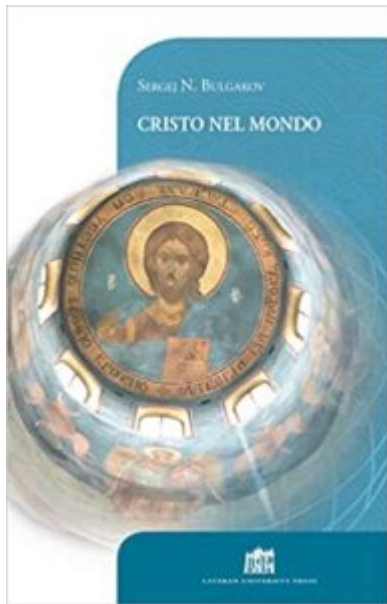


Cristo nel mondo. La teodicea kenotica di S.N. Bulgakov



di Dario Chiapetti · Esce per la prima volta tradotto in lingua occidentale il saggio *Cristo nel mondo* di Sergej N. Bulgakov (1871-1944) (prefazione di L. Žak, Lateran University Press, Città del Vaticano 2020, 113 pp., 15 euro). *Christos v mire*, composto nel 1940 e conservato all'Institut Saint Serge a Parigi, fu pubblicato solo nel 1994, nel giornale *Zvezda*, per poi apparire nuovamente nel 2003 nel giornale *Vestnik RCHD*.

Come fa notare Žak nella prefazione, si tratta di un testo risalente agli ultimi anni di vita del teologo russo, segnati dalla sofferenza fisica della malattia e dagli orrori della Seconda Guerra Mondiale, e successivo alle sue due grandi trilogie (*Il rovelto ardente*, *L'amico dello sposo*, *La scala di Giacobbe* e *L'Agnello di Dio*, *Il Paraclito*, *La Sposa dell'Agnello*). L'esperienza di sofferenza ha spinto Bulgakov a redigere una vera e propria *teodicea ortodossa* come non si trova in altre sue opere (p. 8), mentre, la maturazione teologica del pensatore russo ha reso tale saggio – come opportunamente rileva Žak – un approfondimento della sua riflessione (p. 6), che porta sul piano teologico (non sofologico) quanto approntato dallo Stesso qualche mese prima, sul piano esperienziale della sua malattia, in *Sofiologia della morte* (pp. 11-14).

Nella prima parte, intitolata *Cristo nell'uomo*, Bulgakov, anticipando e andando oltre la riflessione di Karl Rahner, spinge fino in fondo il discorso sulla teologia della creazione. A partire dall'assunto dell'origine divina

dell'uomo, giunge all'affermazione della sua costituzione divino-umana, e relazionale con tutta la creazione, fino all'affermazione – mediante la riflessione sui passi scritturistici della benedizione ad Abramo e delle genealogie di Gesù – della creazione come «pre-Incarnazione» (p. 33) e di Cristo che è «presente al mondo già prima della Sua discesa dal cielo e si rivela nell'uomo», quale Sua immagine, rendendo possibile parlare di «cristianesimo prima di Cristo» e «per, così dire, senza Cristo» (p. 39).

Nella seconda parte, intitolata *Cristo sulla terra*, Bulgakov affronta innanzitutto il *ministero profetico* di Cristo. Sulla base del racconto genesiaco della creazione di Adamo e in virtù dell'assunto secondo cui Adamo è immagine di Cristo e Cristo si rivela in Adamo, Bulgakov riconosce in quest'ultimo un ministero profetico, in termini di divino-umanità, anche dopo la caduta, e quindi in ogni uomo (pp. 49-50).

Segue la riflessione sul *ministero di sommo sacerdote* di Cristo. Esso è connesso al sacrificio eucaristico ed è fatto risalire alla *kenosi* del Figlio nella creazione e, ancor più, alla *kenosi* intratrinitaria. Il Figlio, «auto-rivelazione del Padre» e «contenuto della vita dello Spirito», «si svuota dell'essere per dare in esso spazio a questo *tutto*», che è la creazione (pp. 55-56), e con l'Incarnazione avviene «l'assunzione del ministero di sommo sacerdote», come divino-umanità (p. 58), rivelato già a livello veterotestamentario dalla manifestazione di Melchisedek.

Cristo è presente anche a livello sacramentale nell'*Eucaristia*. Essa tuttavia è compresa come «non una *manifestazione di Cristo*, ma il *mutamento del pane e del vino*» (p. 73), la sua «divino-umanità» (p. 74), distinzione che per Bulgakov è rilevante per ciò che segue.

Il teologo russo riprende così la sua originale riflessione sul *Sacro Graal*, già esposta dieci anni prima. Sulla base del Vangelo di Nicodemo e della pericope di Gv 19,34, Bulgakov

scrive: «il sangue e l'acqua di Cristo sgorgati dal costato rimangono nel mondo, in un certo senso separati dal suo corpo sepolto, risorto, asceso al cielo, che siede alla destra del Padre», sì che la natura umana di Cristo risulta «per così dire sdoppiata in celeste e terrena» (p. 82). Ciò significa che l'umiliazione di Cristo continua anche dopo l'Ascensione e che essa consiste nella condivisione della sofferenza umana. La teologia deve riconoscere non solo «la sofferenza redentrice per noi» ma anche «la sofferenza di Cristo con noi» (p. 89), giacché, si domanda il teologo russo: «la salvezza universale, data per tutti, compiutasi in Cristo, lascia forse ora il cielo indifferente e apatico alla sofferenza della terra?» (p. 86).



Pavel Florenskij e Sergej N. Bulgakov

Infine Bulgakov individua la presenza di *Cristo intronizzato*. A tal proposito egli teorizza «una duplice presenza di Cristo nel mondo: quella glorificata in cielo, che ci viene comunicata attraverso la sua misteriosa presa di dimora in noi nel mutamento eucaristico, e questa è la Sua nuova venuta, la discesa sulla terra per lo Spirito Santo; e la Sua presenza nel mondo naturale, la Sua co-umanità, nella storia, il cui misterioso fondamento, e in un certo senso il luogo della Sua

permanenza è costituito dal sangue e dall'acqua sgorgati dal costato del Salvatore, dal Sacro Graal» (p. 93).

L'intento di Bulgakov è chiaro: giustificare la presenza di Cristo in un mondo lacerato dal male. E la strada che intraprende è quella di distinguere nettamente, anche dopo l'Ascensione, e sulla base di alcuni dati scritturistici, tra il Cristo glorificato (Ap) e il Cristo umiliato (Mt 25; 2Cor 4,10) e di concentrare l'attenzione più sul secondo che sul primo, mettendo a punto una teologia fortemente kenotica.

Il tentativo di Bulgakov è pregevole dal punto di vista teologico, in quanto appronta una teodicea che sa comporre insieme teologia trinitaria, cristologia, teologia della creazione e dell'Eucaristia. Esso è anche lodevole dal punto di vista della testimonianza di vita cristiana e di teologo: è mirabile che un uomo all'esperienza di dolore risponda con uno sforzo di riflessione teologica e nella fattispecie di teodicea. Essa, d'altro canto, pone anche delle questioni.

In primo luogo, Bulgakov radica il kenotismo del suo discorso a livello intratrinitario, ma tale operazione è stata contestata da teologi come Ioannis Zizioulas che rilevano come, a livello patristico, vi sia una chiara distinzione tra *theologia* e *oikonomia* ed un'attribuzione della *kenosi* solo al Figlio e solo in quest'ultima.

In secondo luogo, egli sottolinea più la *compresenza*, che a volte si fa distinzione piuttosto marcata, del Cristo glorificato e del Cristo umiliato/co-sofferente, che come Dio concili «in sé la completezza immutabile dell'eternità e il divenire nel tempo» (p. 87). Sarebbe utile, a tal proposito, distinguere tra *Cristo-capo glorificato* e di *Cristo-corpo umiliato*, nella linea del paolino «do compimento a ciò che, dei patimenti di Cristo, manca nella mia carne» (Col 1,24)? Ciò che comunque sembra fruttuosa è una rimarcatura *maggiore*, come nella prospettiva giovannea, dell'*identificazione* del Crocifisso con l'Innalzato/Glorificato, e soprattutto del

rapporto "pericoretico", e aperto a un terzo, tra i due termini: l'abbassamento è glorificazione, in quanto consegna (pentecoste, realtà che sembra perlopiù mancare nel testo bulgakoviano) dell'esistenza kenotica/glorificata all'uomo. La glorificazione di Cristo viene così ad essere compresa in termini di abbassamento come co-sofferenza e di co-sofferenza come innalzamento di Sé e di colui con cui Questi soffre – l'uomo – allo stato glorificato, in quanto anch'esso reso co-sofferente con le altre membra sofferenti dell'unico Corpo a cui appartiene, con, infine, un innalzamento anche di queste. In tal senso, la speranza è data dalla co-sofferenza di Cristo in quanto consegna della Sua vita kenotico-glorificata che rende ontologicamente (e più o meno coscientemente) il sofferente co-sofferente con coloro con cui Egli soffre, e così partecipe dello stato glorificato del Suo Corpo Risorto-Trafitto insieme a costoro. E così l'ontologia trinitaria è completamente rovesciata sulla terra.