

O. DARIUSZ KOWALCZYK SJ ^{a,®}

 0000-0002-6469-2443

^a Pontificia Università Gregoriana, Facoltà di Teologia, Piazza della Pilotta, 4 00187 Roma RM, Lazio, IT

[®] Kowalczyk@UniGre.IT

ENRICHETTA CESARALE ^b

 0000-0001-8297-173X

^b Pontificia Università Gregoriana, Facoltà di Teologia, Piazza della Pilotta, 4 00187 Roma RM, Lazio, IT

„DIO È SPIRITO” (GV 4, 24)

Un saggio biblico-dogmatico in dialogo con Sergej Bulgakov

Parole chiavi: Dio, Spirito, Spirito Santo, Quarto Vangelo, Bulgakov.

Riassunto: L'articolo propone un'indagine sistematica sulla dichiarazione giovannea «Dio è spirito» (Gv 4, 24) attraverso un'analisi biblico-dogmatica che dialoga con la pneumatologia di Sergej Bulgakov. Il percorso investigativo si articola su tre assi principali. Innanzitutto, un'analisi biblica che ripercorre l'evoluzione semantica del concetto di spirito (ebraico *rûāḥ*, greco *pneûma*) dall'Antico Testamento al Nuovo, con particolare

REV. DARIUSZ KOWALCZYK SJ (1963–); 1994, presbitero della Compagnia di Gesù; 1993, laurea: teologia (PWT, Varsavia, PL); 1995, licenza: teologia dogmatica (PUG, Roma, IT); 1998, dottorato di ricerca: teologia (PUG, Roma, IT); 2013, professore straordinario (PUG, Roma, IT); 2024, professore ordinario (PUG, Roma, IT); Decano (2013–2019) della Facoltà di Teologia (PUG, Roma, IT); Presidente (2026) della missione del Collegium Maximum (PUG, Roma, IT); Interessi scientifici: teologia trinitaria.

ENRICHETTA CESARALE (1966–); 1987, baccalaureato: filosofia (PUG, Roma); 1990, baccalaureato: teologia (PUG, Roma); 1996, licenza: teologia biblica (PUG, Roma); 2010, laurea magistrale: filosofia della cultura (Università degli Studi Roma Tre); 2013, dottorato di ricerca: teologia biblica (PUG, Roma); Teologa e biblista, si occupa di san Paolo e dell'Apocalisse.

attenzione al Quarto Vangelo, dove emerge una rivelazione specializzata della Terza ipostasi divina. In secondo luogo, un approfondimento filosofico-dogmatico che esamina come il concetto di Dio come Spirito puro si sia costituito nel pensiero cristiano attraverso il confronto con la filosofia greca (Platone, Aristotele) e la sistematizzazione scolastica (Tommaso d'Aquino), fino alla proposta contemporanea di Bulgakov di una visione panenteistica equilibrata. Infine, l'articolo affronta la complessa relazione tra lo «Spirito di Dio» e lo «Spirito Santo», risolvendo il duplice rischio teologico di dissolvere la persona dello Spirito Santo nell'essenza divina o di separarne eccessivamente la manifestazione veterotestamentaria da quella neotestamentaria. La soluzione bulgakoviana articola una distinzione paradossale ma coerente: mentre lo Spirito Santo è lo Spirito di Dio, non ogni azione dello spirito divino nella storia salvifica si identifica esclusivamente con la Terza ipostasi. La kenosi dello Spirito Santo, il suo non manifestare il proprio volto personale ma mantenersi trasparente alla gloria del Padre e del Figlio, costituisce il carattere distintivo di questa ipostasi «misteriosa», che forse troverà il suo pieno compimento escatologico nel regno della gloria. L'analisi conclusiva propone una formula di equilibrio panenteistico: Dio rimane trascendente eppure pienamente presente nel creato attraverso l'azione dello Spirito Santo, che santifica senza confondersi con la materia.

Sezioni: [Introduzione] > 1. Dio come spirito – asse biblico > 2. Dio come spirito – asse filosofico-dogmatico > 3. Spirito di Dio e lo Spirito Santo > [Conclusione].

La dichiarazione giovannea «Dio è spirito» (*pneûma ho theós*, Gv 4, 24) costituisce, accanto a «Dio è amore» (1Gv 4, 8.16) e «Dio è luce» (1Gv 1, 5), una delle affermazioni più forti circa il mistero dell'unico Dio nel Nuovo Testamento. In particolare, «Dio è Spirito» apre la cosiddetta *trilogia Teo-logica* di Giovanni¹, dando una prospettiva teologica fondamentale al discorso trinitario. In questo saggio, desideriamo individuare i diversi significati di questa espressione, sia dal punto di vista biblico sia dal punto di vista filosofico-teologico. Uno degli aspetti rilevanti riguarda la questione del rapporto tra Dio-Spirito e il creato materiale e quello spirituale. Inoltre, in riferimento all'opera *Il Paraclito* di Sergiej Bulgakov, vogliamo analizzare la relazione tra «Spirito di Dio» e «Spirito Santo» non solo nel Nuovo ma anche nell'Antico Testamento, riletto alla luce del Nuovo. Lo scopo del lavoro è giungere a una proposta sintetica circa la questione in

¹ Cfr. V. Mannucci, *Giovanni il vangelo narrante*, Bologna 1993, p. 263.

che modo, alla luce di Bulgakov, si può articolare il rapporto tra la «spiritualità» di Dio e la persona dello Spirito Santo, sullo sfondo biblico. In altre parole, si tratta di rispondere adeguatamente a un duplice rischio teologico. Da un lato, infatti, si potrebbe dissolvere la persona dello Spirito Santo nell'essenza divina, riducendolo a una semplice qualità o attributo di Dio. Dall'altro, si può allontanare eccessivamente lo «Spirito di Dio» veterotestamentario dalla terza Persona trinitaria, come se si trattasse di due realtà separate.

1. Dio come spirito – asse biblico

Per districare il nodo teologico del rapporto tra *spiritualità*, *Spirito di Dio* e l'affermazione *Dio è Spirito*, iniziamo con una panoramica sintetica del *background* anticotestamentario che ci introdurrà nella teologia post-pasquale giovannea e permetterà di confrontarci con la riflessione di Sergiej Bulgakov sulla Terza Persona della Trinità. Molti commentatori, nell'analisi della definizione che il Gesù del Quarto Vangelo dà di Dio – «Dio è Spirito» –, tralasciano, del tutto, l'eventuale portata pneumatologica che essa potrebbe avere, optando per la spiegazione più ovvia, cioè che Egli, nel dialogo *maieutico* con la donna di Samaria, stia definendo Dio Padre come Spirito. Per Renzo Infante, ad esempio, «non è una definizione dell'essenza di Dio; è piuttosto una descrizione del suo modo di rapportarsi agli uomini. Dio è Spirito perché è da lui che scaturisce lo Spirito che dà origine a nuove creature (cfr. 3, 5), le quali possono rapportarsi al loro Padre solo mediante lo Spirito»². Secondo Barreto, il Figlio di Dio si sta riferendo, invece, al «dinamismo di amore, che si è espresso nella creazione dell'uomo e continua ad agire fino al suo compimento; di qui il suo nome di Padre: colui che per amore comunica la sua propria vita»³. Alcuni, invece, suggeriscono che qualcosa di nuovo il Maestro desideri dire, dialogando con la donna, ma non esplicitano di più.

L'uso *promiscuo* di «spirito di Dio», molto presente nell'Antico Testamento, rende difficile, secondo Bulgakov, capire cosa o chi ceta: si tratta di Dio in se stesso, quale santissima Trinità, o della Terza ipostasi, lo Spirito Santo, o, ancora, dell'azione di Dio nel mondo? Il nostro autore fissa un principio di esegesi dogmatica secondo il quale ovunque si parla

² Cfr. R. Infante, *Giovanni*, Cinisello Balsamo (Milano) 2015, p. 124.

³ Cfr. J.M.J. Barreto, *Il Vangelo di Giovanni*, Assisi 1982, p. 225.

dello «spirito di Dio», bisogna intendere la rivelazione o l'operazione di Dio, che è santissima Trinità, senza distinzione tra le singole ipostasi. Si aggiunge, a questo senso generale, quello particolare, relativo alla Terza ipostasi, lo Spirito Santo, come ipostasi che esprime direttamente la spiritualità dello spirito divino nella pienezza della sua autorivelazione⁴. Questa chiarificazione non rende meno sfuggente il senso di «Dio è spirito». L'influenza, poi, dello stoicismo – secondo il quale un soffio divino animava il mondo, come un elemento di questo stesso mondo – ha, inizialmente, determinato il modo di vedere il Verbo e lo Spirito come semplici modi del Dio creatore e provvidente, di esprimere fatti salvifici, declinati, appunto, come intervento e dono dello Spirito, incarnazione del Verbo in Gesù⁵.

Nella Sacra Scrittura, l'utilizzo del termine «spirito» – in ebraico *rûāḥ*, in greco *pneûma* – ha assunto, nel suo inevitabile divenire semantico, diverse accezioni teologiche, le quali, seppur svelate alla luce della rivelazione neotestamentaria, non sembrano ancora del tutto pienamente interpretate. Nell'Antico Testamento, il termine *rûāḥ* ricorre in due espressioni con il nome divino: *rûāḥ jhwh* e *rûāḥ 'elōhîm*; sebbene non vi sia alcuna dicotomia ontologica o funzionale tra i due termini, resta aperta la questione se le due costruzioni differiscano per uso e significato⁶. Seguendo il percorso scritturistico dello Spirito e dello Spirito di Dio – *jhwh*, *'elōhîm* –, cercheremo di delineare il sentiero *spirituale* che culmina con la dichiarazione giovannea «Dio è spirito».

1.1. Livello semitico-veterotestamentario

Il termine ebraico *rûāḥ*, probabilmente onomatopeico, ha per Israele, rispetto al contesto del Vicino Oriente antico, la prerogativa della «forte consapevolezza della soggettività umana rispetto all'ambiente e a Dio: il mondo e tutte le creature viventi sono soggette alla signoria dell'uomo»⁷. La persona vivente è pensata come «centro dinamico di energia», «unità di potenza vitale», che si manifesta, nel suo agire, in termini di «estensione della personalità», nel cui campo di forza, sottolinea Tengström,

⁴ Cfr. S. Bulgakov, *Il Paraclito*, Bologna 2012, p. 262.

⁵ Cfr. Y. Congar, *Spirito dell'uomo, Spirito di Dio*, Brescia 1987, p. 39.

⁶ Cfr. J.M. Ragsdale Jr., *rûāḥ YHWH, rûāḥ 'elohim. A case for literary and theological distinction in the Deuteronomistic history*, Milwaukee 2007.

⁷ S. Tengström, «*rûāḥ*», in: *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. 8, Brescia 2008, p. 267.

ha il suo posto la forza di *rûāḥ*⁸, che appare operante e creatrice perché appartenente a Dio, anzi, essa identifica Dio stesso come soggetto trascendente, contrapposto al mondo, all'umanità e a Israele: «Gli Egiziani sono *'ādām*, non *'ēl*, e i loro destrieri sono *bāsār*, non *rûāḥ*» (Is 31, 30). Se *bāsār* è la fragilità terrena, l'impotenza che caratterizza l'uomo (*'ādām*), la *rûāḥ* è l'assoluta potenza e maestà propria di *'ēl*. In questa evidente disimmetria, Dio ha sempre l'iniziativa, sceglie di stare in amorevole relazione – alleanza – con Israele e l'umanità ed è proprio tale rapporto di reciprocità a delimitare la distanza dei soggetti.

Gli scrittori biblici, in genere, specificano la natura divina di *rûāḥ*, per distinguerla dai fenomeni meteorologici o dalla *rûāḥ* umana: si ha, così, *hārûāḥ*, «lo spirito» (Nm 11, 17); *rûḥî*, il mio spirito (Gl 3, 1); *rûho qādōšû*, «il suo santo spirito» (Is 63, 10–11); *rûāḥ 'elōhîm*, «spirito di Dio» (Gen 1, 2); *rûāḥ jhwh*, «spirito del Signore» (Gdc 6, 34). Per definire lo *spirito di Dio*, come già osservato, abbiamo le due accezioni *rûāḥ 'elōhîm* e *rûāḥ jhwh*, le quali, pur presentando somiglianze formali tali da far supporre che siano sinonimi, il loro utilizzo nella Storia Deuteronomistica – Deuteronomio, Giosuè, Giudici, Samuele e Re – fa concludere, invece, che non siano equivalenti. Per il redattore deuteronomista, la scelta di uno dei due diversi nomi divini con *rûāḥ*, non implica una particolare ontologia o economia divina, poiché entrambi ispirano azioni militari (cfr. 1Sam 11, 6–7; Gdc 3, 10) e attività profetiche (cfr. 1Sam 10, 10; 1Re 22, 24), ma, come scrive Ragsdale, una diversa preoccupazione deve guidare l'opzione⁹. Si evince, infatti, dal racconto di 1Sam 10, che si tratta di una scelta redazionale deliberata: il profeta Samuele annuncia al futuro re Saul che avrà un incontro con la *rûāḥ jhwh* (v. 6), che lo renderà potente e lo legittima come primo re d'Israele. Quando, però, l'evento promesso si verifica, è la *rûāḥ 'elōhîm* a riversarsi su Saul (v. 10) e da questo momento in poi, *rûāḥ 'elōhîm* è il termine comune che il redattore usa per riferirsi agli effetti positivi dello spirito divino che si posa su Saul. Lo schema è interrotto solo quando si annota che uno spirito maligno proveniente da *jhwh* provoca Saul (cfr. 1Sam 16, 14; 19, 9). Sembra, allora, che la reticenza deuteronomista di riferirsi allo spirito come *rûāḥ jhwh* per legittimare la regalità di Saul, rifletta la convinzione teologica che la casa di Davide sia l'unica autorità politica di Israele.

⁸ Ibidem.

⁹ Cfr. Ragsdale, *rûāḥ YHWH, rûāḥ 'elohim*, p. 8.

L'idea anticotestamentaria della *rûāḥ jhwh* come potenza divina e personale, che opera creando, esclude che vi siano forze della natura immanenti e divine, poiché, a differenza di quanto accadeva nelle religioni circostanti, per Israele, essa è liberamente elargita dall'Altissimo. Il dono della *rûāḥ*, proprio perché tale, resta, perciò, commenta Baumgärtel, imperscrutabile e inquietante, si avverte, si sperimenta, ma non si può capire, ha dei limiti, come si legge in Genesi: «Il mio spirito non resterà sempre nell'uomo, perché egli è carne...» (Gen 6, 3). La *rûāḥ jhwh*, pur essendo una potenza di ordine morale e storica, che riposa sul Messia, quale *rûāḥ 'ēšā ūgēbûrâ*, cioè «spirito di consiglio e di forza» e «spirito di scienza e di timor di Dio», *rûāḥ da'at w'jir'at jhwh* (Is 11, 2), mai abilita una divinizzazione dell'uomo, che è *bāsār*, non *rûāḥ*. La logica della *rûāḥ jhwh* è oscura, non computabile, effetto libero della volontà di Jahvé, che gestisce tempi e modi di realizzazione, ma, nello stesso tempo, è garanzia del fatto che la potenza divina è sempre all'opera¹⁰.

La profezia classica approfondisce la *rûāḥ* divina come azione determinata dalla volontà personale divina, prospettando una finalità che la distingue dalla neutralità religiosa ed etica dell'ambiente circostante. Dio ha posto il sigillo della sua fedeltà al patto di alleanza (cfr. Is 59, 21), perciò, la sua *rûāḥ*, una forza soccorritrice, rivela la natura intima di Dio e chiama in causa la sua presenza, come recita il salmista: «Dove andare lontano dal tuo spirito? Dove fuggire dalla tua presenza?» (Sal 139, 7). In ultimo, spodestando le potestà e le forze cosmiche, l'Antico Testamento ha ancorato il principio demoniaco – che è in atto come spirito maligno, *rûāḥ rā'â* (Gdc 9, 23; 1Sam 16, 14ss; 18, 10) – all'unica vera forza, cioè alla *rûāḥ jhwh*, contrapposta a Dio come ipostasi¹¹.

Lo spirito di Dio dispiega la sua potenza nel presente. Bulgakov rintraccia, nell'Antico Testamento, chiari indizi della dottrina del Dio tri-ipostatico e allusioni all'essere personalmente distinto delle ipostasi del Figlio e del Padre, ma non della Terza ipostasi. La rivelazione dello spirito di Dio, non conosce l'*ipostasi dello Spirito Santo*, ma conosce

¹⁰ Cfr. F. Baumgärtel, «πνεῦμα», in: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 10, Brescia 1975, p. 866–867.

¹¹ C'è un episodio degno di nota, dove lo spirito esce dalla schiera celeste, si presenta davanti a Dio e si offre di divenire uno spirito di menzogna nella bocca dei profeti e «allora Sedecia, figlio di Chenaanà, si avvicinò e percosse Michea sulla guancia dicendo: "In che modo lo spirito del Signore, *rûāḥ jhwh*, è passato da me per parlare a te?"» (cfr. 1Re 22,1924) (cfr. Baumgärtel, «πνεῦμα», p. 870–871).

perfettamente l'azione dello spirito di Dio. Se Dio è spirito, ciascuno dei suoi atti è spirituale, è una manifestazione dello spirito; ma, nello stesso tempo, la spiritualità di Dio trova la sua rivelazione nella Terza ipostasi, nella sua unione inseparabile con le altre. Resta difficile, pertanto, annota il nostro autore, capire quale idea i testi vogliano esprimere: se l'essere ipostatico dello Spirito Santo o la manifestazione di Dio in una teofania o la comunicazione di doni precisi. Sulla base dei testi veterotestamentari, ci chiediamo se abbiamo pieno diritto di parlare soltanto dello spirito di Dio e non dello Spirito Santo, o, come dice Bulgakov, se dobbiamo parlare dello Spirito Santo soltanto come spirito di Dio e non come della Terza ipostasi, ma della spiritualità di tutta la santissima Trinità. Il nostro teologo russo, pur attribuendo solo allo Spirito la produzione di tutti i doni e la loro distribuzione a ciascuno, secondo il suo beneplacito¹², ritiene che manchi la rivelazione della sua ipostasi, lo Spirito non si è, cioè, manifestato come *persona*. Nell'Incarnazione del Figlio e la Rivelazione del Volto del Padre, Chi è, allora, lo Spirito Santo?

1.2. Livello neotestamentario e ambito giovanneo

Il termine greco *pneûma*, che traduce l'ebraico *rûāḥ* nei LXX, conserva il carattere materiale della percezione sensibile che si ha del vento o del respiro, non appartiene mai alla sfera della pura spiritualità, né è mai dono soprannaturale e taumaturgico o manifestazione di un Dio concepito come persona e superiore al mondo, come, invece, accade nel Nuovo Testamento, dove assume una importanza fondamentale. Se per i greci, *pneûma* costituisce un'entità neutra, che non diviene mai persona, ipostasi spirituale, essenza divina, per gli autori neotestamentari, il Dio che sta alla base è *del tutto diverso*, ovvero la «mediazione sensibile dello spirito non ha più nulla a che vedere con la natura dello spirito in quanto spirito di verità che deve reagire sul peccato e generare la fede nel Cristo»¹³. L'obiezione, spesso sollevata dall'Oriente cristiano contro la teologia occidentale, di *cristomonismo*, cioè di un eccessivo cristocentrismo, non è, però, del tutto inesatta. L'oblio dello Spirito Santo nell'economia della salvezza non è giustificato, come ci ricorda O'Donnell, poiché, sebbene si sia incarnata la Seconda Persona della Trinità, è chiaro che

¹² Cfr. Bulgakov, *Il Paraclito*, p. 262–263.

¹³ Cfr. H. Kleinknecht, «πνεῦμα», in: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 10, p. 847–848.

l'Incarnazione, come opera salvifica di Dio per la salvezza del mondo, ha coinvolto l'intera Trinità. Ma come intenderlo concretamente? Se il piano divino dell'Incarnazione ha la sua origine nel desiderio di salvezza da parte del Padre (il Padre come fonte di ogni cosa nella Trinità), qual è la relazione tra il Figlio e lo Spirito Santo nell'atto dell'Incarnazione¹⁴?

Nonostante la *kénosi* dello Spirito Santo, il suo celarsi dietro il frutto che Egli stesso procura, «la nostra fede farebbe torto allo Spirito se non lo confessasse come una Persona allo stesso titolo del Padre e del Figlio. Ma in tal modo la fede si trova in una situazione-limite perché, intenzionalmente, lo Spirito non ci mostra il suo volto ed evita di porsi di fronte a noi. Quanto alle immagini che permettono di pensare allo Spirito santo, di parlare di lui, di gioire di lui, esse hanno l'inconveniente di non evocare una persona»¹⁵. Oltre le note metafore che richiamano il vento, il fuoco, l'acqua viva, si contano ben 47 formule paoline a tre membri, che non solo sono trinitarie – ad es., «La grazia di Gesù Cristo, l'Amore di Dio (il Padre), la comunione dello Spirito Santo sia con tutti voi» (2Cor 8, 16.26.27) – ma vedono lo Spirito come il *soggetto* di atti che interessano la nostra vita spirituale. Per Ireneo, lo «Spirito Santo, Dono che per mezzo del Figlio il Padre concede agli uomini, perfeziona tutto ciò che egli possiede» (*Adversus haereses*, V, 8,1). Il Terzo nell'unità sostanziale è, dunque, al di là della venuta del Cristo-Figlio, il consumatore dell'autorivelazione e autocomunicazione di Dio alla sua creatura, è il *dono della consumazione*, che perfeziona il diventare figli di Dio, la divinizzazione, la nuova creazione e la vita del mondo a venire¹⁶.

Nel Nuovo Testamento, il Figlio incarnato manifesta a se stesso il Padre e lo Spirito Santo, come Amore ipostatico del Padre, che riposa sul Figlio. Secondo Bulgakov, si ha una rivelazione dello Spirito Santo come Terza ipostasi, differenziata da quella dello spirito di Dio e, di conseguenza, fenomeni particolari e manifestazioni dello spirito di Dio e della divina grazia sono riferiti naturalmente allo Spirito Santo, lo ricevono, per così dire, quale coefficiente ipostatico¹⁷. Lo Spirito Santo *riposa* su Gesù e con Lui opera, come *perfezionatore* della volontà di Dio

¹⁴ Cfr. J. O'Donnell, *In Him and Over Him: The Holy Spirit in the Life of Jesus*, "Gregorianum", 1(1989), p. 25.27.

¹⁵ P.Y. Émery, *Le Saint-Esprit présence de communion*, Taizé 1980, p. 117. Cit. da Congar, *Spirito dell'uomo, Spirito di Dio*, nota 44, p. 44.

¹⁶ Cfr. *ibidem*, pp. 43–48.

¹⁷ Cfr. Bulgakov, *Il Paraclito*, pp. 269–270.

Padre. Icona rivelativa della figura della Terza Persona della Trinità è il giusto Simeone, *su di lui non solo era lo Spirito Santo* ma Costui lo *muoveva e gli preannunciò* che non avrebbe visto la morte prima di aver contemplato il Signore (cfr. Lc 2, 25–26).

In particolare, è lo sguardo pneumatologico del Quarto Vangelo, definito *spirituale*, ad aprirci alla conoscenza dello Spirito Santo e ad una rivelazione specialissima della sua Persona.

1.3. Lo Spirito nel Quarto Vangelo

La rivelazione della Terza ipostasi – *pneumatologia* – è solitamente associata alla rivelazione del Verbo di Dio – *logologia* – ma, in Giovanni, è possibile rintracciare, secondo Bulgakov, una vera dottrina dello Spirito Santo, chiaramente esplicitata – un senso diretto – o velatamente detta – un senso indiretto – che fa indovinare il vincolo *diadico* tra la Seconda e la Terza ipostasi. Il *Prologo* è abitualmente considerato una *logologia*, riducendo, così, la Santissima Trinità ad una diade, in realtà, in modo velato ma accessibile all'intelligenza, esso offre una conoscenza dello Spirito Santo e di tutta la santissima Trinità: «In principio era il Verbo (Seconda ipostasi), e il Verbo era *presso (pròs)* Dio (*tòn theón*, Prima ipostasi) e il Verbo era Dio (*theòs*). Egli era, in principio, *presso Dio*» (Gv 1, 1–2). La preposizione *presso, pròs*, a cui l'esegesi non attribuisce, di solito, alcun significato, esprime la relazione e il vincolo tra Padre e Figlio, una relazione essenziale e per di più ipostatica: questa particella è lo Spirito Santo, quale amore ipostatico del Padre e del Figlio¹⁸. In maniera suggestiva, si afferma che il Verbo e il Padre stanno in un rapporto di reciprocità, uno di fronte all'altro, senza che tuttavia si verifichi fra loro una giustapposizione, bensì si attua una tensione in cui il Verbo è orientato verso Dio, il Padre, anzi, il Verbo è nel seno del Padre, ossia nel seno di Dio (Gv 1, 18), ed è in questa tensione di amore si riconosce la figura dello Spirito Santo¹⁹.

L'unione diadica del Figlio e dello Spirito Santo è velatamente suggerita, per Bulgakov, anche nel versetto relativo alla creazione del mondo: «tutto è stato fatto (*egéneto*) per mezzo di lui e senza di lui nulla è stato fatto di ciò che esiste» (Gv 1, 2). Insieme alla qualità demiurgica

¹⁸ Cfr. ibidem, p. 272.

¹⁹ U. Vanni, *Il tesoro di Giovanni. Un percorso biblico-spirituale nel Quarto Vangelo*, Assisi 2010, p. 34.

della Seconda ipostasi, verrebbe precisata anche quella perfetta della Terza: il tutto ideale del Logos *divenne* un fatto, ricevette realtà e vita nello Spirito Santo. L'azione delle due ipostasi si definisce diadicamente, l'una nell'altra o tramite l'altra, e tale valore diadico continua nell'affermazione: «In lui era la vita e la vita era la luce degli uomini» (Gv 1, 4). La *vita* che «era in lui» ha un significato ipostatico determinante: si tratta dello Spirito vivificante, riposante sul Figlio e con lui costituente la diade della rivelazione del Padre. La luce diadica, sebbene poi riferita all'incarnazione: «Veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo» (Gv 1, 9; cfr. vv. 10–13), è spesso attribuita, dalla letteratura ecclesiastica, allo Spirito Santo («la luce del Tabor»). Lo stesso tema della *gloria* e glorificazione, richiamerebbe, infine, secondo Bulgakov, la manifestazione della Terza ipostasi: la gloria è il riposare dello Spirito Santo su Gesù Cristo. Il *Prologo*, allora, non è solo *logologia* ma rivela la pienezza della teologia trinitaria e prospetta, quasi tacitamente, come in un sospiro, *come l'alito delle labbra divine*, conclude Bulgakov, una pneumatologia²⁰.

Il mistero divino è svelato dalla teologia giovannea come relazione-comunicazione-comunione d'amore, attraverso la categoria della Parola, che spalanca un *contesto dialogico nell'essere-Dio*. L'«In principio» (*en archê*) del *Prologo* di Giovanni, richiama quello di Genesi: «In principio [esattamente *en archê* nella versione greca della LXX] Dio creò il cielo e la terra», affermando solennemente che prima dell'incarnazione il Verbo *era, esisteva* già, con la ricchezza del contenuto infinito del Padre e si è reso a noi vicino nel Verbo incarnato – «Io e il Padre siamo una cosa sola» (Gv 10, 30)²¹. Nell'inizio primigenio della creazione e dell'incarnazione, lo *Spirito di Dio*, rende conoscibile la «Parola», manifestandosi come relazione *auto-comunicativa*. La testimonianza di Giovanni Battista va in questa direzione: «Ho contemplato lo Spirito discendere come una colomba dal cielo e rimanere su di lui. Io non lo conoscevo, ma proprio colui che mi ha inviato a battezzare nell'acqua mi disse: "Colui sul quale vedrai discendere e rimanere lo Spirito, è lui che battezza nello Spirito Santo"» (Gv 1, 32–33). Lo Spirito Santo si rivela, nel battesimo, come l'*altro* che identifica Gesù come Messia, proprio come Gesù è l'*altro* da cui Giovanni Battista trae la sua identità. La venuta dello Spirito Santo

²⁰ Cfr. Bulgakov, *Il Paraclito*, p. 273.

²¹ Cfr. Vanni, *Il tesoro di Giovanni*, p. 35–41.

onora e riconosce la figura messianica di Gesù e attesta che appartiene a una particolare diade: Gesù appartiene a Dio stesso.

La forza dello Spirito Santo, indirettamente presente nel primo miracolo di Cana, quando Gesù «manifestò la sua gloria» (Gv 2, 11), diventa il soggetto della conversazione di Gesù con Nicodemo (Gv 3,5.6.8) e il suo dono oltre-misura (*tò pneûma*, con l'articolo, cfr. Gv 3, 34) si trasforma in metafora del dono d'acqua viva: «“Se qualcuno ha sete, venga a me, e beva chi crede in me. Come dice la Scrittura: Dal suo grembo sgorgheranno fiumi di acqua viva”. Questo egli disse dello Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui: infatti non vi era ancora lo Spirito, perché Gesù non era ancora stato glorificato» (Gv 7, 37–39). Il dialogo con la donna di Sicar, sempre sul tema dell'acqua²², offre a Gesù l'occasione per un'ora rivelativa, incalzata dall'invito «Credimi, donna» (Gv 4, 21a), che determina la cosiddetta «escatologia realizzata» giovannea: «Ma è giunto il momento / l'ora / *hōra*, ed è questo / *nyn*, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in Spirito e verità; perché il Padre vuole / cerca tali adoratori» (Gv 4, 23). Gesù rivela che l'acqua che Egli dona, diventerà, in chi la riceve, sorgente di acqua che conduce alla vita eterna, in grado, cioè, di divenire «un pozzo attivo, personalizzato»: «Chiunque beve di quest'acqua avrà di nuovo sete; ma chi beve dell'acqua che io gli darò, non avrà mai più sete, anzi, l'acqua che io gli darò diventerà in lui sorgente di acqua che salta verso la vita eterna» (Gv 4, 13–14). L'«acqua che “zampilla” per la vita eterna», di fatto, «salta, schizza, batte con forza» nella direzione, commenta Vanni, del nostro rapporto nuziale con Dio, che è la vita eterna percepita già in questa esistenza²³, dono dello Spirito Santo che, ricevuto, diventa sorgente di grazia.

Il Messia prosegue: «Dio è Spirito / *pneûma ho theós* e quelli che lo adorano devono adorare in Spirito e verità» (Gv 4, 24). Il greco *pneûma ho theós*, cioè «Spirito è Dio», è tradotto da Vanni con «Lo Spirito è il Padre». Ma Gesù sta parlando solo del Padre? «Il Padre è dunque anche lo Spirito, poiché essi sono una cosa sola, e lo stesso vale per il Padre e il Figlio: accanto alla Trinità delle persone c'è un'unitarietà piena e un'unità affermata»²⁴. Il Padre e il Figlio sussistono in un rapporto d'amore

²² Il discorso di Gesù ruota, dapprima, intorno al simbolo dell'acqua, *hydōr*, termine che ricorre 7 volte, quindi all'immagine dei mariti, *anēr* che ricorre 5 volte, e, infine, al tema del vero culto, *proskyneō*, verbo che ricorre 8 volte.

²³ Cfr. Vanni, *Il tesoro di Giovanni*, p. 103–104.

²⁴ Cfr. *ibidem*.

che è lo Spirito, una specialissima relazione al quale siamo chiamati a prendere parte, ricevendo la ricchezza viva che lo Spirito ci offre. In tutto il Vangelo, conosciamo la relazione unica che esiste tra il Padre e il Figlio, ma quando Gesù dice: «Dio è Spirito», apprendiamo della speciale identità condivisa da Dio e dallo Spirito. È questo un sentiero innovativo per capire la figura dello Spirito santo, visto che, di solito l'asserzione «Dio è Spirito», «non è una definizione essenziale di Dio, ma una descrizione del comportamento di Dio verso gli uomini; significa che Dio è Spirito verso gli uomini perché dà lo Spirito (14, 16) che li genera di nuovo»²⁵. Alcuni, invece, interpretano l'espressione come una deliberata correlazione tra il Padre e lo Spirito, asserendo chiaramente la piena divinità dello Spirito²⁶.

Lo Spirito Santo, una volta donato, viene chiamato con l'espressione giovannea «Spirito della verità», non perché si contrappone a quello della falsità, ma perché è lo Spirito che «gestisce, amministra e annuncia la verità propria di Gesù», è «il gestore della verità di Gesù», «colui che amministra ed è responsabile della verità che gli è stata affidata»²⁷. Nella misura in cui il cristiano accetta *in toto* la «verità-valore» di Gesù instillata dallo Spirito, si trova faccia a faccia col Padre. Per l'Autore del Quarto Vangelo, è chiaro il carattere di soggetto dello Spirito, l'«altro Paraclito» (Gv 14, 16), per il quale Gesù si raccomanda: «Accogliete lo Spirito Santo» (Gv 20, 22)!

2. Dio come spirito – asse filosofico-dogmatico

2.1. Dio Spirito Puro

La proposizione «Dio è spirito», oggi apparentemente scontata per il credente monoteista, rappresenta, in realtà, l'esito di un lungo e complesso percorso intellettuale che ha attraversato millenni di storia filosofico-teologica. Per il fedele contemporaneo delle tre religioni abramitiche (ebraismo, cristianesimo, islam), l'affermazione della spiritualità divina

²⁵ R.E. Brown, *Giovanni*, Assisi 1999, p. 225–226.

²⁶ Cfr. S.H. Mathews, *The Holy Spirit in the Gospel of John*, “The Journal of Biblical Theology”, 7(2024), no. 3, p. 205.

²⁷ Cfr. Vanni, *Il tesoro di Giovanni*, p. 109. Gesù ritornerà alla fine dei tempi, ma il suo ritorno sarà anticipato e preparato dall'azione dello Spirito. L'Eucarestia è in questo senso assimilabile al concetto di una nuova incarnazione, che prende vita dopo la Pasqua proprio per il dono dello Spirito, che ci dona il Gesù vivo (cfr. *ibidem*, p. 111).

appare come un dato immediato della fede. Tale evidenza si fonda su una educazione catechetica standardizzata, l'assunzione filosofica implicita e una reazione al riduzionismo materialistico. L'equazione monoteismo = spirito puro, viene ritenuta necessaria per poter comprendere la trascendenza del Dio Creatore, la sua unicità, perfezione e personalità. Ma la storia delle religioni documenta non soltanto che l'umanità ha concepito inizialmente il divino in termini corporei e antropomorfi, ma persino anche in seno al cristianesimo stesso, non mancarono delle controversie circa la comprensione della natura dello spirito e, particolarmente, dello Spirito puro e assoluto, cioè di Dio. Infatti, l'idea dello spirito puro sorpassa le capacità della nostra immaginazione, che non si può liberare dallo spazio e dal tempo, grandezze nelle quali esistono le cose. Il primo tentativo sistematico di concepire un principio ordinatore immateriale si trova in Anassagora di Clazomene (morto intorno al 428 a.C.)²⁸. Tale principio (*Noûs*) sarebbe infinito, eterno, autonomo, radicalmente separato dalla materia e libero da affezioni corporee, onniscienti, ordinatrici. Platone, pur riferendosi positivamente ad Anassagora, lo critica, poiché ritiene che questi non usi realmente il *noûs* come causa²⁹. Difatti, quest'ultimo spiega le cose mediante principi materiali, non mediante il *noûs* che costituisce solo una causa dell'ordine del cosmo. Platone, invece, non soltanto stabilisce la distinzione tra le realtà visibili (corporee, corruttibili) e invisibili (incorporee, incorruttibili), ma sviluppa la sua dottrina delle Idee, che sono essenze reali ma incorporee, prove di estensione spaziale, accessibili solo all'intelletto, e, come tali, costituiscono cause vere del mondo materiale. Aristotele stesso, pur lodando Anassagora per aver distinto lo spirito dalla materia³⁰, fa notare che egli non approfondisce la questione come e perché il *noûs* agisce sulla materia. Il filosofo sviluppa la concezione più rigorosa di Dio come spirito puro nella filosofia greca, arrivando a concludere il suo argomento cosmologico con l'esistenza del Motore Immobile, causa ultima di ogni cosa. Tale Motore è atto puro, immaterialità assoluta, immutabile, eterno, ossia esiste necessariamente, ed è semplice, cioè senza composizione. Nella *Metafisica*, Aristotele definisce Dio come pensiero che pensa incessantemente se stesso: «è evidente

²⁸ Cfr. Anassagora, *Frammenti e testimonianze: Sulla natura*, Milano 2002; W. Lapini, *Anassagora*, in: *Enciclopedia Filosofica*, vol. 1, Milano 2006, p. 421–423.

²⁹ Platone, *Fedone*, Torino 2011, 97b–99a, p. 179–185.

³⁰ Aristotele, *La Metafisica*, vol. 1, Napoli 1968, A 3, 984 b 15, p. 113.

che qualcos'altro sarebbe più degno di onore che non l'Intelligenza: ossia *l'Intelligibile*. [...] Se dunque, l'Intelligenza divina è ciò che c'è di più eccellente, pensa se stessa e il suo pensiero è *pensiero di pensiero*»³¹. Poiché Dio (concepito come il primo motore immobile) è pura attualità (atto puro), la sua attività è esclusivamente intellettuale e l'unico oggetto degno di questo pensiero perfetto è la perfezione stessa, cioè egli stesso.

Gli scrittori cristiani dell'antichità e i Padri della Chiesa operarono una sintesi tra la rivelazione biblica e la filosofia greca. Secondo Clemente Alessandrino (m. 215), Dio è incomprendibile e incorporeo, pertanto gli antropomorfismi che troviamo nella Bibbia sono da interpretare non letteralmente³². Origene (m. 253) si esprimeva in modo simile: Dio è *noûs* (intelletto) puro e le sue immagini corporee sono una pedagogia nei confronti dell'uomo³³. Sant'Agostino (m. 430) ci ha lasciato una riflessione-testimonia propria sulla difficoltà di accogliere il concetto dello Spirito puro, in alcuni dei passi più rilevanti, che si trovano nei Libri IV–VII delle Confessioni, egli descrive la sua lotta per liberarsi dall'immaginazione corporea di Dio. Agostino confessa che a lungo non riuscì a concepire nulla che non fosse corporeo: «Infatti, mi sembrava che non ci fosse nulla che non fosse corporeo – questa era la maggiore e quasi unica causa del mio errore»³⁴. Questa concezione materialistica lo tormentava perché rendeva impossibile comprendere la trascendenza divina. Agostino racconta il momento cruciale della svolta, descrivendo come, grazie alla lettura dei «libri dei platonici», cominciò finalmente a intuire la possibilità di una realtà immateriale e incorporea: «E ammonito da quegli scritti a tornare in me stesso, entrai nel mio intimo guidato da Te [...]. Entrai, e vidi [...] al di sopra di quello che era l'occhio stesso della mia anima, sopra la mia intelligenza, una Luce immutabile»³⁵. Questa fu per lui un'esperienza intellettuale-mistica: per la prima volta comprese che Dio non è *in* lo spazio, ma è al di là dello spazio; non è composto di parti materiali, ma è semplice, puro atto spirituale.

Tommaso d'Aquino (m. 1274) porta a compimento la sistematizzazione del concetto di Dio come immateriale, incorporeo e pienamente

³¹ Ibidem, vol. 2, A 9, 1074 b 30–34, p. 249–250.

³² Cfr. Clemente Alessandrino, *Gli Stromati*, Roma 1985, V, 1.

³³ Origene, *I Principi, Contra Celsum e altri scritti filosofici*, Firenze 1975, p. 70–80.

³⁴ Agostino, *Confessioni*, Milano 2013, V, 10, 19, p. 595–601.

³⁵ Ibidem, VII, 10, 16.

spirituale, ma lo fa non tanto sviluppando il concetto dello spirito, quanto analizzando, sulla pista della metafisica aristotelica, l'essere come tale. Nell'articolo 1 della questione 3 (*La semplicità di Dio*), Tommaso pone la domanda: «Dio è un corpo?», e, partendo dall'affermazione giovannea «Dio è Spirito», afferma: «Si deve negare assolutamente che Dio sia un corpo. E ciò per tre motivi. Primo, perché nessun corpo muove se non è mosso [...]. Ora sopra si è dimostrato che Dio è il primo motore immobile. [...] Secondo, perché è necessario che il primo atto sia in atto e in nessun modo in potenza. [...] Terzo, perché Dio è il nobile fra tutti quanto gli esseri. [...] Ora, è impossibile che un corpo sia il più nobile degli esseri»³⁶. Abbiamo, qui, tre principali linee argomentative: il primo, riguarda l'argomento del primo motore immobile: nessun corpo muove senza essere mosso, ma Dio è il primo motore immobile, quindi, non è corpo; il secondo, è l'argomento dell'atto puro: Dio deve essere atto puro (*purus actus*) senza alcuna potenzialità. Ogni corpo è potenziale (essendo divisibile e continuo), perciò Dio non può essere corpo; il terzo argomento, quello della nobiltà: Dio è il più nobile tra gli esseri. Un corpo, per vivere, ha bisogno di un'anima (che è più nobile del corpo), pertanto, Dio, essendo il massimamente nobile, non può essere corpo. La conclusione che Dio dev'essere uno spirito puro si articola ulteriormente nella discussione sulla semplicità divina, dove Tommaso sostiene che Dio è del tutto semplice (*omnino esse simplicem*), senza alcuna composizione: non ha composizione di materia e forma; non ha composizione di essenza e atto di essere; non ha composizione di genere e differenza; non ha accidenti. Questo significa che Dio è atto Puro, essere sussistente e semplicità assoluta, e, come tale, non può essere che Spirito puro e assoluto. Di conseguenza, l'immaterialità divina non è semplicemente una caratteristica tra le altre che possiamo attribuire a Dio, ma è piuttosto una conseguenza necessaria della natura stessa di Dio. Parlando degli angeli, Tommaso afferma: «Si dice che gli angeli, paragonati a Dio, sono materiali e corporei: ma ciò non significa che in essi vi sia qualcosa di corporeo»³⁷. Questa citazione, sebbene riguardi direttamente gli angeli, serve a sottolineare, per contrasto, che Dio è assolutamente incorporeo, semplice e immateriale. Gli angeli occupano una posizione intermedia tra Dio (pura incorporeità e semplicità assoluta) e le creature corporee.

³⁶ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, Bologna 2014, I, Q. 3, A. 1.

³⁷ Ibidem, Q. 50, A. 1.

«Soltanto Dio è atto puro»³⁸ – sottolinea l'Aquinate. Questa dottrina implica necessariamente che Dio sia spirito puro perché solo ciò che è forma pura e immateriale può essere «atto puro».

Come abbiamo notato, l'affermazione «Dio è spirito» può sembrare, oggi, scontata per il credente monoteista, tuttavia, questa ovvietà è una conquista faticosa, non un dato primigenio. Il percorso ha richiesto la critica filosofica dell'antropomorfismo (Platone, Aristotele), l'ermeneutica spirituale delle Scritture (Padri della Chiesa), la sistematizzazione metafisica (Scolastica medievale) e la difesa apologetica contro materialismi antichi e moderni. Con gli occhi della fede, possiamo osservare, nel percorso dalle «immagini primitive» all'idea ben elaborata dello Spirito puro, un'azione dello Spirito Santo, di Colui che ci guida alla verità tutta intera (cfr. Gv 16, 13). Le sfide contemporanee (panenteismo, teologie della corporeità, critica post-metafisica) non invalidano la dottrina classica del Dio Spirito puro, ma richiedono continue precisazioni per mantenere un equilibrio tra spirito e materia, tra Dio e mondo, per evitare, in questo modo, un dualismo gnostico e un deismo astratto. La formula ben equilibrata rimane quella tomista: Dio è spirito puro, creatore della materia, che può entrare in relazione con essa, senza confondersi con essa, culminando nell'incarnazione, dove lo Spirito assume la carne senza cessare di essere Spirito. Tale approccio può essere arricchito da altri contributi, come, ad es., quelli che troviamo nella teologia ortodossa.

2.2. Dio-Spirito e il mondo secondo Bulgakov

Se la scolastica tomista ha sviluppato una metafisica della spiritualità pura di Dio – completamente immateriale, assolutamente semplice, *actus purus* –, la teologia ortodossa russa del XX secolo ha proposto una visione alternativa e, per molti versi, rivoluzionaria. Al centro di questa proposta sta la figura di Sergej Bulgakov (m. 1944), la cui sofiologia rappresenta uno dei tentativi più audaci e controversi di ripensare il rapporto tra Dio, spirito e materia. Per Bulgakov, dire che «Dio è Spirito» non significa affermare una estraneità divina rispetto alla materia ma di riconoscere che Dio si auto-rivela nella e attraverso la creazione materiale³⁹. La sua prospettiva panenteistica (da non confondere con il panteismo) sostiene che il mondo

³⁸ Ibidem, Q. 50, A. 2.

³⁹ Cfr. D. Kowalczyk, *Una Persona in tre Persone. La teologia trinitaria in Sergej Bulgakov*, „Studia Bobolanum”, 1(2021), p. 173–191.

esiste «in Dio» pur mantenendo la propria distinzione ontologica dal Creatore. Al cuore di questa visione è il concetto di Sofia (Sapienza divina), che funge da mediazione tra il Dio trascendente e la creazione immanente, cercando di evitare sia un monismo, sia un dualismo. Bulgakov osserva che il monismo può essere definito panteistico e ateistico; in entrambi i casi, il mondo risulta autosufficiente e, come tale, assoluto. Nell'approccio panteistico (cosmoteismo), l'assolutezza del mondo risiede nell'avere la sostanza divina ed eterna. In quello, invece, ateistico (cosmismo), assoluta ed eterna è la sostanza universale (energia o materia) che – volente o nolente – assume le caratteristiche divine. In ogni caso, esiste un solo uno: Dio, che emana dalla sua sostanza il mondo ma che non ha un'identità propria; oppure il mondo, che, avendo in se stesso l'assolutezza eterna, si presenta come divino. Inerente a questa concezione del mondo, è la negazione del problema della relazione tra lo Spirito puro Creatore e il mondo materiale. All'estremo opposto del monismo si colloca il dualismo che riconosce, sì, la creazione del mondo ma il creatore non è uno ma due: il dio bianco e il dio tenebroso – come dice Bulgakov. In questo modo, si vuole rispondere alla domanda inquietante circa l'imperfezione e il male nel mondo e, ancor di più, dire che il Dio bianco (buono) è Spirito così perfetto che non ha in se stesso nessun spazio per il mondo, cioè per il non-Dio. Si deduce, da qui, il postulato di un'altra divinità che può essere più vicina al mondo. Il teologo fa notare, inoltre, che tale dualismo è, ovviamente, un'idea contraddittoria in se stessa, un *non-senso* ontologico, perché Dio può essere soltanto uno. Detto altrimenti, due dèi si abolirebbero reciprocamente. Facciamo notare che anche il deismo costituisce una forma del dualismo: la separazione radicale e irreversibile tra Dio Spirito puro e il mondo materiale abbandonato. Il superamento del dualismo deistico non avviene tornando al panteismo (dove Dio e mondo si confondono), ma attraverso la visione sacramentale oppure panenteistica, nel senso ortodosso di cui Bulgakov è un rappresentante eminente. Infatti, Dio e mondo sono distinti, ma non separati; Dio è oltre il mondo, ma anche nel mondo; Dio è Spirito purissimo, ma questo Spirito aleggia sulla creazione, la pervade, la santifica, la chiama alla comunione.

Il nostro teologo russo sviluppa la sua teologia a partire dalle due formule giovannee «Dio è Spirito» (Gv 4, 24) e «Dio è Amore» (1Gv 4, 8.16), che ritiene siano delle «descrizioni ontologiche» di Dio e non soltanto delle affermazioni funzionali; esse, cioè, indicano chi è Dio per noi ma, prima di tutto, ci ricordano chi è Dio in se stesso. Per il nostro saggio,

ci interessa soprattutto la formula «Dio è spirito», che fa parte della Sacra Scrittura, ma è anche – come abbiamo dimostrato – un’eredità del pensiero filosofico La scolastica l’ha compresa – come abbiamo notato – come affermazione dell’immaterialità assoluta di Dio: Dio è spirito, nel senso di *actus purus* senza potenzialità. Per Bulgakov, invece, questa formula significa innanzitutto che Dio è Soggetto, un Io assoluto, una Vita personale autocosciente. Non una sostanza statica, non un Essere impersonale, non un’astrazione metafisica, ma un Tu vivente, che si rivela nella relazione trinitaria e nell’autocomunicazione alla creazione. Il nostro autore afferma: «Dio si rivela all’uomo primariamente come Soggetto Assoluto, come Personalità, come Colui che è, come *Jahvè*»⁴⁰. Nello stesso tempo, però, Bulgakov introduce una correzione personalistica. Infatti, la questione che si pone, qui, è relativa all’io, che nel mondo creato non si fonda mai da solo. L’io, lo spirito umano non può esistere senza un altro io, un altro spirito, cioè, senza un tu, con il quale può costituire un noi. Questo vuol dire che l’ipostaticità umana si costituisce solo nell’incontro con altre ipostasi umane. Ma come viene fondato l’Io assoluto, cioè lo Spirito assoluto? Per essere veramente spirituale, cioè l’Io eterno, cioè Persona, l’Assoluto deve avere un Tu e un Noi eterni. Un tu creato, cioè il mondo, non sarebbe ontologicamente sufficiente per formare l’Io eterno. È anche evidente che il Soggetto assoluto non può dipendere da un altro Io-Tu assoluto che gli sta di fronte. Il nostro Autore è lontano dal pensare Dio nelle cosiddette categorie dialettiche: tesi, antitesi, sintesi. Diventa, dunque, chiaro che Dio deve essere autofondato, cioè deve avere, in se stesso e da sempre, un Tu. Bulgakov scrive: «Egli [il Soggetto Assoluto] deve soddisfare in *Se Stesso* quelle condizioni che il soggetto relativo soddisfa al di fuori di sé [...]. L’Io assoluto dev’essere in sé e per sé anche un *Tu* e un *Egli* assoluti e allo stesso modo in sé e per sé un *Noi* e un *Voi* assoluti»⁴¹. L’uomo è mono-ipostatico, cioè è un’ipostasi che si costituisce nell’incontro con le altre persone umane. Dio non può essere in sé mono-ipostatico ma deve essere eternamente Personalità assoluta, cioè avere in se stesso tutta la «grammatica personale»: Io, Tu, Egli, Noi, Voi. Il pronome «loro», invece, non appartiene alla vita divina, perché suggerirebbe un’altra divinità fuori del Soggetto assoluto.

⁴⁰ S. Bulgakov, *Capitoli sulla Trinitarietà*, in: P. Coda, *Sergej Bulgakov*, Brescia 2003, p. 83.

⁴¹ Ibidem, p. 87.

Fino a questo punto, cioè al postulato di un Soggetto assoluto pluri-ipostatico, possiamo – sottolinea Bulgakov – arrivarci con la ragione umana. Il passo seguente è possibile solamente grazie ad una rivelazione, cioè all'auto-manifestazione divina. Tale rivelazione ci è stata data in Gesù Cristo. Solo a partire da questo atto rivelativo, sappiamo che Dio (lo Spirito assoluto) è tri-ipostatico: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. In altre parole, la ragione umana non può scoprire i Tre prima della rivelazione, ma può formulare il postulato che il Soggetto assoluto (Dio che è Spirito) debba avere in sé più che una sola ipostasi. «La differenza propria dello Spirito divino consiste in questo – afferma il teologo russo – che non è soltanto personale, ma è anche Spirito tri-ipostatico, personalità tri-ipostatica, avente tuttavia un'unica natura, e perciò un'unica (non comune, ma propriamente unica) vita»⁴². Dio è un Io assoluto ma non solitario, perché ha, in sé, tutta la pienezza delle relazioni personali, anzi, tutta la pienezza delle relazioni dell'amore. L'idea di un Dio mono-ipostatico, solitario, non rappresenta il monoteismo radicale. Al contrario, tale idea è contraddittoria. Non può, infatti, esistere un io, uno spirito, neanche quello assoluto, isolato in se stesso, senza delle relazioni io-tu, ecc. Allora, si potrebbe dedurre che il Dio mono-ipostatico non esiste oppure non è uno Spirito personale, libero ed eterno, ma, in questo caso, non sarebbe veramente ciò che noi indichiamo non soltanto con la parola «Dio» ma anche con il concetto «Spirito».

Abbiamo notato che quando Bulgakov afferma che «Dio è Spirito», non sta semplicemente ripetendo una formula tradizionale della teologia cristiana. Per il teologo russo, essere spirito significa essenzialmente auto-comunicarsi e ciò non solo nel senso che lo spirito possa comunicarsi (come se fosse una facoltà opzionale), ma nel senso che essere spirito significa auto-comunicarsi. La teologia occidentale, influenzata dalla metafisica aristotelica e tomista, ha teso a concepire lo spirito come sostanza immateriale. Lo spirito è definito per negazione: non è materia, non è corporeo, non è composto, non è esteso nello spazio. Questa definizione apofatica è vera ma insufficiente. Infatti, dire che lo spirito è «sostanza immateriale» rischia di renderlo una cosa (*res*), un oggetto statico, una realtà chiusa su se stessa. Ma lo spirito, per sua natura, è esattamente l'opposto: è dinamismo, vita, relazione, auto-rivelazione, dono di sé. A questo punto, si potrebbe porre la domanda: perché l'auto-comunicazione è essenziale allo spirito? La risposta di Bulgakov è profondamente trinitaria: perché

⁴² S. Bulgakov, *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo Incarnato*, Roma, 1990, p. 145.

Dio è amore e l'amore per sua natura si dona. Dio Padre si auto-comunica eternamente nel Figlio (generazione) e nello Spirito Santo (spirazione). Inoltre, la vita trinitaria è pericoretica: l'uno nell'altro, con l'altro e per l'altro. Questa auto-comunicazione reciproca non è un «accidente» o una scelta arbitraria, ma costituisce l'essere stesso di Dio. Tutto ciò non vuol dire che la natura divina sia un dato di fatto che limiti o determini la Persona divina. L'unica divinità, infatti, non è una natura impersonale, bensì l'unico Spirito personale che si fonda e si dischiude in tre Io, in tre Persone. Il Soggetto assoluto non ritrova in sé una vita che è necessaria, che gli viene, in qualche senso, eternamente imposta. In Dio, la libertà e la necessità sono la stessa cosa. Non c'è nessuna tensione tra la libertà dello Spirito divino e la natura divina. Nella Santissima Trinità distinguiamo la natura e l'ipostasi, ma «l'autoistituzione ipostatica e l'ousia essenziale come auto-determinazione della vita sono qui lo stesso identico atto»⁴³.

Dio che è Spirito vive la sua eterna spiritualità nell'auto-manifestazione intratrinitaria. La vita del Soggetto (Spirito) assoluto tri-ipostatico è una continua autorivelazione, con un proprio contenuto: la natura infinita. Non si tratta, però, di una infinita aggregazione o di una infinita catena di elementi del tutto. La natura divina, nella sua perfetta semplicità, è Tutto-unità: «il Tutto come unità, e l'unità come Tutto»⁴⁴. Lo Spirito puro, infatti, è perfettamente semplice. La natura divina (*ousia*), così compresa, è – secondo Bulgakov – ciò che nella Bibbia viene chiamata «sapienza divina» (*sofia*). Il teologo russo precisa che quando si parla della natura di Dio (Divinità) intendiamo, da un lato, la profondità divina non svelata (*ousia*) e, dall'altro, la vita divina svelata, cioè la Sofia, che è identica all'*ousia*⁴⁵. In altre parole, la Sofia è la natura (*ousia*) divina nell'autorivelazione delle Ipostasi. In un primo momento, tale autorivelazione riguarda la vita intratrinitaria, il mondo intradivino: «La Sapienza, sofia, è pleroma, mondo divino, sussistente in Dio e per Iddio, eterno e increato, ove Dio vive nella SS. Trinità»⁴⁶. Ora, il Dio uno e trino, che è Spirito, non possiede la sua autorivelazione solo per se stesso; sarebbe, altrimenti, un atteggiamento contraddittorio rispetto al carattere della Sapienza stessa. Pertanto, la Sofia increata, ossia la natura divina che si auto-manifesta

⁴³ Idem, *Capitoli sulla Trinitarietà*, p. 114.

⁴⁴ Idem, *L'Agnello di Dio*, p. 158.

⁴⁵ Cfr. ibidem.

⁴⁶ Ibidem, p. 159–160.

all'interno della Trinità, trova il suo prolungamento nell'autorivelazione al non-Dio (creazione e rivelazione)⁴⁷. Questo vuol dire che esiste anche la Sofia creata, ovvero il prolungamento *extra sé* della vita trinitaria *in sé*. Dio, dalla sua eternità, vuole esistere come «Dio-per-il-mondo» e, da sempre, crea non altro che la «creazione-per-Dio». La creazione viene vista, dunque, come la Sofia creata, cioè il luogo dell'auto-manifestarsi dello Spirito divino. Questo non significa che il mondo sia eterno ma che Dio-Spirito esiste eternamente come relativo al mondo, che vuole da sempre. L'apice di tale relazione avviene per il Figlio incarnato e nello Spirito Santo. Così arriviamo alla questione della relazione tra Dio come Spirito e lo Spirito Santo come la terza Persona della Trinità.

3. Spirito di Dio e lo Spirito Santo

La Sacra Scrittura parla abbondantemente dello «spirito di Dio», senza mai, però, offrire una rivelazione piena dell'ipostasi dello Spirito Santo. Questo non implica, secondo Bulgakov, un'alternativa esclusiva (vel-vel), poiché i due termini sono compatibili: se Dio è spirito, ogni suo atto è spirituale, ma la spiritualità di Dio trova la sua rivelazione nella Terza ipostasi. Nel Nuovo Testamento, pur avendo una rivelazione manifesta sulla santissima Trinità e sulle sue ipostasi distinte, la stessa Pentecoste, descritta negli Atti degli Apostoli, non ci offre ancora la conoscenza della Terza ipostasi in se stessa, ma ci fa conoscere soltanto i suoi doni e le sue azioni per l'umanità. Le lingue di fuoco sono *apparizione* dei doni, non del fuoco stesso. Come il nostro autore afferma con audacia: «nessuna delle rivelazioni sull'effusione dello Spirito Santo, né nell'Antico né nel Nuovo Testamento, comporta la manifestazione della sua ipostasi stessa»⁴⁸. Il Vangelo di Giovanni rappresenta, invece, un caso particolare anche per la pneumatologia bulgakoviana. Nel discorso d'addio (Gv 13–17), da lui definito «la meraviglia delle meraviglie, il vangelo dei vangeli», Cristo promette «un altro Paraclito» e Bulgakov vi identifica la rivelazione della «duo-unità diadica del Figlio e dello Spirito Santo»⁴⁹, una struttura fondamentale dell'auto-rivelazione trinitaria. Le quattro promesse del Consolatore nel discorso giovanneo manifestano sempre

⁴⁷ Cfr. D. Kowalczyk, *La Creazione secondo Sergej Bulgakov*, „Forum Teologiczne”, 21(2020), p. 111–123.

⁴⁸ Cfr. Bulgakov, *Il Paraclito*, p. 262–263.

⁴⁹ Cfr. *ibidem*, p. 277–279.

una relazione diadica: lo Spirito di verità rivela il Figlio, viene mandato «in nome mio», procede dal Padre e sarà mandato dal Figlio, «prenderà del mio e ve l'annuncerà». Proviamo, ora, a decodificare ulteriormente tali asserzioni sullo Spirito, dal punto di vista teologico-biblico e dogmatico.

3.1. Sguardo teologico-biblico

La prima importante testimonianza veterotestamentaria sullo Spirito di Dio – l'affermazione sacerdotale: «Lo spirito di Dio – *rûāḥ jhwh* – aleggiava sull'acqua» (Gen 1, 2) – precede la prima alleanza di Dio con l'uomo e concepisce la *rûāḥ jhwh* come principio dinamico e creatore. Se la creazione del mondo è opera di Dio, cioè della santissima Trinità, secondo Bulgakov, non costituisce problema applicare *rûāḥ jhwh*, spirito di Dio, all'azione della divinità tri-ipostatica nel mondo. Nello stesso tempo, se il ruolo della Terza ipostasi nella creazione, si definisce come quello di *Colui che conduce a compimento*, egli ritiene vi sia, nell'*incipit* di Genesi, un'indicazione diretta dell'azione dello Spirito Santo, quale Terza ipostasi, ovviamente si parla *direttamente* dell'*azione* dello Spirito Santo, piuttosto che della sua definizione ipostatica, quasi come extra-ipostaticamente, benché non an-ipostaticamente. Per il nostro autore, questa separazione tra l'azione dello Spirito e la conoscenza della sua ipostasi, la possibilità e la presenza di una tale sua manifestazione non ipostatica, è il fatto primo nella rivelazione dello Spirito Santo, che si osserva all'inizio stesso dell'essere nel mondo, nella sua *prima* creazione, con l'«aleggiare» dello Spirito di Dio al di sopra della terra, una *prima* pentecoste, *non* attuata ancora sull'uomo ma quasi un'*anticipazione* della seconda, anche se nessuna delle due conoscono lo Spirito Santo nel suo essere ipostatico⁵⁰.

Nella bestemmia dell'umanità anti-diluviana contro lo Spirito Santo, che ha provocato una reazione divina: «Il mio spirito non sarà disprezzato eternamente dagli uomini, perché essi sono semplicemente carne» (Gen 6, 3), secondo Bulgakov, dal punto di vista esegetico, vi è un doppio senso: «Il mio spirito» può essere inteso sia della divinità, sia della sua spiritualità, in generale, sia dello Spirito stesso, Terza ipostasi – anche se l'accento è posto sempre sulla *spiritualità* dello Spirito e non sulla sua ipostasi⁵¹. I testi profetici di carattere messianico che parlano dello Spirito di

⁵⁰ Cfr. ibidem, p. 264.

⁵¹ Cfr. ibidem.

Dio, anche se riferiti, di solito, all'azione divina e all'ispirazione, alla luce della rivelazione neotestamentaria, acquistano un significato più definito e sono applicati allo Spirito Santo. Secondo Bulgakov, ad es., le affermazioni: «Ecco il servo che io sostengo, il mio eletto di cui gioisce l'anima mia. Ho posto il mio spirito su di lui» (Is 42, 1); «ora il Signore ha mandato me insieme con il suo spirito» (Is 46,16), hanno un'applicazione esclusiva alla Terza ipostasi (cfr. Mt 12, 18), anche se, ovviamente, il dubbio resta, poiché implicherebbe necessariamente la sua rivelazione⁵².

La pericope giovannea sull'adorazione del Padre (Gv 4, 20–24), determina, invece, una svolta che è una conversione: dall'interesse dei padri per l'adorazione, si passa alla ricerca primaria del Padre (3 volte: 4, 21b, 23a.b) e di Dio, definito come Spirito. Il luogo dell'adorazione va dal binomio «in questa montagna / in Gerusalemme», all'endiadi pneumatologica e cristologica: «in Spirito e verità», senza alcuna dissociazione. Il luogo dell'adorazione è lo Spirito e il verbo *adorare* richiama non propriamente la preghiera ma la formulazione negativa del comandamento dell'alleanza: «Non adorerai (non ti prostorerai davanti a) questi déi», anzi, «Non li servirai (*latreusis*)» (Es 20, 5; Dt 5, 9)⁵³. Il nuovo culto *spirituale* è libero da soggezioni servili, in virtù dello Spirito di verità.

Ci soffermiamo, in ultimo, sul libro dell'Apocalisse, prosiegua postpasquale della teologia giovannea, dove si ha quella che Balthasar chiama «inversione trinitaria»⁵⁴ ovvero lo Spirito Santo è posto, nella benedizione trinitaria iniziale, in seconda posizione (cfr. Ap 1, 4c), dopo il Veniente e prima di Gesù Cristo. Lo Spirito opera in nome del Padre e per il Figlio, manifesta la sua azione come un *divenire* – «divenni nello Spirito» (Ap 1, 10; 4, 2) e *trasportare* – «mi trasportò nello Spirito» o «per mezzo dello Spirito»⁵⁵. La sua figura di «acqua della vita» richiama, nella visione della Gerusalemme nuova, la realtà giovannea dello Spirito⁵⁶: «E mi mostrò un fiume di acqua di vita splendente come cristallo, che usciva

⁵² Cfr. ibidem, p. 265.

⁵³ Cfr. Y. Simonens, *Apocalisse di Giovanni. Apocalisse di Gesù Cristo*, Bologna 2010.

⁵⁴ Cfr. H.U. von Balthasar, *TeoDrammatica*, vol. 3: *Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Milano 1992, p. 172–188.

⁵⁵ Cfr. E. Cesarale, *L'Agnello, il Drago e le Donne. L'invidia della triade demoniaca e la vittoria di Cristo Agnello in piedi come ucciso*, Assisi 2021.

⁵⁶ Nel Quarto Vangelo, Gesù parla dello Spirito come «fiumi di acqua viva sgorgheranno dal suo seno» (cfr. Gv 7, 37–39), e da quel seno, trafitto dalla spada del centurione, «diede lo Spirito» (Gv 19, 30).

dal trono di Dio e dell'Agnello, in mezzo alla piazza di essa» (Ap 22, 1). «La vita e la vitalità proprie di Dio e di Gesù Cristo sono partecipate al credente nell'attuale esperienza liturgica, fino alla futura meta escatologica; l'*acqua* è il simbolo che indica la comunicabilità»⁵⁷. Nella sezione finale, leggiamo: «A colui che ha sete (adesso) io darò dalla sorgente dell'acqua della vita come dono» (Ap 21, 6b); «Chi ha sete (adesso) venga, chi vuole (adesso) prenda l'acqua della vita come dono» (Ap 22, 17b), asserendo che l'acqua della vita, lo Spirito, possiede un'attualizzazione liturgica, *adesso*, collegata direttamente con la sua fonte trascendente – *dono* – che ha, come sorgente, la figura della terza Persona divina, *uscendo dal trono di Dio e dell'Agnello* (cfr. Ap 22, 1). C'è, infine, l'*unicum* di una voce dal cielo, *come voce di molte acque e come voce di tuono potente* (cfr. Ap 14, 1–2), cioè la voce dello Spirito di profezia che parla: «E udii una voce dal cielo che diceva: “Scrivi: ‘Beati i morti, coloro che muoiono nel Signore, da adesso’”. Sì, dice lo Spirito, che abbiano tregua dalle loro fatiche. Le loro opere infatti li seguono» (Ap 14, 12–13). Lo Spirito, nella sua funzione di voce di Dio, ci invita alla cena delle nozze dell'Agnello: «E lo Spirito e la fidanzata dicono: “Vieni!”» (Ap 22, 17). Tale è l'opera dello Spirito, da suscitare l'invidia del demoniaco che mette in campo una terza bestia, quella che sale dalla terra, un *pseudoprofeta*, emulatore del ruolo dello Spirito (cfr. Ap 13)⁵⁸.

3.2. Sguardo bulgakoviano

La complessa e affascinante questione della distinzione e identità tra lo «Spirito di Dio» e lo «Spirito Santo» viene esposta da Bulgakov nel terzo capitolo del libro *Il Paraclito*. Il problema centrale è espresso con lucidità dal testo: «Dio è spirito. La spiritualità in Dio è altresì volutamente attribuita allo Spirito Santo, alla Terza ipostasi. La spiritualità dello Spirito Santo, quale Terza ipostasi, è identica alla spiritualità di Dio, ma nello stesso tempo è da essa distinta, ipostaticamente. Si può dire che lo Spirito Santo è anche lo Spirito di Dio; è però impossibile invertire la frase e dire che lo spirito di Dio sia lo Spirito Santo»⁵⁹. Questa asimmetria rivela la complessità dell'identità della Terza ipostasi nella

⁵⁷ Cfr. U. Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, 2 vol., Assisi 2018, p. 321–322.

⁵⁸ Cfr. D. Kowalczyk, E. Cesarale, *Il fiume d'acqua viva dal trono di Dio e dell'Agnello. La Santissima Trinità nel libro dell'Apocalisse*, StWł, 26(2024), p. 137–166.

⁵⁹ Bulgakov, *Il Paraclito*, p. 259.

vita trinitaria e nella sua manifestazione economica. Bulgakov costruisce la sua pneumatologia su un duplice fondamento. Innanzitutto, afferma che «la spiritualità è l'essenza stessa di Dio». Questa spiritualità non è una proprietà accidentale ma costituisce l'essere stesso della divinità nel suo carattere tri-ipostatico. Il Padre e il Figlio sono spirito nella stessa misura dello Spirito Santo, poiché la spiritualità è inerente a ciascuna delle tre ipostasi. Tuttavia, è qui emerge il secondo elemento fondamentale, lo Spirito Santo ha un ruolo particolare: «è lo Spirito Santo che nella santissima Trinità manifesta la spiritualità di questa, quale Dio tri-ipostatico»⁶⁰.

Questa distinzione introduce quella che Bulgakov definisce «una uguaglianza che è ineguaglianza; una identificazione che è distinzione tra lo spirito di Dio e lo Spirito Santo»⁶¹. Lo Spirito Santo non trattiene in sé la spiritualità divina, non la esaurisce né la definisce esclusivamente, poiché «la sua spiritualità propria è la spiritualità del Padre e del Figlio»⁶². Lo Spirito Santo esiste come amore reciproco in persona tra il Padre e il Figlio, è perciò possiamo dire che «non si appartiene, non è suo, ma è lo Spirito del Padre e del Figlio»⁶³. Dall'altro lato, il Padre e il Figlio attuano e rivelano la loro spiritualità nell'ipostasi dello Spirito Santo, perciò Bulgakov dice che lo Spirito Santo è «in certo qual modo una ipostasi uno-trina»⁶⁴. Infatti, lo Spirito, rimanendo una ipostasi distinta, manifesta in sé «la trasparenza trinitaria della sostanza dello spirito»⁶⁵. Emerge così un concetto chiave della trinitaria bulgakoviana: la «penetrazione ontologica» è la «reciproca permeabilità» tra le ipostasi, mantenendo, però, la loro «inconfondibilità». La teologia ortodossa di Bulgakov si muove, qui, in un orizzonte di «identità dinamica», che oltrepassa i limiti della «legge razionale dell'identità statica». Lo Spirito Santo, anche se è una ipostasi distinta, è lo Spirito di Dio, perché vive la sua spiritualità nella kenosi che fa vedere non il proprio Io ma gli altri. Egli sia nella vita intratrinitaria, sia nella storia della salvezza, è in funzione degli altri, prima del Padre e del Figlio, poi in servizio delle persone umane. Il suo essere spirito è in funzione della spiritualità del Dio uno e trino nonché al servizio del corpo della Chiesa. Lo Spirito Santo è descritto da Bulgakov

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ibidem.

⁶² Ibidem.

⁶³ Ibidem, p. 260.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Ibidem.

come la persona «in-mezzo», colui che non esiste per sé, ma per unire nella distinzione gli altri. La terza Ipotesi vive la kenosi sacrificale, che è un lato dell'amore. Essa consiste «nel suo annientamento ipostatico: egli stesso non rivela la sua ipotesi e non rivela se stesso, come lo fanno il Padre e il Figlio: egli non è che la loro rivelazione stessa. [...] Non esiste per sé, perché è tutto negli altri, nel Padre e nel Figlio; e il suo essere proprio è come un non-essere»⁶⁶. Ecco, è questa la paradossalità dell'Ipostasi dello Spirito Santo. La sua personalità si esprime in uno svuotamento della personalità. Le immagini bibliche dello Spirito, infatti, sono tutte impersonali: Egli è il vento, il soffio, il fuoco, la colomba, ma proprio grazie a questo svuotamento e la trasparenza del proprio Io, lo Spirito Santo fa vedere Dio che è Spirito. Vladimir Lossky, un altro teologo ortodosso, afferma, addirittura, che «lo Spirito Santo si cancella, in quanto persona, dinanzi alle persone create alle quali Egli dà la grazia»⁶⁷. San Simeone, il Nuovo Teologo, riportato da Lossky, nel suo inno allo Spirito evoca: «Vieni, mistero nascosto; vieni, tesoro senza nome; vieni, cosa indicibile; vieni, Persona inconoscibile»⁶⁸. Potremmo dire che la terza Persona divina si diminuisce per far emergere la persona umana, lo spirito creato nel mondo, per questo la santificazione-divinizzazione, l'opera dello Spirito, non rende lo spirito umano meno umano ma lo mette in rilievo.

Una delle acquisizioni più originali della pneumatologia bulgakoviana emerge nella sezione finale del capitolo III del libro *Il Paraclito*, significativamente intitolata «L'ipotesi misteriosa». Bulgakov pone una domanda radicale sulla la pentecoste ovvero se sia una venuta dello Spirito pienamente compiuta oppure costituisca una sua anticipazione, a cui risponde: «Impossibile negare che la pentecoste sia la realizzazione della promessa dell'invio del Consolatore. Confrontando, tuttavia, la promessa del Consolatore con il contenuto effettivo dell'avvenimento pentecostale, bisogna concludere decisamente che siamo in presenza dell'inizio soltanto del compimento della promessa, non della sua pienezza»⁶⁹. Questo giudizio si basa sull'osservazione che la persona dello Spirito Santo rimane non rivelata in se stessa. Il silenzio biblico è eloquente: nella Bibbia, salvo

⁶⁶ Ibidem, p. 124.

⁶⁷ V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Bologna 2013, p. 165.

⁶⁸ Cit. da ibidem, p. 153 (P.G., 120, coll. 507-509). Cfr. D. Kowalczyk, *Lo Spirito Santo, presenza silenziosa nella Trinità e in noi*, in: *Silenzio, polifonia di Dio*, ed. B. Aniello, D. Kowalczyk, Roma 2020, p. 72-84.

⁶⁹ Bulgakov, *Il Paraclito*, p. 287.

una sola eccezione, non si parla mai dello Spirito alla prima persona. L'eccezione menzionata da Bulgakov si trova negli Atti 13, 12: «Mentre essi stavano celebrando il culto del Signore e digiunando, lo Spirito Santo disse: “Riservate per me Bàrnaba e Saulo per l’opera alla quale li ho chiamati”». Questo caso viene chiamato dal teologo russo «inaspettato ed evidentemente di straordinaria importanza»⁷⁰. Esso, però, non costituisce una manifestazione dell’ipostasi stessa dello Spirito. Bulgakov afferma: «Lo Spirito si manifesta, se è lecito esprimersi così, non in modo personale, ma impersonale, come una certa *azione* dell’intera santissima Trinità»⁷¹. Nel simbolo niceno-costantinopolitano confessiamo lo Spirito «che ha parlato per mezzo dei profeti». Questo vuol dire – fa notare il nostro teologo – che lo Spirito ha ispirato i profeti, ma tale ispirazione non significa una parola personale (io vi dico) trasmessa tramite i profeti. Sì! Comprendiamo che lo Spirito è una ipostasi che agisce, ma il suo io personale non ci viene rivelato direttamente. Bulgakov si interroga se la rivelazione del volto della terza ipostasi appartenga forse al secolo venturo, se la manifestazione personale dello Spirito Santo oltrepassi «quanto può portare il regno della grazia» e si compirà soltanto «nel regno della gloria». Potremmo, allora, dire che conosciamo il volto del Figlio e attraverso di Lui conosciamo il volto del Padre (*Chi ha visto me ha visto il Padre* – Gv 14, 9), ma ancora non conosciamo il volto dello Spirito, perciò Bulgakov parla, addirittura, della «rivelazione tuttora incompiuta». Infatti, «il Paraclito, personalmente, non è stato ancora manifestato»⁷². Paolo Apostolo parlando del compimento definitivo afferma: «Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo faccia a faccia» (1Cor 13, 12). Nella prospettiva delle intuizioni bulgakoviane possiamo dire che vedremo faccia a faccia anche lo Spirito Santo, cioè Egli ci manifesterà il suo volto.

Tale visione sembra contraddire l’affermazione-pilastro della teologia cattolica che la rivelazione è finita con la morte dell’ultimo degli Apostoli e che dopo Cristo non dovremmo aspettare un’altra rivelazione. Infatti, nella *Dei Verbum*, n. 4, leggiamo: «L’economia cristiana dunque, in quanto è l’Alleanza nuova e definitiva, non passerà mai, è non è da aspettarsi alcun’altra Rivelazione pubblica prima della manifestazione gloriosa del

⁷⁰ Ibidem, p. 288, nota 16.

⁷¹ Ibidem, p. 287.

⁷² Ibidem, p. 288.

Signore nostro Gesù Cristo». Il Catechismo, al n. 65, cita San Giovanni della Croce, che, nel suo commento a Eb 1, 1–2, scrive: «Dal momento in cui ci ha donato il Figlio suo, che è la sua unica e definitiva Parola, ci ha detto tutto in una sola volta in questa sola Parola [...]. Perciò chi volesse ancora interrogare il Signore è chiedergli visioni o rivelazioni, non solo commetterebbe una stoltezza, ma offenderebbe Dio, perché non fissa il suo sguardo unicamente in Cristo». Bulgakov parla di uno svelamento del volto dello Spirito Santo nel Regno dei cieli, non nella storia terrena. Inoltre, un'eventuale rivelazione dello Spirito nel suo «io» sarebbe un certo compimento di ciò che è implicito nelle parole e nelle opere di Gesù Cristo, e non una rivelazione completamente nuova. Allora, l'ipotesi di Bulgakov che vedremo con chiarezza il volto personale dello Spirito nel cielo, può essere accolta e sviluppata. Il mistero dello Spirito Santo ci manifesta lo Spirito di Dio, la Trinità, ma l'Io stesso della terza ipostasi ci sarà rivelato dopo la fine della storia, perché – come abbiamo detto all'inizio di questo punto – lo Spirito di Dio non è identico con lo Spirito Santo, anche se lo Spirito Santo è lo Spirito di Dio.

* * *

Il percorso esegetico e dogmatico compiuto attraverso l'indagine sull'affermazione giovannea «Dio è Spirito» (Gv 4, 24), in dialogo con la pneumatologia di Sergej Bulgakov, consente di articolare una risposta equilibrata al duplice rischio teologico identificato all'inizio di questo saggio. Da un lato, la dissoluzione della persona dello Spirito Santo nell'essenza divina, viene evitata riconoscendo la specificità ipostatica della Terza Persona: lo Spirito Santo non è una mera qualità o attributo di Dio, ma una ipostasi distinta, che manifesta la spiritualità dell'intera Trinità attraverso la propria kenosi. Dall'altro lato, la separazione eccessiva tra lo «Spirito di Dio» veterotestamentario e lo Spirito Santo neotestamentario viene superata dalla visione bulgakoviana secondo cui ogni azione dello spirito di Dio rivela l'operazione della santissima Trinità, pur avendo nello Spirito Santo il proprio «coefficiente ipostatico».

La sintesi proposta da Bulgakov illumina la paradossale identità della Terza ipostasi: lo Spirito Santo è lo Spirito di Dio, ma non tutto ciò che la Scrittura chiama «spirito di Dio» si riduce alla Terza ipostasi. La spiritualità appartiene all'essenza divina condivisa dalle tre Persone, ma trova nella Terza ipostasi la propria rivelazione particolare. Lo Spirito Santo vive una kenosi che consiste nel non manifestare il proprio

volto, rimanendo trasparente, per far emergere il Padre e il Figlio, anticipando la rivelazione piena del proprio io personale nel regno della gloria. Questa «ipostasi misteriosa» garantisce l'unità diadica con il Figlio e, attraverso la propria auto-effusione, rende presente la spiritualità del Dio trino nella creazione e nella storia della salvezza, senza confondersi con essa. La formula equilibrata che emerge è quella di un panenteismo cristiano: Dio-Spirito rimane trascendente eppure pienamente presente nel mondo attraverso l'azione dello Spirito Santo, che santifica la materia senza cessare di essere puro Spirito.

„BÓG JEST DUCHEM” (J 4, 24)

Esej biblijno-dogmatyczny w dialogu z Siergiejem Bułgakowem

Słowa kluczowe: Bóg, duch, Duch Święty, Ewangelia św. Jana, Bułgakow.

Abstrakt: Artykuł proponuje, w dialogu z pneumatologią Siergieja Bułgakowa, biblijno-dogmatyczną analizę stwierdzenia „Bóg jest duchem” (J 4, 24). Refleksja rozwija się w trzech głównych perspektywach. Po pierwsze, analiza biblijna śledzi ewolucję semantyczną pojęcia ducha (hebr. *ruāḥ*, grec. *pneûma*) od Starego Testamentu do Nowego Testamentu, ze szczególnym naciskiem na Ewangelię św. Jana, która poświęca szczególnie dużo miejsca Trzeciej Osobie Boskiej. Po drugie, refleksja filozoficzno-dogmatyczna ukazuje, jak pojęcie Boga jako czystego Ducha uformowało się w myśli chrześcijańskiej poprzez dialog z filozofią grecką (Platon, Arystoteles) i scholastyczną systematyzacją (Tomasz z Akwinu), aż do współczesnej propozycji Bułgakowa, którą można określić jako zrównoważony panenteizm. Wreszcie artykuł podejmuje złożoną relację między „Duchem Bożym” a „Duchem Świętym”, rozwiązując podwójne zagrożenie teologiczne: „rozpuszczenie” osoby Ducha Świętego w Bożej naturze lub nadmierne rozdzielenie ducha Starego Testamentu od Ducha Świętego w Nowym Testamencie. Rozwiązanie Bułgakowa opiera się na paradoksalnym, choć spójnym rozróżnieniu: podczas gdy Duch Święty jest duchem Bożym, nie każde działanie ducha Bożego w dziejach zbawienia utożsamia się wyłącznie z trzecią hipostazą. Kenoza Ducha Świętego, tj. skrywanie własnego oblicza, by pozostać przezroczystym wobec chwały Ojca i Syna, stanowi charakterystyczną cechę tej „tajemniczej” hipostazy, która być może objawi się w pełni dopiero w eschatologicznym Królestwie chwały. W konkluzji znajdujemy formułę panenteistycznej równowagi: Bóg, który jest duchem, pozostaje transcendentny i zarazem w pełni obecny w stworzeniu poprzez działanie Ducha Świętego, który uświęca, nie mieszając się z materią.

Sekcje: [Wprowadzenie] > 1. Bóg jako Duch – oś biblijna > 2. Bóg jako Duch – oś filozoficzno-dogmatyczna > 3. Duch Boży i Duch Święty > [Wnioski].

“GOD IS SPIRIT” (JOHN 4:24)

A biblical-dogmatic essay in dialogue with Sergei Bulgakov

Keywords: God, spirit, the Holy Spirit, the Gospel of St. John, Bulgakov.

Abstract: The article proposes a systematic investigation of the Johannine declaration “God is spirit” (Jn 4:24) through a biblical-dogmatic analysis that engages with Sergei Bulgakov’s pneumatology. The investigative path unfolds along three principal axes. First, a biblical analysis that traces the semantic evolution of the concept of spirit (Hebrew *rûāḥ*, Greek *pneûma*) from the Old Testament to the New, with particular attention to the Fourth Gospel, where a specialized revelation of the Third divine hypostasis emerges. Second, a philosophical-dogmatic examination of how the concept of God as pure Spirit was constituted in Christian thought through engagement with Greek philosophy (Plato, Aristotle) and scholastic systematization (Thomas Aquinas), up to Bulgakov’s contemporary proposal for a balanced panentheistic vision. Finally, the article addresses the complex relationship between the “Spirit of God” and the “Holy Spirit”, resolving the dual theological risk of either dissolving the person of the Holy Spirit into the divine essence or excessively separating its Old Testament manifestation from its New Testament counterpart. The Bulgakovian solution articulates a paradoxical yet coherent distinction: while the Holy Spirit is the Spirit of God, not every action of the divine spirit in salvific history is exclusively identified with the Third hypostasis. The kenosis of the Holy Spirit – its failure to manifest its own personal face but remaining transparent to the glory of the Father and the Son – constitutes the distinctive character of this “mysterious” hypostasis, which may perhaps find its full eschatological fulfillment in the kingdom of glory. The concluding analysis proposes a formula of panentheistic equilibrium: God remains transcendent yet fully present in creation through the action of the Holy Spirit, which sanctifies without confusing itself with matter.

Sections: [Introduction] > 1. God as spirit – the biblical axis > 2. God as spirit – the philosophical-dogmatic axis > 3. The spirit of god and the Holy Spirit > [Conclusions].

RIFERIMENTI

Bulgakov S., *L’Agnello di Dio. Il mistero del Verbo Incarnato*, Roma 1990.

Bulgakov S., *Il Paraclito*, Bologna 2012.

Agostino, *Confessioni*, Milano 2013.

Anassagora, *Frammenti e testimonianze: Sulla natura*, Milano 2002.

Aristotele, *La Metafisica*, vol. 1–2, Napoli 1968.

Clemente Alessandrino, *Gli Stromati*, Roma 1985.

- Origene, *I Principi, Contra Celsum e altri scritti filosofici*, Firenze 1975.
- Platone, *Fedone*, trad. S. Martinelli Tempesta, Torino 2011.
- Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, Bologna 2014.
- Balthasar H.U. von, *TeoDrammatica*, vol. 3: *Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Milano 1992.
- Barreto J.M.J., *Il Vangelo di Giovanni*, Assisi 1982.
- Baumgärtel F., «πνεῦμα», in: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 10, Brescia 1975, p. 767–873.
- Brown R.E., *Giovanni*, Assisi 1999.
- Cesarale E., *L'Agnello, il Drago e le Donne. L'invidia della triade demoniaca e la vittoria di Cristo Agnello in piedi come ucciso*, Assisi 2021.
- Coda P., *Sergej Bulgakov*, Brescia 2003.
- Congar Y., *Spirito dell'uomo, Spirito di Dio*, Brescia 1987.
- Kleinknecht H., «πνεῦμα», in: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 10, Brescia 1975, p. 848–873.
- Kowalczyk D., *Una Persona in tre Persone. La teologia trinitaria in Sergej Bulgakov*, „Studia Bobolanum”, 1(2021), p. 173–191.
- Kowalczyk D., *La Creazione secondo Sergej Bulgakov*, „Forum Teologiczne”, 21(2020), p. 111–123.
- Kowalczyk D., *Lo Spirito Santo, presenza silenziosa nella Trinità e in noi*, in: *Silenzio, polifonia di Dio*, ed. B. Aniello, D. Kowalczyk, Roma 2020, p. 72–84.
- Kowalczyk D., Cesarale E., *Il fiume d'acqua viva dal trono di Dio e dell'Agnello. La Santissima Trinità nel libro dell'Apocalisse*, StWł, 26(2024), p. 137–166.
- Infante R., *Giovanni*, Cinisello Balsamo (Milano) 2015.
- Lapini W., *Anassagora*, in: *Enciclopedia Filosofica*, vol. 1, Milano 2006, p. 421–423.
- Lossky V., *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Bologna 2013.
- Mannucci V., *Giovanni il vangelo narrante*, Bologna 1993.
- Mathews S.H., *The Holy Spirit in the Gospel of John*, “The Journal of Biblical Theology”, 7(2024), no. 3, p. 199–212.
- O'Donnell J., *In Him and Over Him: The Holy Spirit in the Life of Jesus*, “Gregorianum”, 1(1989), p. 25–45.
- Ragsdale J.M., *rûāḥ YHWH, rûāḥ 'elohim. A case for literary and theological distinction in the Deuteronomistic history*, Milwaukee 2007.
- Simonens Y., *Apocalisse di Giovanni. Apocalisse di Gesù Cristo*, Bologna 2010.
- Tengström S., «rûāḥ», in: *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. 8, Brescia 2008, p. 258–299.
- Vanni U., *Il tesoro di Giovanni. Un percorso biblico-spirituale nel Quarto Vangelo*, Assisi 2010.
- Vanni U., *Apocalisse di Giovanni*, Assisi 2018.