articolo riflette sul rapporto kenosi-parusia a partire dalla grande tetralogia bulgakoviana (L'Agnello di Dio, Il Paraclito, La Sposa dell'Agnello). Nel corso dell'argomentazione emerge come questo binomio sia, in via sintetica, la partecipazione dell'eterno e onnipotente al qui ed ora del creato. Porre in relazione kenosi e parusia significa per Bulgakov porre al centro stesso del mistero teantropico la croce di Cristo come voce del silenzio di Dio che ne palesa sub contraria forma la gloria della presenza divina.*

*Parole-chiave: kenosi, parusia, sofiologia, creazione.*

**Summary**

*This essay focuses on the relation between kenosis and parousia through the great tetralogy written by S. Bulgakov (The Lamb of God, The Comforter, The Bride of the Lamb). These two elements emerge from this text as the participation of the Everlasting and Omnipotent at the here and now of creation. For Bulgakov to put kenosis and parousia into relation means to place the cross of Christ at the very center of the theanthropic mystery as the voice of God's silence revealing the glory of His divine presence sub contraria forma.*

*Keywords: kenosis, parousia, sophiology, creation.*

«Se la fine del mondo non consiste in un annientamento, ma in una trasfigurazione, allora anche noi siamo chiamati a partecipare al compimento della trasfigurazione che prepara l'ultima trasfigurazione».

*Sergeij Bulgakov*

Non mi dilungherò sulla biografia di Sergeij Bulgakov, in quanto non è compito precipuo di questo lavoro delineare la vicenda storica di questo teologo, tra l'altro facilmente reperibile.<sup>1</sup> Bulgakov (1871-†1944) è uno

<sup>1</sup> Per ripercorrere la parabola esistenziale di Sergeij Bulgakov sono fondamentali le sue *Автобиографические заметки*, Paris 1946. Anche Сергей БУЛГАКОВ, *Дневник духовный*, in *Вестник Русского Христианского Движения*, 174 (1996) 5-51; 175/I (1997) 20-70; 176/I-II (1997) 54-70. Tra i lavori che riguardano Sergeij Bulgakov segnalo: C. Andronikov, *Bulgakov Sergej (1871-1944)*, in P. Poupard (ed.), *Grande Dizionario delle Religioni*, Edizioni Piemme Cittadella Editrice, Milano 1990<sup>2</sup>, 264-265; Н. Антонов, Сергей Булгаков, in *Русские светские богословы и их религиозно общественное мирозерцание*, Санкт Петербург 1912, 209-290; P.C. Bori, *Introduzione*, in S. Bulgakov, *Il prezzo del*

degli esponenti dell'“età d'argento” russa<sup>2</sup> con questo termine si indica il periodo che copre la fine dell'ottocento ed il primo ventennio del novecento e che si caratterizza come una forza rinnovatrice della vita culturale. Il nostro autore nasce in una famiglia in cui si sono succedute dal tempo di Ivan il Terribile sette generazioni di preti, la sua vita è segnata da varie esperienze a volte contraddittorie «giovane seminarista, poi marxista intellettuale di spicco attorno al 1890, abbandona il “socialismo scientifico” prima per il “marxismo legale” e poi per una sorta di radicalismo politico cristiano nei giorni del tramonto dell'impero russo, seguendo un percorso che lo avrebbe portato ad essere all'avanguardia della reazione *dell'intelligencijsa* al marxismo, e del ritorno alla Chiesa, percorso che si sarebbe concluso per lui con l'ordinazione sacerdotale nel giugno 1918».<sup>3</sup>

L'impegno politico, la ricerca in economia politica, l'attività giornalistica, lo resero così invisibile al governo che il 31 agosto 1922 Lenin decise di espellerlo dall'Unione Sovietica. Dopo un breve passaggio da Costantinopoli a Praga si recò a Parigi dove si stabilì definitivamente e divenne decano dell'*Institut Saint Serge*. Bulgakov è un teologo, come emerge da queste pagine, capace di ardita ed originale speculazione, ma non vive rinchiuso in una *turris eburnea*, al contrario è uomo di relazione, di comunione. Vive intensamente, non concedendosi comodità. Lavora seriamente e intensamente, non affidando niente al caso; tuttavia l'originalità della sua teologia lo esporrà all'accusa di modernismo.<sup>4</sup> Bulgakov è il teologo della diaspora russa che più di tutti ha saputo coniugare in modo originale il deposito della fede ortodossa con la creatività del pensiero russo.<sup>5</sup>

*progresso, Saggi 1897-1913*, Marietti, Genova 1984; G. Piovesana, *Storia del pensiero filosofico russo*, edizioni paoline, Milano 1992, 356- 368.

<sup>2</sup> Per quanto riguarda il termine “età d'argento” si veda: L. Rozzano, *L'estasi del bello nella sofiologia di S. N. Bulgakov*, Città Nuova, Roma 2006, 19.

<sup>3</sup> M. Campatelli, *Introduzione*, in S. Bulgakov, *Lo spirituale nella cultura*, Lipa, Roma 2006, 10.

<sup>4</sup> «On ne comprend vraiment pas comme il peut mener tout cela de front, car les conférences, les prédications et les réunions internationales, toute cette activité exige un gros travail de préparation. Le Père Serge n'improvise jamais. [...] Le conservatisme soupçonneux des émigrés, craignant toute nouveauté, ne pouvait accepter sa pensée audacieuse et créatrice, et voici qu'on l'accuse d'être un novateur, un moderniste, un hérétique. Le Père Serge attend lui-même une critique théologique de ses idées, mais en son lieu il rencontre des accusations d'hétérodoxie et des censures canonique, ou des objections tellement primaires qu'elles ne méritent pas de réponse. L'épiscopat de la métropole d'Europe occidentale à laquelle appartient le Père Serge par bonheur ne cède pas à ces provocations calomniatrices et, trouvant en lui non seulement un penseur mais aussi un juste, il le défend de son autorité canonique et lui donne la possibilité jusqu'à fin de poursuivre son travail». L. Zander, *Le Père Serge Bulgakov*, in «Irenikon» 2 (1946) 183.

<sup>5</sup> «Bulgakov [...] ha tenacemente protestato non solo la sua fedeltà alla tradizione ortodossa, ma il costante impegno a sviluppare teologicamente la peculiarità del pensiero russo. E, forse, è proprio dalla confluenza di queste due fondamentali dimensioni del suo pensiero che si staglia la specifica fisionomia teologica di Bulgakov: inserito nel tronco della tradizione orientale, patristica e poi bizantina, e impegnato a innestare su di essa i fermenti e le intuizioni spirituali e di pensiero della grande

## Kenosi. L'onnipotenza di Dio nell'atto kenotico

La kenosi del Logos nell'epifania della parola si palesa inopinatamente nel mendicare all'uscio dell'ascolto.<sup>6</sup> Condizionare l'efficacia della propria azione all'accettazione, «ἐάν», della controparte creaturale, questo umiliarsi, lungi dall'attestare senza possibile eccezione di mendacità la debolezza di Dio, declina, invero, pur senza mai delimitarli, i tratti della Sua onnipotenza.<sup>7</sup> Il mistero, mai irriducibilmente risolvibile in cognizione esaustiva, origina nella contemplazione uditiva la fede: «*fides ex auditu*» (Rm 10, 17).<sup>8</sup>

È il mistero dell'avvento divino, che guida e accompagna il cammino esodale dell'uomo. Cristo bussa alla “porta della percezione” e si destina all'angusta capacità della sua accoglienza; questo incontro pone in “stato epicletico” gli stessi mezzi,<sup>9</sup> che fungono da intermediari tra i termini della relazione e ne vengono trasfigurati,<sup>10</sup> sicché la parola come “segno concettuale” che inerisce al Logos diviene capace di “negare” il limite del finito.

Spazio e tempo sono ultimamente l'esito dell'atto d'amore creativo, per cui il Dio vivente si “contrae” in se stesso perché il cosmo esista. Sicché il creato, nella sua evidenza, dà “forma” alla kenosi della Trinità divina. La pienezza di Dio non si risolve in un possesso geloso di se stessa.<sup>11</sup> Mentre

rinascita russa del secolo scorso». P. Coda, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998, 9.

<sup>6</sup> «ἰδοὺ ἔστηκα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούω· ἐάν τις ἀκούσῃ τῆς φωνῆς μου καὶ ἀνοίξῃ τὴν θύραν, καὶ εἰσελεύσομαι πρὸς αὐτὸν καὶ δεῖνῶς μετ' αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ' ἐμοῦ». *Ap* 3, 20.

<sup>7</sup> «οὕτως ἔσται τὸ ῥῆμά μου ὃ ἐάν ἐξέλθῃ ἐκ τοῦ στόματός μου οὐ μὴ ἀποστραφῇ ἕως ἄν συντελεσθῇ ὅσα ἠθέλησα καὶ εὐδοῶσω τὰς ὁδοὺς σου καὶ τὰ ἐντάλματά μου». *Is* 55, 11.

<sup>8</sup> «L'ascolto è un tema decisivo nella nostra cultura che è stata definita “del non ascolto”. Ha un significato fondamentale nella riflessione sulla fede: la *fides inaudita* esige la *fides ex auditu* e rimanda all'approfondimento dell'*auditus fidei*. Fede significa “vivere la parola”, metterla in pratica, prolungando il moto di rinnovamento esistenziale che fiorisce alla sequela di Gesù come fiducia e ascolto. Quali sono le conseguenze antropologiche dell'ascolto? Gemma Corradi Fiumana scrive: “La filosofia impegna tutta la nostra mente; l'ascolto tutta la nostra totalità”. G. Cicchese, *Una fede «umana»*, in P. Coda – C. Hennecke (edd.), *La Fede. Evento e promessa*, Città Nuova, Roma 2000, 96.

<sup>9</sup> P. Sequeri, *L'estro di Dio. Saggi di estetica*, Glossa, Milano 2000, 13: «La nuova terra disegnatà dall'Apocalisse è un luogo nel quale i sensi non “servono” più: perché in essi il desiderio è libero dal bisogno di “asservire” il mondo. E le cose sono interamente restituite al loro carattere di “dono”».

<sup>10</sup> *Ib.*, 7: «I sensi spirituali, necessari per apprezzare l'anticipazione che in tal modo si annuncia e si offre all'esperienza, non sono un'alternativa ai sensi materiali. Sono invece, l'affinamento spirituale di questi sensi medesimi».

<sup>11</sup> «[...] 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 vita intratrinitaria dell'amore; si dà quindi una kenosi fondamentale, presente già nella creazione in quanto tale, perché Dio fin dall'eternità assume la responsabilità della sua riuscita (tenendo conto anche della libertà dell'uomo) e nella previsione del peccato ‘include nel conto’ anche la croce (come fondamento della creazione): «La croce di Cristo è iscritta nella creazione del mondo fin dalle sue origini» ed, infine, nel mondo concreto del peccato, «la sua passione redentrice comincia già con la sua incarnazione», e giacché la volontà della kenosi redentrice è l'inscindibile volontà trinitaria, il Padre e lo Spirito santo sono, secondo Bulgakov, impegnati in maniera estremamente seria nella kenosi: il Padre come colui che invia e abbandona, lo Spirito come colui che unisce, ma ancora attraverso la separazione e l'assenza.

la *sofiologia* di Bulgakov solo di recente è stata rivalutata,<sup>12</sup> la riflessione bulgakoviana sulla kenosi ha fecondato molto la teologia occidentale, tanto che Ciola nel suo trattato di trinitaria può affermare:

La kenosis del Figlio di Dio rappresenta dunque la via regale per cogliere il mistero dell'altruismo delle persone della Trinità quali pure relazioni di amore intradivino. L'influsso della teologia orientale, soprattutto russa, sono evidenti in Balthasar, come egli stesso ammette, e tornano di grande utilità per una comprensione non solo ecumenica, ma anche più completa dal punto di vista sistematico.<sup>13</sup>

La dinamica kenotica traduce in esito paradossale l'azione divina, per cui Dio perdurando nella pienezza del proprio essere, non soltanto vive accompagnando con la sua presenza la sua creazione, ma nel suo autoritrarsi fa spazio al cosmo. Il pensiero di Bulgakov, in questo punto, echeggia chiaramente della teoria dello *zimzum*,<sup>14</sup> che scorge nella creazione una sorta di «contrazione» di Dio. Piero Coda con estremo acume osserva: «È evidente, d'altra parte, che l'atto creativo stesso - opera della divina Tri-Unità - non può essere compreso anch'esso in termini di *kenosi*: Dio che «fa spazio» e poi «si adatta» (la *synkátasis* dei Padri) al cammino della creazione».<sup>15</sup>

Il creatore, di propria volontà, limita se stesso, per dare spazio e tempo alla propria creatura. Insieme a Galván possiamo affermare che «la compiutezza della rivelazione di Cristo si dà nell'evento pasquale, ed è proprio la croce che diventando rivelazione dell'eterna paternità di Dio per mezzo

Tutto ciò vale per la 'Trinità economica' che, secondo Bulgakov, dovrebbe essere distinta da quella 'immanente'; si nota però come (nell'assunzione della prospettiva schelligiana ed hegeliana) la Trinità economica è già ogni volta 'co-assunta' in quella immanente, in modo tale tuttavia che il processo della creazione del mondo e dell'impegno nel mondo rimane per Dio una sua liberissima decisione». H.U. Balthasar, *Teologia dei tre giorni*, Queriniana, Brescia 1971, 45-46.

<sup>12</sup> Si confrontino: N. Bosco, *Vladimir Solov'ëv e Sergej N. Bulgakov. Due sofiologie*, in «Filosofia e Teologia» 6 (1992) 199-215; P. Coda, *Lo Spirito Santo come «in-mezzo-persona» che compie l'unità nella teologia di S. Bulgakov*, in «Nuova Umanità» 9 (1987) 23-46; P. Coda, *Per una rivisitazione teologica della sofiologia di S. Bulgakov*, in «Filosofia e Teologia», 6 (1992) 216-235; P. Coda, *Cristologia della kenosi e della gloria. La sintesi "sofiologica" di S. Bulgakov. Introduzione all'edizione italiana*, in S.N. Bulgakov, *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato*, Città Nuova, Roma 1990, 11-35; C. Lialine, *Le débat sophiologique*, in «Irénikon» 13 (1936) 168-205; K. Naumov, *Bibliographie des oeuvres de Sergej Bulgakov*, Institut d'études slaves, Paris 1984; A. Ramonas, *L'attesa del Regno: eschaton e apocalisse in Sergej Bulgakov*, P.U.L. - Mursia, Roma 2001.

<sup>13</sup> N. Ciola, *Teologia Trinitaria. Storia-Metodo-Prospettive*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1996, 171.

<sup>14</sup> Cf. G. Scholem, *Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes*, Eranos 1956; E. Brunner, *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung*, Dogmatik, II Zurich 1950.

<sup>15</sup> S. Bulgakov, *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato*, Città Nuova, Roma 1990, 32.

della volontaria morte sacrificale del Figlio in essa, manifesta anche “la sua fedeltà e l’amore che è lui stesso”». <sup>16</sup>

La creatura, da parte sua, coglie nel tempo l’eterna presenza di Dio, che declina nel paradigma della *καταγωγή, ἀναγωγή και εισαγωγή* la reggenza universale del cosmo: il suo essere Παντοκράτωρ. La creazione non avviene nel tempo, ma riguarda primariamente il tempo, proprio in quanto è precipuamente creazione del tempo. La kenosi dello Spirito, l’accoglienza da parte della Pienezza e dell’Eternità, dell’incompiuto e del divenire, è incomprendibile alla creatura, le cui strutture sensoriali vincolano allo spazio e al tempo. La stessa evoluzione è vista da Bulgakov come ascesi del cosmo, ascesi che deve portare il cosmo a contenere nella misura del creato, l’immensità della Pienezza; in questi termini si esprime il nostro autore:

Questa kenosis dello Spirito, quest’accettazione dell’incompiuto da parte della Pienezza, del divenire da parte dell’Eternità, è assolutamente inaccessibile alla creatura, che conosce soltanto la non-pienezza e che si mette unicamente dal punto di vista del divenire. Ma è appunto questa *kenosis* che costituisce la base della partecipazione dello Spirito Santo nella creazione, che lo definisce come creatore. L’immensità della Pienezza è racchiusa in una misura propria all’incompletezza e ineluttabile per la creazione che la riceve con la sua «evoluzione» e la sua crescita; si rinchiude *nella misura del creato*. <sup>17</sup>

Lo Spirito, lungi dal prendere le distanze dalla materia, la compenetra con la sua *grazia* che irrompe nel creato, come epiclesi invisibile. La kenosi dello Spirito Santo nella creazione supera la condizione di impossibilità ricettiva della materia rispetto allo spirituale. La teologia di Bulgakov non detta distinguo tra spirito e materia. L’azione dello Spirito Santo coinvolge la materia, non a caso i sacramenti consacrano la materia.

Nella kenosi divina, la creazione accoglie in stato epicletico la conferma della propria reale identità. <sup>18</sup> La realtà del cosmo risiede nella potenza

<sup>16</sup> J.M. Galván, *Il problema teologico degli attributi divini: considerazioni metodologiche*, in «Annales theologici» 8 (1994) 299: «La compiutezza della rivelazione di Cristo si dà, quindi, nell’evento pasquale. È la pienezza del tempo, a cui corrisponde una particolare pienezza dell’autocomunicazione di Dio. Così la croce, diventando rivelazione dell’eterna paternità di Dio per mezzo della volontaria morte sacrificale del Figlio in essa, manifesta anche «la sua fedeltà e l’amore che è Lui stesso». In parole di W. Kasper, «la croce rappresenta la massima esteriorizzazione possibile ad un Dio che si dona nel suo amore; essa è *id quo maius cogitari nequit*, l’autodefinizione inesauribile di Dio stesso»; e il discorso sugli attributi non può non tenerne conto».

<sup>17</sup> S. Bulgakov, *Il Paraclito*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1987, 400.

<sup>18</sup> «[...] secondo Bulgakov, nell’opera della creazione v’è una kenosi fondamentale, che in certo modo viene prima di quella delle tre persone a livello economico e investe la Trinità santa nella sua ineffabile unità. Infatti, si può parlare di una «kenosi di Dio-Trinità nella creazione» che «significa l’auto-menomazione di Dio nel suo assoluto. Dio che è assoluto, che non si riferisce a nulla all’infuori di Se stesso, diventa assoluto-relativo». P. Coda - A. Clemenzia, *Il terzo persona. Per una teologia dello Spirito Santo*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2020, 264.

di Dio che la pone alla sua presenza. Bulgakov comprende bene che la propria posizione, detta discontinuità rispetto la riflessione teologica coeva e proprio per questo afferma: «Si ritiene comunemente che soltanto lo spirito può ricevere lo spirituale; invece in questo caso le cose e la materia s'imbevono, come la terra si imbeve d'umidità, della grazia dello Spirito Santo, discesa invisibilmente. Questa ricettività della materia allo Spirito ha per condizione la condiscendenza, la *kenosis* dello Spirito Santo nella creazione».<sup>19</sup>

La condizione regale di Cristo non è esercitata nella *maiestatis potestas*, ma nella "forma del servo" (μορφήν δούλου).<sup>20</sup> Egli si fa solidale con la sua umanità, benché permanga nella sua gloria celeste. Bulgakov parla della regalità di Cristo, ma questa sua signoria si esercita nella condizione di kenosi. Il nostro autore pone la kenosi del Figlio<sup>21</sup> e dello Spirito come prodromiche ad un unico compimento: la venuta del regno di Dio, proprio per questo può affermare: «Perciò anche Cristo è re, ma non regna; al contrario, «nella condizione di schiavo» compatisce con la sua umanità, benché dimori nella sua gloria celeste. In tal modo, le *varie* forme di *kenosis* del Figlio e dello Spirito Santo s'intrecciano e si fondono in un unico compimento: la venuta del regno di Dio (il quale si «è avvicinato» dall'incarnazione in poi)».<sup>22</sup>

Piero Coda sottolinea nella sua introduzione alla traduzione italiana de *L'Agnello di Dio* (Агнец Божий):

La kenosi (Fil 2) del Cristo, che s'estende e si «realizza» sino alla sua pienezza nell'evento della croce e dell'abbandono (Mc 15, 34; Mt 27, 46), diventa - nella proposta di Bulgakov, che porta a maturazione rilevanti spunti già presenti nella precedente tradizione russa- l'icona non solo della misteriosa Teantropia del Cristo, ma -per essa- l'icona dell'Evento stesso della vita dell'Amore intra-trinitario che si rivela, autocomunicandosi, nella creazione e nella storia. [...] Bulgakov percepisce che, se l'orizzonte dell'Incarnazione e della Pasqua del Cristo rivela il volto inedito e abissale dell'Amore trinitario, occorre ancora, proprio nella luce di questo volto, cercare di penetrare il mistero della creazione e

<sup>19</sup> S. Bulgakov, *Il Paraclito*, 402.

<sup>20</sup> Fil 2, 7.

<sup>21</sup> F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, 1858, 159: «Der Apostel sagt: ἐαυτὸν ἐκένωσε, er hat sich selbst entäußert- entleert unstreitig doch von etwas, das in ihm selbst war. Wenn er aber bloß mit einem Menschen sich verbindet, so hat er sich ja nichts entäußert, nichts entledigt. Ist die Menschwerdung eine Entäußerung, so muß die Menschheit oder menschliche Natur Christi eben das reine Resultat dieser Selbstentäußerung sein, dieses Actus, in welchem er sich- nicht der Gottheit- diese macht er vielmehr eben dadurch wieder sichtbar-, aber der μορφή Θεοῦ entäußert. Der Mensch Christus ist nicht bloß darum, sondern auch bloß dadurch entstanden, dass der, welcher ἐν μορφή Θεοῦ war, sich dieser entäußern wollte».

<sup>22</sup> S. Bulgakov, *Il Paraclito*, 486.

quello, strettamente ad esso connesso, del significato del cosmo e dell'esistenza e della vocazione dell'uomo.<sup>23</sup>

L'atto d'amore divino che si espande al di là della propria vita divina, nella creazione del cosmo, è una kenosi. Dio, nella creazione pone accanto al proprio essere assoluto l'essere relativo col quale entra in relazione. L'amore divino s'immola nell'onnipotenza creativa del "fiat" protologico. Lo stesso Assoluto diventa Assoluto-relativo; ecco in che termini Bulgakov parla della kenosi di Dio nella creazione:

La creazione del cielo e della terra, come atto d'amore divino che si espande al di là della propria vita divina, nel mondo, per la divinità stessa è un volontario sminuirsi, è, metafisicamente, una kenosi: Dio pone, accanto al proprio assoluto essere, l'essere relativo, col quale Egli stesso entra in relazione, essendo per esso Dio e Creatore. Il «fiat» creatore, che è l'imperativo della divina onnipotenza, esprime nel medesimo tempo anche l'immolazione dell'amore divino, dell'amore di Dio per il mondo, dell'Assoluto per il relativo, in virtù del quale lo stesso Assoluto diventa Assoluto-relativo.<sup>24</sup>

## La kenosi: azione trinitaria

La kenosi dell'atto creativo riguarda tutta la Trinità.<sup>25</sup> La kenosi del Padre consiste in questo uscire fuori da sé. La sua natura divina ipostatizza la sua relazione con il mondo creandolo. Per il Padre, il Figlio è il contenuto della creazione e la sua uscita dal seno del Padre, il suo farsi carne e venire ad abitare presso noi<sup>26</sup> è la particolare kenosi del Figlio, il suo svuotamento nella creazione del mondo. L'Agnello di Dio è dall'eternità immolato nella creazione del mondo, «egli, pur essendo nella condizione di Dio, non ritenne un privilegio l'essere come Dio, ma svuotò se stesso assumendo una condizione di servo, diventando simile agli uomini»<sup>27</sup> e «tutto è stato fatto

<sup>23</sup> P. Coda, *Introduzione*, in S. Bulgakov, *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato*, Città Nuova, Roma 1990, 13.

<sup>24</sup> S. Bulgakov, *L'Agnello di Dio*, 183.

<sup>25</sup> Cf. B. Schultze, *La nuova soteriologia russa*, in «Orientalia Christiana Periodica» 12 (1946) 173: «Secondo lui [intende Bulgakov N.d.R.], il sacrificio della croce presuppone l'eterno sacrificio e l'esinanizzazione delle tre persone divine insieme col sacrificio della creazione e dell'incarnazione; il dogma della redenzione si dovrebbe capire trinitariamente. È opportuno notare che Bulgakov vede un atto di sacrificio, di rinuncio a se stesso già nella vita trinitaria, specie nella generazione del Figlio da parte del padre; lo vede pure nell'atto della creazione, poiché Iddio rinuncia a rimanere solo, e lo vede nell'incarnazione, cioè nell'umiliazione del Figlio di Dio».

<sup>26</sup> «Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν» Gv 1, 14.

<sup>27</sup> «ἀλλὰ ἐαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος; καὶ σχήματι εἰσέβηθαι ὡς ἄνθρωπος». Fil 2, 6-7.

per mezzo di lui»,<sup>28</sup> proprio per questo ipostatizza la sua relazione con il mondo come demiurgo nella divinità.

La kenosi di Cristo fa sì che l'ipostasi non si risolva nella natura divina in un'ermetica autorelazione esclusiva. Lo Spirito Santo conosce anch'egli la sua kenosi,<sup>29</sup> egli come amore del Padre verso il Figlio, nella creazione esce verso il divenire. L'esercizio della sua azione epicletica è sospeso tra il già e il non ancora. Lo Spirito Santo ipostatizza la sua relazione nel tempo uscendo come amore del Padre verso il Figlio nella creazione.

La Terza persona conferma il rapporto d'amore tra le altre due persone, ella è allo stesso tempo soggetto personale e luogo d'incontro del Padre e del Figlio. Solo nella triplice personalità di Dio la realtà della creazione distinta, ma giammai separata dal creatore trova posto; riferendo la kenosi a tutta la Trinità Bulgakov afferma ne *L'Agnello di Dio* (Агнец Божий):

La kenosi del Padre nella creazione consiste in codesto uscire da sé ove Egli diventa Dio per il mondo, entra in rapporto con esso facendosi Assoluto-relativo. [...] Per il Padre, il Figlio è il contenuto della creazione, tutte le sue forme e i suoi aspetti [...] questa uscita del Verbo dal seno del Padre, il suo introdursi nel mondo, è già la particolare kenosi del Figlio, la sua eterna exinanitio o umiliazione nella creazione del mondo. Il Figlio, l'Agnello di Dio, è già eternamente immolato nella creazione del mondo, come ipostasi espressamente cosmica, demiurgo nella Divinità. [...] Anche lo Spirito Santo però ha nella creazione la sua kenosi. Riposando interamente sul Figlio, come amore ipostatico del Padre e del Figlio nell'eternità, ora Egli esce verso il di fuori, come amore del Padre verso il Figlio nella creazione, e così lo stesso Spirito Santo esce verso il divenire.<sup>30</sup>

L'eros creativo nella sua kenosi, divino-oblativa, statuisce il tempo anche per Iddio e rende Dio stesso vivente nel frammento spazio-temporale, ecco in che termini il Nostro parla dell'Amore divino nella creazione: «Uscendo da sé, nella creazione del mondo, l'Amore divino nella sua ke-

<sup>28</sup> «πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο». Gv 1, 3.

<sup>29</sup> Cf. N. Bosco, *L'Europa e il suo oriente. La spiritualità del cristianesimo orientale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1993, 81: «Ma come il Verbo, anche lo Spirito perviene alla gloria passando attraverso la kenosi e la croce. La sua kenosi è l'ambiguità, l'ombra che la finitezza, e più la corruzione causata dal peccato hanno introdotto nella creazione: la molteplicità, la dispersione, la dismisura, l'incessante fluire, il disordine che «oscurano il volto della Sapienza creata» nel cosmo, così come oscurano nell'uomo l'immagine divina. Nessuno più dello Spirito può dire con verità «io sono crocefisso al mondo, e il mondo a me». All'intuizione oscura e pericolosa ma potente della crocifissione cosmica dello Spirito le dottrine sofianiche, che caratterizzano in modo così originale il pensiero russo contemporaneo d'ispirazione cristiana, devono tutto il loro fascino e la loro pregnanza, ancora in gran parte intatta e inesplorata. Ma non solo il cosmo, anche l'umanità anche la chiesa, anche la persona di ciascuno di noi sono la croce sulla quale lo Spirito ha inchiodato la sua libertà sovrana per risanare la nostra libertà ferita».

<sup>30</sup> S. Bulgakov, *L'Agnello di Dio*, 184-185.

nosi stabilisce il tempo anche per Iddio, e rende Dio stesso vivente anche nel tempo».<sup>31</sup> Dio esercita pienamente la propria onnipotenza, facendo coesistere l'inconciliabile. Egli limita la pienezza della propria vita, permanendo nella sua divina immutabilità. Nella kenosi della divinità, due verità convergono nel paradosso, Dio vive tri-ipostaticamente in un'unica natura, la "pienezza della vita" esercita la propria onnipotenza limitando volontariamente la propria beatitudine; Bulgakov spiega la kenosi trinitaria in questi termini:

Nella kenosi della Divinità coincidono necessariamente due aspetti della verità: da un lato Dio nella SS. Trinità sussiste nella tri-ipostatica reciproca relazione e vive in un'unica natura, e tale ontologica, sostanziale pienezza della Divinità non può cambiare né diminuire; d'altro lato la pienezza della vita, nella fruizione della sua insita beatitudine, può essere limitata: non da qualcosa di esterno, bensì da una speciale volontà di Dio. Si può dire che a Dio è possibile, permanendo nella sua divina immutabilità, cambiare e limitare per se stesso, di sua volontà, la pienezza della propria vita, rifiutandosi alla beatitudine in essa insita; «essendo ricco, farsi povero».<sup>32</sup>

La kenosi declina l'onnipotenza di Dio fino all'esito paradossale di porla in relazione con la libertà dell'uomo. La kenosi di Dio nella creazione conosce la distinzione di due punti focali: Dio lascia che nella creazione il mondo sia altro da lui, nello stesso tempo egli conosce la kenosi dell'abbassarsi all'insufficienza del mondo.

## Parusia. Compimento della creazione *nell'escaton* di Cristo

La kenosi di Dio nel cosmo e nel tempo presente è il gemito del creato il travaglio che precede la nascita<sup>33</sup>. «Sì, viene il Signore Gesù»<sup>34</sup>: questa preghiera carica d'amorevole attesa fa da *cantus firmus* a tutta la riflessione credente di Bulgakov. Il cristiano non è solo chi ha fede o spera nella

<sup>31</sup> *Ib.*, 189.

<sup>32</sup> *Ib.*, 284-285.

<sup>33</sup> Rm 8, 19-23 «ἢ γὰρ ἀποκαταδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἰῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται: τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ ἑκούσα ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, ἐφ' ἐλπίδι ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ. οἶδαμεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν· οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες ἡμεῖς καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν, υἰοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν».

<sup>34</sup> «Ναὶ ἔρχου, κύριε Ἰησοῦ». Ap 22, 20. Si noti che questo versetto è posto in esergo de *L'Agnello di Dio* (Агнец Божий).

parusia, molto di più il cristiano è colui che ama la parusia.<sup>35</sup> La parusia non va intesa come l'orizzonte della fede: mentre l'orizzonte è una linea ideale che si allontana tanto più ci si avvicina ad essa, la parusia porta a compimento, nella prossimità del qui ed ora del cosmo, la gloria dell'ottavo giorno. La parusia non colma l'abbandono di una distanza,<sup>36</sup> ma sigilla il compimento della creazione. «La parusia, in senso letterale, è la venuta del Signore nel mondo»<sup>37</sup>, la parusia è la ricapitolazione della *historia salutis* portata a compimento nell'escaton di Cristo.

Colui che abbraccia la grazia di Dio che si riversa nella sua vita, non è vocato da Dio a morire, come l'eroe classico per ciò (o colui) a cui crede, ma a vivere in pienezza per la sua fede.<sup>38</sup> La vita eterna non è al di là dell'oggi. Il tempo storico è visitato dall'eternità e da questa viene escatologizzato, al tempo stesso l'escaton si storicizza.<sup>39</sup> La parusia infrange il vincolo kenotico dello Spirito Santo e permette che al mondo si apra tutta la potenza della pentecoste che lo santifica, divinizza, glorifica. «Il regno di Dio si collega espressamente alla manifestazione della potenza dello Spirito Santo, manifestazione che conclude la rivelazione di tutta quanta la santa Trinità».<sup>40</sup>

Questa affermazione di Bulgakov sembra echeggiare la teologia della storia declinata da Gioacchino da Fiore nel *Liber Concordiae Novi ac Veteris Testamenti*. Lo Spirito Santo compie l'opera evangelizzatrice di Cristo donando al mondo la grazia della santificazione. La pentecoste attua nei suoi frutti l'incarnazione di Cristo.<sup>41</sup> L'evento dinamico della pentecoste pone come referente dell'azione dello Spirito Santo la Chiesa che è corpo di Cristo nel mondo, l'imparità di questa partnership limita kenoticamente l'azione dello Spirito Santo.

Questa kenosi termina con la parusia: al mondo diventa allora manifesta tutta la potenza della pentecoste ed esso viene divinizzato dalla forza dello Spirito Santo. A questo proposito non possiamo fare a meno che riportare l'osservazione di Bulgakov in proposito:

<sup>35</sup> «λοιπὸν ἀπόκειται μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, ὃν ἀποδώσει μοι ὁ κύριος ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, ὁ δίκαιος κριτῆς, οὐ μόνον δὲ ἐμοὶ ἀλλὰ καὶ πᾶσιν τοῖς ἡγαπηκόσι τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ». 2 Tm 4, 8.

<sup>36</sup> «Οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς, ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς». Gv 14, 18.

<sup>37</sup> S. Bulgakov, *La sposa dell'Agnello. La creazione, l'uomo, la chiesa e la storia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1991, 563.

<sup>38</sup> Gv 10, 10: «ἐγὼ ἦλθον ἵνα ζωὴν ἔχωσιν καὶ περισσὸν ἔχωσιν».

<sup>39</sup> Cf. B. Forte, *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo - Milano 1991, 305-306: «la Trinità, origine e santa dimora del mondo, ne sarà anche la patria, nella quale e rispetto alla quale si compirà il destino eterno di ogni creatura».

<sup>40</sup> *La Sposa dell'Agnello*, 588.

<sup>41</sup> Cf. L. Zak, *Kenosi di Cristo e mistero della Chiesa nella sofologia di S.N. Bulgakov*, in «La sapienza della croce. Rivista di cultura e spiritualità della passione» 22/2-3 (2005) 117-136 (parte prima); 233-253 (parte seconda).

Lo Spirito Santo realizza la santificazione del mondo e compie l'opera del Cristo, su cui egli riposa. La pentecoste è, sotto questo aspetto, l'incarnazione di Dio che continua ad attuarsi nei suoi frutti. Essa ha luogo nella chiesa e attraverso la chiesa che è il corpo del Cristo nel mondo e il tempio dello Spirito santo resta kenoticamente limitata. Ma questa kenosis dello Spirito Santo resta kenoticamente limitata. Ma questa kenosis dello Spirito Santo ha termine con la Parusia: al mondo diventa allora manifesta tutta la potenza della pentecoste, ed esso viene santificato, divinizzato e glorificato dalla forza dello Spirito Santo, ed è proprio in virtù di questa azione della pentecoste che la parusia sopraggiunge.<sup>42</sup>

### Cessazione della kenosi ed epifania della regalità di Cristo

La parusia schiude le porte regali del ritorno di Gesù Cristo sulla terra, con essa si epifanizza nel cosmo e nel tempo la gloria del Signore e nel contempo cessa definitivamente la sua kenosi. L'umiltà che accompagnò la prima venuta di Gesù Cristo cede il passo all'irrompere di Dio nella sua gloria.<sup>43</sup> La parusia non segna alcuna soluzione di discontinuità con l'azione storica di Cristo, al contrario, rappresenta il compimento della sua missione, è l'esito soteriologico della kenosi. Nell'avvento glorioso di Dio nella parusia si compie definitivamente anche la sofianizzazione del mondo.

In tutta la *grande trilogia*, la parusia del Salvatore non è connotata mai da aspetti apocalittici, non si delinea mai una lotta tra Cristo e le potenze del male, ma si attesta l'epifania della regalità definitiva di Cristo nel cosmo. La fine del secolo non è da considerarsi un evento caotico che sfugge all'onnipotenza divina. La consumazione dell'eone presente fa parte a pieno titolo del contesto escatologico; anzi questa consumazione apre le porte regali alla «parusia» del Signore nella gloria. Bulgakov inizia la sua riflessione sulla parusia proponendosi di sciogliere un interrogativo: «che cos'è la parusia?»; leggiamo il modo in cui egli stesso esprime i termini della questione:

La fine del secolo avviene non in modo isolato, come un avvenimento separato e a sé stante, ma all'interno di tutto un contesto escatologico. Su questo sfondo, evento centrale è la parusia (παρουσία), la seconda venuta del signore nostro Gesù Cristo, promessa dalla parola di Dio e dogmaticamente proclamata nel simbolo della fede: «E di nuovo verrà nella gloria...». Che cosa è dunque questa parusia? Che cosa significa?<sup>44</sup>

<sup>42</sup> S. Bulgakov, *La Sposa dell'Agnello*, 587.

<sup>43</sup> Mt 16, 27: «μέλλει γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς».

<sup>44</sup> S. Bulgakov, *La Sposa dell'Agnello*, 563.

La *dinamis* della parusia è strettamente correlata alla *dinamis* dell'ascensione, per essere più precisi fa parte dell'unico evento escatologico. L'allontanamento di Cristo da questo mondo non è abbandono definitivo del mondo;<sup>45</sup> la lontananza di Cristo non è separazione.<sup>46</sup> L'incarnazione di Cristo non cessa con l'ascensione, al contrario Cristo nella sua divino-umanità è "assiso alla destra del Padre, e di là verrà a giudicare i vivi e i morti".<sup>47</sup> La parusia è evento storico definitivo del *mysterium salutis* e la sua forza è direttamente connessa alla forza dell'ascensione; ecco come Bulgakov delinea questo rapporto:

Al fine di misurare, per così dire, la forza della parusia, quale ritorno del Signore nel mondo, bisogna determinare più accuratamente la forza dell'ascensione, quale suo allontanamento da questo mondo. Anzitutto, è necessario eliminare il pensiero su di un suo abbandono definitivo del mondo, con l'interruzione di ogni legame con esso, cioè con una disincarnazione, a causa della quale la "discesa dal cielo" con l'assunzione della carne umana è risultato un episodio soltanto temporaneo e anzi di breve durata nella vita del mondo, episodio che ha avuto termine con l'ascensione. È ovvio come un tale pensiero costituisca un'empia assurdità dogmatica, che contraddice l'esplicita promessa del Signore: "Non vi lascerò orfani, ritornerò da voi. Ancora un poco e il mondo non mi vedrà più; voi invece mi vedrete, perché io vivo e voi vivrete" (Gv 14, 18-19); "Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo" (Mt 28, 20). Il Signore nella propria incarnazione "Ha congiunto le cose della terra a quelle del cielo" per l'eternità.<sup>48</sup>

Cristo permane sacramentalmente al mondo nella sua carne, mentre la sua vita resta nascosta nei cieli. La divina eucaristia è il perpetuo memoriale<sup>49</sup> che promana dall'oblatività del mistero dell'incarnazione. Proprio perché l'incarnazione è eterna anche la divina eucaristia permane in eterno. L'eucaristia non limita il compiersi futuro della parusia, ma lo invoca.<sup>50</sup> La tensione escatologica marca la Celebrazione eucaristica, questo rapporto è rimarcato dalla riflessione credente dei Padri.<sup>51</sup> Nell'eucaristia riceviamo in

<sup>45</sup> «ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν». Gv 8, 21.

<sup>46</sup> «ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος». Mt 28, 20.

<sup>47</sup> Concilium constantinopolitanum I (381): «Καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρὸς, καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης, κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς», in C.O.D., 24.

<sup>48</sup> S. Bulgakov, *La Sposa dell'Agnello*, 566.

<sup>49</sup> Lc 22, 19: «ποιεῖτε εἰς τὴν ἔμην ἀνάμνησιν».

<sup>50</sup> «ὅσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτῆριον πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε, ἄχρι οὗ ἔλθῃ». 1 Cor 11, 26.

<sup>51</sup> Ignazio d'Antiochia, pone in relazione in questi termini l'eucaristia alla vita eterna: «κατὰ σάρκα» ἐκ γένους «Δαυίδ», τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ Θεοῦ, εἰς τὸ ὑπακούειν ἡμᾶς τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ἀπερισπάστῳ διανοίᾳ, ἓνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός», *Lettera agli Efesini*, 20 in Ignace d'Antioche, *Lettres. Martyre de Po-*

pegno la promessa della risurrezione futura.<sup>52</sup> Cristo permane accessibile al mondo nella sua carne, ma solo sacramentalmente, tramite l'eucaristia che è dono e frutto dell'incarnazione; Bulgakov è attento a sottolineare che questa permanenza di Cristo *sub specie eucharistica*, lungi dallo svuotare di senso l'ascensione, è invocazione del ritorno di Cristo; ecco i termini in cui si esprime il nostro autore:

Il Cristo diventa accessibile al mondo nella sua carne, nel suo corpo glorioso, ma solo sacramentalmente tramite la comunione, mentre la sua propria vita resta nascosta nei cieli. La divina eucaristia è il dono e il frutto dell'incarnazione che permane incrollabile in eterno, anche dopo l'ascensione. Tuttavia, l'eucaristia non annulla quest'ultima, nel senso che in essa il Cristo non ritorna sulla terra così come vi era durante i giorni del suo ministero terrestre, e come ciò è stato promesso dagli angeli sul monte dell'ascensione. Quantunque la presenza eucaristica di Cristo in terra abbia in sé un qualcosa della parusia, essa non solo non elimina il suo compiersi futuro, ma la invoca.<sup>53</sup>

La peculiarità della parusia è la manifestazione del Cristo nella gloria in contrapposizione alla sua prima venuta nel mondo, nell'umiltà. La parusia è la definitiva rivelazione del mistero trinitario nella storia. Il Padre che invia, il Figlio che viene, lo Spirito Santo che incontra il Figlio nel mondo. Ponendo la parusia come nuova rivelazione trinitaria Bulgakov può affermare: «La parusia va presentata nel pensiero teologico come una nuova rivelazione della santa Trinità nella creazione: il Padre, che invia; il Figlio, che viene; lo Spirito Santo, che è già stato mandato e che incontra il Figlio nel mondo. La caratteristica fondamentale della parusia è la manifestazione del Cristo nella gloria, in diretta contrapposizione alla sua prima venuta nel mondo, nell'umiltà».<sup>54</sup>

La dinamis epifanica di Cristo nella parusia ha portata cosmica, pur attuandosi nel *qui* ed *ora* dello spazio e del tempo, sconosce limiti spazio-temporali.<sup>55</sup> La parusia impone la realtà dell'esistenza di Dio, proprio in quanto è la sua irruzione definitiva nello spazio e nel tempo; tale manifestazione non conosce limiti di spazio o di tempo; ecco come Bulgakov spiega l'azione epifanica di Cristo nella parusia:

*lycarpe*, texte grec, introduction, traduction et notes de Camelot Pierre Thomas, Paris 1998, Sources Chrétiennes, n 10 bis, 76.

<sup>52</sup> «ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον, κἀγὼ ἀναστήσω αὐτὸν τῇ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ». Gv 6, 54.

<sup>53</sup> S. Bulgakov, *La Sposa dell'Agnello*, 569.

<sup>54</sup> *Ib.*, 573.

<sup>55</sup> Cf. B. Schultze, *La nuova soteriologia russa*, in «Orientalia Christiana Periodica» 12 (1946) 176: «Insomma, per la soteriologia russa moderna è importante connettere la redenzione coll'incarnazione, colla creazione, col mistero stesso della Santissima trinità, di connetterla anche colla risurrezione di Cristo [...] e di metterla nel centro di tutta la storia umana».

La manifestazione del Cristo alla parusia non conosce alcuna restrizione, essendo universale, onnipaziale o onnitemporale: lo vedranno tanto coloro che in lui gioiscono quanto coloro che lo temono, quelli che lo amano e quelli che lo odiano. In questa universalità è racchiusa una tale ineludibile evidenza, da essere analoga a quella dell'esistenza di Dio e di tutto il mondo spirituale nella condizione dell'oltretomba.<sup>56</sup>

La parusia non è una nuova venuta di Dio sul mondo. Lo Spirito Santo ha fatto irruzione nel mondo nella pentecoste e non abbandona il mondo, ma vive in modo latente nel mondo. La parusia è l'irruzione di Cristo in modo definitivo nella gloria. Questa epifania coinvolge tutta la Trinità, anche lo Spirito santo si manifesta nella gloria di Dio sul Cristo e sul mondo; proprio in forza di questo Bulgakov può affermare: «Se la parusia è la seconda venuta del Cristo nel mondo nella gloria, essa è altresì la nuova manifestazione dello Spirito Santo, della gloria di Dio sul Cristo e nel mondo. Essa non rappresenta una sua nuova venuta, in quanto lo Spirito Santo, venuto alla pentecoste, non abbandona il mondo, quantunque, sino al tempo stabilito, si sia in esso, per così dire, nascosto».<sup>57</sup>

Il Paraclito insieme al Figlio instaura il Regno di Dio nella storia. L'uomo nel suo esodo storico fonda la propria identità non nel passato, ma nel futuro. Lo Spirito Santo chiama l'uomo a configurarsi a Cristo dal futuro, invero egli trae la sua origine non dalla fondazione protologica, ma dall'esito escatologico. Nell'evento parusiaco la Sofia divina riveste di gloria la propria trasparenza e così si offre alla capacità dell'uomo. L'escatologia cristiana non riguarda ultimamente la condizione dell'essere dell'uomo al di là della morte, quanto il compimento del suo legame di comunione con Cristo.

Nynfa Bosco,<sup>58</sup> riflettendo sull'escatologia orientale afferma, che l'ortodossia si comporta come la sposa che festeggia la presenza dello sposo e, allo stesso tempo, ne invoca il ritorno. Bulgakov al centro della sua rifles-

<sup>56</sup> S. Bulgakov, *La Sposa dell'Agnello*, 574.

<sup>57</sup> *Ib.*, 582.

<sup>58</sup> Cf. N. Bosco, *L'Europa e il suo oriente. La spiritualità del cristianesimo orientale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1993, 34: «Il segno della presenza anticipata dell'éschaton: la gioia pasquale unita all'acuto desiderio di possedere in pienezza ciò di cui si ha per ora soltanto la promessa e la primizia e alla percezione della dimensione cosmica della salvezza, è così marcato nell'Ortodossia che, sulla traccia dei Padri, essa si definisce come «amore della Parusia». L'atmosfera spirituale nella quale si svolge la sua esperienza della fede individuale e comunitaria è invero una mescolanza, molto caratteristica e onnipresente, di gioia pasquale, di comunione universale e di attesa del ritorno del Signore. L'ortodossia si comporta come la sposa che festeggia la presenza dello sposo, e al tempo stesso come la sposa che invoca il suo ritorno; essa sa infatti e sperimenta che lo Sposo è risorto ed è sempre con lei, nascosto ma non del tutto, e non per tutti egualmente, nella sua struttura sacramentale; ma al tempo stesso patisce, mitigata e insieme fatta più acuta dalla speranza, l'attesa della sua presenza gloriosa e senza velo».

sione sulla parusia, in questi termini la pone in rapporto con la possibilità di rivelazione dell'immagine di Dio all'uomo: «La parusia in quanto manifestazione (venuta) delle due ipostasi rivelanti, il Figlio e lo Spirito Santo, è la Divinumanità perfetta, l'immagine di Dio, manifestata nell'uomo. Nella visione della gloria da parte di Ezechiele (Ez 1), l'immagine di un uomo è inclusa nella manifestazione della gloria cosmica».<sup>59</sup>

In *La Sposa dell'Agnello* la parusia non è lotta tra Cristo e Satana, ma è l'atto definitivo e universale dell'obbedienza del Figlio: è la rivelazione di Gesù Cristo al centro della parusia, è il compimento delle sue manifestazioni terrene dopo la Pasqua, è l'epifania della regalità di Cristo sul cosmo.<sup>60</sup>

## Conclusione

Sono due le prospettive ermeneutiche a partire dalle quali abbiamo approcciato la sintesi teologica bulgakoviana: la kenosi e la parusia. Come abbiamo visto il mistero trinitario nella riflessione bulgakoviana si pone nella sua dimensione kenotica come chiave ermeneutica del dirsi di Dio.<sup>61</sup> Porre in relazione kenosi e parusia significa per Bulgakov porre al centro stesso del mistero teantropico la croce di Cristo come voce del silenzio di Dio che ne palesa *sub contraria forma* la gloria della presenza divina. La kenosi di Cristo diventa, infatti, nella teologia di Bulgakov la cifra dell'agape trinitaria che si rivela nel limite kenotico del tempo e del cosmo. La Kenosi consegna l'onnipotenza di Dio all'umiltà della relazione con la libertà dell'uomo, centro ipostatico di tutto il cosmo; è infatti tutto il cosmo ad essere abbracciato dalla kenosi dello Spirito Santo e questa kenosi infrange

<sup>59</sup> S. Bulgakov, *La Sposa dell'Agnello*, 591.

<sup>60</sup> Cf. T. Špidlik, *La spiritualità russa*, Edizioni Studium, Roma 1981, 28: «Tutta l'originalità del misticismo russo - scrive N.A. Berdjaev - consiste nel cercare il regno di Dio, nell'aspettativa di una discesa sulla terra della Gerusalemme celeste, nella sete di una salvezza e di un benessere universale, in uno stato d'animo apocalittico». L'escatologismo della Chiesa russa è stato sottolineato spesso negli ultimi anni. Esso però può essere considerato sotto diversi aspetti. Nelle prediche al popolo, in specie nei periodi delle calamità, l'attesa della catastrofica distruzione del mondo e della seconda venuta di Cristo fu sempre un tema preferito per muovere i cuori a penitenza. L'escatologismo dei monaci è diverso. La *zoë*, vita eterna, ha le sue radici nella vita terrestre (*bios*) e i contemplativi cercano già adesso di pre gustare il suo splendore futuro, vedendo la realtà visibile nei raggi della «luce taborica». L'escatologismo tipico dei pensatori russi si potrebbe chiamare antropologico o cosmico».

<sup>61</sup> «La Trinità è «metodo» oltreché «contenuto» della ragione teologica. Solo trinitariamente è possibile conoscere quella Verità che è la Trinità, in cui è costituita anche la verità dell'esistenza umana e della sua comprensione. L'Alterità di Dio rispetto all'intelligenza creata è segno di quella Alterità (trinitaria) in Dio, all'interno della quale soltanto trova composizione (trinitaria) la relazione tra Dio e la creazione in Cristo». P. Coda, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998, 71.

la condizione d'impossibilità ricettiva della materia rispetto allo spirituale, gli stessi sacramenti ecclesiali sono la resa plastica di quanto detto.

La parusia è presentata nella *Grande Trilogia* come l'esito escatologico della kenosi del Figlio e dello Spirito; la parusia ultimamente sigilla il compimento della creazione squarciando il velo del tempo e del cosmo essa epifanizza nel compimento di cieli nuovi e terra nuovi la gloria di Dio.

Nella *Grande Trilogia*, la vocazione escatologica dell'uomo è la sua partecipazione alla vita divina non per natura, ma per grazia. Il fine ultimo della storia non è il "*progresso infinito*", prospettato dalla speculazione filosofica marxista, ma la divinizzazione. L'escaton del secolo futuro non irrompe perentoriamente nel presente come esito di una evoluzione naturale; è la seconda venuta di Cristo nella gloria a trasfigurare il tempo ed il cosmo divinizzandolo e sofanizzandolo<sup>62</sup> in una nuova creazione. La risurrezione universale è il sigillo definitivo della creazione ebdomadaria. È per mezzo dell'incarnazione del Figlio di Dio che l'uomo è ontologicamente divinizzato; il Logos, infatti, ha assunto la "carne" umana attraverso l'incarnazione e questa è partecipe della vittoria di Cristo sulla corruttibilità e sulla morte, degna quindi d'essere immortale e glorificata in Cristo. Se la morte di Cristo palesa il suo stato sacrificale, la resurrezione è prima di tutto vittoria sulla morte e nuova creazione. Solo nel regno celeste, il creato perverrà al suo compimento e alla sua trasfigurazione;<sup>63</sup> quando «Dio sarà tutto in tutti»<sup>64</sup> il regno invocato da Cristo stesso nella preghiera<sup>65</sup> e il Signore invocato nell'Apocalisse<sup>66</sup> si incontreranno per l'eternità. Solo allora la kenosi divina sarà disvelata al cosmo pienamente.

<sup>62</sup> Cf. T. Špidlík, *La spiritualité de l'orient chrétien. Manuel systematique*, in «Orientalia Christiana Analecta» 206 (1978) 126: «Selon la témoignage de P. Evdokimov, «la sophiologie, gloire de la Théologie orthodoxe actuelle, est seule à poser l'immense problème cosmique. Elle s'oppose à tout acosmisme agnostique, idéaliste, à tout matérialisme évolutionniste, et voit le cosmos liturgiquement. Le cosmisme inhérent à la liturgie interprète la création de Dieu. [...] C'est la beauté du monde que l'homme reconnaître dans la mesure de sa communion avec l'Esprit Saint».

<sup>63</sup> R. Žužek, *La Trasfiguración escatológica del mundo visible en la Teología Rusa. Estudio de la doctrina corriente entre 1836 y 1917*, in «Orientalia Christiana Analecta» 209 (1980) 45: «Entre el universo material y el hombre existe una *comunidad de destino*, en el estado actual y en el futuro. Por eso el mundo visible será renovado en modo análogo al cuerpo resucitado y glorioso de los justos. Tal renovación o trasfiguración será *física*, y afectará lo más íntimo de la materia. Será renovado *todo*. [...] La trasfiguración del mundo será la *consumación del acto creativo de Dios*, así como también de su *acto redentivo*. [...] El mundo renovado *formará parte del premio* de los justos resucitados, en cuanto que constituirá una maravillosa habitación para ellos».

<sup>64</sup> «ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν». 1 Cor 15, 28.

<sup>65</sup> «Ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου». Mt 6, 10.

<sup>66</sup> «ἔρχου, κύριε Ἰησοῦ». Ap 22, 20.