

Sunyata buddhista e kenosi cristologica

Confronto dialogico tra il pensiero di Masao Abe e la teologia di Hans Urs von Balthasar

Gaetano Favaro
P.I.M.E., Milano
Facoltà di Teologia, Lugano

La persona e il mistero di Gesù Cristo, Figlio dell'uomo e Figlio di Dio, la sua preesistenza eterna personale e lo stato "kenotico" della sua esistenza storica, è un tema che è sempre attuale e presenta diverse articolazioni, soprattutto se viene rapportato ai molteplici approcci secondo cui è stato tematizzato dalla teologia occidentale e orientale.

La teologia speculativa si è servita degli strumenti ermeneutici che le varie filosofie le hanno messo a disposizione. Anche la teologia spirituale e mistica si è accostata a questo mistero che promana dalla Trinità immanente e si è reso manifesto nella Trinità economica.

All'interno di questo unico mistero c'è un aspetto che è stato approfondito recentemente dai teologi: l'amore kenotico trinitario della morte di Cristo. E' la questione della kenosi cristologica. Il Figlio di Dio «spogliò se stesso» (*Fil 2,7*). Molti teologi attualmente cercano di interpretare questo testo biblico. Anzi si prefiggono di trovare in esso un ponte dialogico col pensiero moderno e postmoderno dell'occidente. Alcune correnti del buddhismo contemporaneo si dimostrano interessate, soprattutto a livello spirituale, più che a livello ontologico-metafisico, a questa tematica.

Il dialogo cristiano-buddhista vi trova semi di fecondità e spunti di comprensione reciproca tra le due tradizioni religiose. E' in quest'area di ricerca che vogliamo soffermarci, per mettere a fuoco il pensiero di Masao Abe, della Scuola di Kyoto, sul *sunyata* (vuoto) buddhista, e l'interpretazione teologica che Balthasar dà della *kenosi* cristologico-trinitaria.

Dal confronto tra questi pensatori e uomini "spirituali" possono emergere spunti di orientamento e di dialogo interreligioso tra l'esperienza buddhista e quella cristiana. La riflessione è strutturata in tre momenti: 1) il *sunyata* buddhista nel pensiero di Masao Abe; 2) la *kenosi* cristologica nella teologia pasquale e trinitaria di Balthasar; 3) confronti orientativi e spunti dialogici.

I. IL SUNYATA BUDDHISTA NEL PENSIERO DI MASAO ABE

Masao Abe è un buddhista giapponese, nato nel 1915 ad Osaka. Fin da giovane si sentì coinvolto nel problema esistenziale della conciliazione tra la propria esistenza personale e gli altri esseri umani, nel contesto della totalità del reale. Cercò una risposta nelle sentenze di *Shonin Shinzan* (1173-1262), fondatore di una scuola buddhista laica giapponese, la quale cerca la salvezza nella "forza dell'altro", che può essere conseguita con la grazia di Amida o *Amitabha*, la "luce illuminante", che è misericordia e saggezza. Le sentenze di Shinzan sono raccolte sotto il titolo *Tannisho* (Dichiarazioni contro le deviazioni dalla fede). Si tratta del Buddhismo della Terra Pura. Abe si iscrisse alla Facoltà di Economia e Legge dell'Università di Osaka. Nel frattempo il problema del senso della vita continuava a tormentarlo. Si dedicò all'attività commerciale. A ventisei anni si iscrisse all'Università di Kyoto per dedicarsi allo studio della filosofia occidentale. Ritenne che la filosofia gli avrebbe permesso di raggiungere il limite estremo della razionalità per poi accedere alla Terra Pura, uno stato di vita in cui avrebbe potuto partecipare alla salvezza donata da Amida.

Nel 1955 si stabilì a New York dove ebbe numerosi contatti con Daisetsu Teitero Suzuki, studioso buddhista giapponese che contribuì alla diffusione di una forma di *Zen* moderno in Occidente. Approfondì anche la teologia di Paul Tillich e di Reinhold Niebuhr. Col professore Hisamatsu contribuì a rivitalizzare la via dello *Zen*. Da questa attività e col contributo di altri nacque la società *F.A.S.*, con l'intento di irradiare un nuovo tipo di *Zen* capace di affrontare i problemi della società e dell'umanità contemporanea¹. Caduto in una crisi profonda e passando attraverso il nichilismo

¹ La società *F.A.S.* è composta da un gruppo di laici i quali si dedicano ad una nuova forma di *Zen*. *F.* è l'iniziale di "Formless Self" (Sé Informe) e vuole significare il risveglio al Sé senza forma. *A.* indica "All Humankind", tutto il genere umano e *S.* significa "Creating History supra-historically", creare la storia in una prospettiva metastorica che punti sulla pace universale. Cfr. A. RODANTE, *Sunyata buddhista e kenosi cristologica in Masao Abe*, Città Nuova editrice, Roma, 1995, p. 17, nota 16.

di Nietzsche, Abe scoprì il vero Sé non oggettivato né oggettivabile, che è al di là di ogni concezione personale della divinità e che non si identifica né con il sé né con il non-sé.

Fu invitato come docente in diverse università americane e pubblicò alcuni scritti. Ha saputo fondere in unità alcune forme di spiritualismo cristiano occidentale e della tradizione buddhista con la sua esperienza religiosa. Egli è convinto che l'unità dei popoli e l'armonia tra le varie correnti di pensiero e di ortoprassi non possono essere il risultato dell'apporto di una sola religione. Tutte le tradizioni religiose hanno bisogno di aiutarsi reciprocamente per reinterpretare se stesse e per affrontare insieme i problemi del futuro. Attualmente Abe è considerato la personalità più rappresentativa vivente del buddhismo Zen.

Nel marzo 1993 Masao Abe si incontrò col cardinale Ratzinger e con due teologi designati dallo stesso cardinale, Jacques Servé della Pontificia Università Gregoriana e Piero Coda della Pontificia Università del Laterano. Alla domanda formulata da Abe, sul rapporto esistente tra la «kenosi» del Dio Figlio e quella di Dio Padre, Coda rispose rifacendosi all'interpretazione data da von Balthasar al testo biblico di *Fil 2,5-11*². Rodante sintetizza il pensiero del teologo di Basilea in questi termini: «Possiamo parlare di una "kenosi" trinitaria prima della creazione che ci fa comprendere ciò che la fede cristiana dice in rapporto alla "kenosi" di Gesù Cristo. E (...) si può parlare, quindi analogicamente, di una "kenosi" d'amore del Padre come modello e principio della "kenosi" del Figlio»³.

E' stata questa un'occasione preziosa per far conoscere la teologia di Hans Urs von Balthasar al Prof. Abe che, dialogando con teologi occidentali, aveva fino allora privilegiato soprattutto K. Rahner, J. Cobb, H. Küng, T. Altizer, P. Tillich ed altri. L'incontro, svoltosi in un clima veramente cordiale, risultò molto fruttuoso e costruttivo⁴.

Vediamo, anzitutto, il significato di *sunyata* nel pensiero di Abe, rifacendoci soprattutto al suo studio *Kenotic God and Dynamic Sunyata*, che fa parte del libro *The Emptying God. A Buddhist - Jewish - Christian Conversation*, pubblicato da John B. Cobb, Jr., e Christopher Ives⁵.

L'autore assume un atteggiamento dialogico non solo con le religioni, e particolarmente col cristianesimo, ma anche con le ideologie occidentali che negano la verità dell'esperienza religiosa, con Nietzsche, con lo scientismo e il nichilismo. La sua attenzione dialogica al testo della Lettera ai Filippesi lo induce a reinterpretare il Vuoto buddhista alla luce della kenosi nel cristianesimo e a reinterpretare la kenosi ricorrendo

² Cfr. A. RODANTE, *op. cit.*, p. 27.

³ *Ibid.*, p. 27.

⁴ *Ibid.*, pp. 27-28.

⁵ MASAO ABE, *Kenotic God and Dynamic Sunyata*, in: *The Emptying God. A Buddhist - Jewish - Christian Conversation*. Edited by John B. Cobb, Jr., and Christopher Ives, Orbis Book, Maryknoll, New York, 1994, pp. 3-65.

all'ermeneutica offertagli dal concetto buddhista di Vuoto. Va tenuto conto che Abe vede nell'incontro interreligioso non solo una occasione di dialogo, ma anche di trasformazione. La "trasformazione" può andare al di là del dialogo, «dà l'idea di cambiamento, di mutamento in vista di una terza verità che non è né la mia né la tua»⁶.

Donald W. Mitchell, nel suo libro *Kenosi e nulla assoluto. Dinamica della vita spirituale nel buddismo e nel cristianesimo*, osserva giustamente che nell'opera *The Emptying God* Masao Abe «reinterpreta il Vuoto e Dio in modo da rispettare l'importanza data all'empirismo nel nostro mondo moderno. Abe reinterpreta il Vuoto e Dio in modo che non presuppongano un salto di fede in una realtà ultima trascendente ma che, al contrario, pongano questo mondo come il luogo della realtà ultima. In questo modo egli spera di superare le obiezioni dell'idealismo e dello scientismo secolarizzati (...); per Abe sia il Vuoto sia Dio sono realtà portatrici di un significato esistenziale, ossia costituiscono la base esistenziale per vivere in una dimensione che supera l'odierna alienazione e conferisce un nuovo significato alla vita. Il primo problema ha a che fare con l'ontologia, mentre il secondo con la spiritualità»⁷.

Abe è convinto che la realtà ultima per il buddhismo non è l'Essere né Dio, ma il Sunyata. Sunyata è il nulla assoluto perché è totalmente non oggettivabile, non concettualizzabile, irraggiungibile dalla ragione o dalla volontà. In quanto tale non è qualcosa. Il Sunyata «concepito come qualcosa al di fuori o al di là della propria esistenza non è vero Sunyata»⁸.

Il Sunyata indica anche «l'assenza di un ente dotato di esistenza autonoma permanente o l'insostanzialità di ogni cosa nell'universo. E' al di là di tutti i dualismi e tuttavia li comprende. Attraverso la comprensione del *sunyata* non solo gli esseri senzienti, ma anche il Buddha, non solo il *samsara*, ma anche il *nirvana*, appaiono privi di sostanza e vuoti. Di conseguenza la realtà ultima non è il Buddha, né il *nirvana*, bensì la comprensione della insostanzialità del tutto, cioè la comprensione del *sunyata*»⁹.

Per il buddhismo la «base della salvezza è la dimensione transpersonale, universale che accomuna gli esseri umani e la natura»¹⁰. Sunyata non si identifica con l'antropocentrismo né con il teocentrismo, è «infinita apertura» «che include ciascuna e tutte le cose in una spontaneità chiamata *jinen*, spontaneità, la naturalità primordiale o fondamentale che è alla base degli esseri umani e della natura. E' la "natura" originaria che è alla base delle cose prima della separazione tra gli esseri umani e la natura, tra il divino e l'umano. *Jinen* è pura attività, spontaneità dinamica, al di là di

⁶ A. RODANTE, *op. cit.*, p. 32, nota 32.

⁷ D. W. MITCHELL, *Kenosi e nulla assoluto. Dinamica della vita spirituale nel buddismo e nel cristianesimo*, Città Nuova, Roma, 1993, pp. 96-97.

⁸ MASAO ABE, *op. cit.*, p. 27.

⁹ MASAO ABE, «Due tipi di unità e pluralismo religioso», *Nuova Umanità* 18 (maggio-agosto 1996) 469.

¹⁰ MASAO ABE, *op. cit.*, p. 31.

ogni specie di volontà, umana o divina e della “volontà di potenza” di cui parla Nietzsche. L'affermazione del completo autosvuotamento di Dio (la kenosi di Dio) inteso come l'assoluta autonegazione della volontà di Dio deve essere basato su questa spontaneità in termini di *jinen*¹¹. L'interdipendenza e l'interpenetrazione di tutte le cose, in cui esse sono svuotate della loro sostanzialità indipendente, ci permette di renderci conto perché «il *Nirvana* viene concepito per mezzo del *samsara* e il *samsara*, quando si conosce la sua non sostanzialità, immediatamente si trasforma in *Nirvana*¹². Donald W. Mitchell aggiunge che «per i buddhisti questo risultato finale di ogni vera soteriologia si realizza sulla base dello stesso Sunyata, senza bisogno di nessun altro intervento storico-soteriologico divino»¹³.

Il vero Sunyata svuota non solo ogni cosa, ma svuota anche se stesso: «attraverso questo autosvuotamento la realizzazione del Sunyata ristabilisce chiaramente una visione e valutazione dualistiche, senza essere limitato da esse. Sunyata non deve essere inteso come forma del nome, ma nella sua forma verbale, perché è una funzione dinamica e creativa che svuota ogni cosa e rende vivente ogni cosa»¹⁴.

Sunyata contiene le due caratteristiche della sapienza (*prajna*) e della compassione (*karuna*). «Come la nozione cristiana di giustizia, la nozione buddhista di saggezza rimanda ad un chiarimento della distinzione o differenziazione delle cose nell'universo. A differenza della nozione cristiana di giustizia, tuttavia, la nozione buddhista di saggezza non presuppone giudizio o elezione. La saggezza buddhista presuppone l'affermazione o il riconoscimento di ogni cosa e di chiunque nella propria personalità o nella propria *quidditas* (...), la saggezza implica riavvicinamento, conciliazione, armonia e pace»¹⁵.

Il buddhismo sottolinea la compassione, mentre il cristianesimo dà importanza all'amore. Mentre nel cristianesimo l'amore si accompagna alla giustizia, nel buddhismo la compassione si accompagna sempre alla saggezza. «L'amore e la giustizia sono come acqua e fuoco: per quanto siano entrambi necessari, convivono con difficoltà. La compassione e la saggezza sono come colore e luce: per quanto differenti, si completano bene uno con l'altra»¹⁶.

Con la sapienza diventiamo coscienti della non sostanzialità dei fenomeni. Per conseguenza ci è possibile essere liberati da ogni attaccamento alle cose, in modo da vivere il vuoto nella compassione che è autoannullamento. Quando siamo vuoti di noi stessi possiamo vivere per gli altri. La kenosi del sé, la morte a se stessi ci introduce nella pienezza della vera vita. La natura originaria delle cose si sveglia in colui che la realizza attraverso l'ortoprassi.

¹¹ *Ibid.*, p. 31.

¹² *Ibid.*, p. 32.

¹³ D. W. MITCHELL, *op. cit.*, p. 99.

¹⁴ MASAO ABE, *Kenotic God and dynamic Sunyata*, cit., p. 33.

¹⁵ MASAO ABE, *Due tipi di unità e pluralismo religioso*, cit., p. 477.

¹⁶ *Ibid.*, p. 477.

a. Il Dio kenotico

L'interpretazione data da Abe al sunyata parte dalla tradizione buddhista, ma—come abbiamo visto—tiene anche conto della kenosi cristologica, della tradizione cristiana. L'autore non identifica sunyata con kenosi. Si rende conto che un buddhista, vivendo il sunyata, diventa Buddha, mentre il credente in Cristo può partecipare alla kenosi redentrice di Cristo, ma non diventa Cristo. Tuttavia il discorso rimane aperto, secondo Abe. In questo caso potrebbe avvenire un dialogo che provoca una trasformazione da e in entrambe le parti.

Abe cita la Lettera ai Filippesi: «Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù: il quale, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio, ma spogliò se stesso assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce» (*Fil 2,4-8*). Questo è per Abe un punto di partenza per esplorare il cristianesimo ed è uno dei testi più “toccanti” di tutta la Bibbia.

Cristo ha rifiutato di abitare nella gloria che appartiene a Dio. Mentre era nella forma di Dio, Cristo ha vuotato se stesso. Ci troviamo di fronte alla completa umiliazione di Cristo. Essa «indica l'amore autosacrificale di Cristo per l'umanità che pure fu disobbediente a Dio e si ribellò alla sua volontà. Mediante l'incarnazione (kenosi), la morte e la risurrezione del Figlio, Cristo, Dio rivela la divinità in termini di amore incondizionato al di sopra di ogni giustizia discriminatoria. L'insondabile profondità dell'amore di Dio si manifesta nella sua pienezza quando scopriamo o crediamo che Cristo come Figlio di Dio si è svuotato ed è divenuto obbediente fino alla morte, e alla morte in Croce»¹⁷. Abe è convinto che la kenosi di Cristo e la sua abnegazione devono essere intese non come un fatto parziale, ma come un atto di Cristo che rivela la sua natura originaria.

L'autentica natura originaria di Cristo come Figlio di Dio «è essenzialmente e fondamentalmente autosvuotantesi e autoannullantesi... Il Figlio di Dio diventa carne proprio perché il Figlio di Dio è originariamente autosvuotantesi»¹⁸.

Nella kenosi Cristo annulla completamente la sua natura divina. Ma ciò non significa che Cristo cessa di essere Dio.

Donald W. Mitchell esprime in questi termini il pensiero di Abe: «secondo Abe, si può parlare di Cristo come di un essere pienamente umano e al tempo stesso pienamente divino. Non si tratta di due sostanze che vengono identificate, come si è sostenuto nella tradizione teologica occidentale, utilizzando gli strumenti concettuali della filosofia greca. Un buddhista, secondo Abe, considererebbe questa identità in termini di vuoto e di forma: Cristo può essere una forma pienamente umana e un Dio

¹⁷ MASAO ABE, *Kenotic God and dynamic Sunyata*, cit., pp. 9-10.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 10-11.

pienamente kenotico perché la kenosi si svuota pienamente nella forma e la forma è pienamente assunta nella kenosi. Gesù, svuotando completamente se stesso della propria divinità nella forma umana, diventa pienamente umano e proprio con quell'atto è pienamente un Dio kenotico»¹⁹. Solo chi vive un amore kenotico è in grado di scoprire la kenosi del Figlio di Dio. Abe cita *Mt* 10,39. Sempre secondo Abe la kenosi dell'incarnazione e della croce ci dice qualcosa anche relativamente a Dio «Padre»: «non è forse vero che la kenosi del Cristo—cioè l'autosvuotamento del Figlio di Dio—ha la sua origine in Dio «il Padre»—che è la kenosi di Dio? Senza l'autosvuotamento di Dio «il Padre», l'autosvuotamento del Figlio di Dio è inconcepibile»²⁰. In questa direzione Abe si appella al teologo Karl Rahner, il quale ha scritto che Dio crea svuotando se stesso e quindi egli stesso è in questo svuotamento²¹. Però Abe riscontra in Rahner «le tracce di dualismo» tra Dio e le creature create dalla sua kenosi. Secondo Abe, «se Dio è veramente amore incondizionato, l'autosvuotamento dev'essere totale, non parziale. Non può essere che Dio *divenga qualcosa' altro* mediante un'autodonazione parziale; nel totale autosvuotamento e per mezzo di esso, Dio è qualcosa, o più precisamente, Dio è ciascuna cosa e tutte le cose»²². La salvezza totale è possibile in forza di questa kenosi totale: «solo nella kenosi totale di Dio ogni cosa—compreso l'ingiusto e il peccatore, il male naturale e morale—viene perdonata, redenta e soddisfatta, e l'amore di Dio trova il suo completo compimento»²³.

Come appare, Abe intende superare ogni dualità, ogni dualismo e ogni monoteismo.

II. LA KENOSI CRISTOLOGICO-TRINITARIA NELLA TEOLOGIA DI BALTHASAR

Lo scopo di questo confronto tra Abe e Balthasar non consiste direttamente nel volere scoprire ad ogni costo una risposta del teologo cattolico al pensatore buddhista. Non si tratta di fare protrarre un dialogo tra un vivente e un defunto. Vogliamo semplicemente trovare nei due esponenti di due grandi tradizioni religiose e in due uomini di fede aperti al mondo contemporaneo e all'incontro attuale tra oriente e occidente, spunti, elementi di riflessione e qualche porta aperta per una reciprocità ermeneutica tra buddhismo e cristianesimo.

¹⁹ D. W. MITCHELL, *op. cit.*, pp. 104-105.

²⁰ MASAO ABE, *Kenotic God and dynamic Sunyata*, cit., p. 14.

²¹ Cfr. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Edizioni Paoline, Alba, 1977, pp. 286-290.

²² MASAO ABE, *Kenotic God and dynamic Sunyata*, cit., p. 16.

²³ *Ibid.*, p. 16.

Balthasar ha trattato ripetutamente il tema della kenosi cristologica. Partiamo da un suo testo estratto dalla *Teologia dei tre giorni*: «L'affermazione fondamentale dell'antichissimo inno di *Fil 2*, prepaolino e da Paolo completato, è: "Egli (Cristo Gesù si trova prima) trovandosi nella forma di Dio, non considerò alla guisa di una preda (oppure: un bene da mantenere per sé, un vantaggio da conservare ad ogni condizione) l'essere uguale a Dio, ma annientò se stesso, prendendo forma di servo, diventando nell'aspetto come gli altri uomini, riconosciuto nel comportamento come uomo, si abbassò diventando obbediente fino alla morte", e Paolo aggiunge: "anzi fino alla morte in Croce". Quindi l'inno prosegue: "Perciò Dio lo ha innalzato (estremamente importante: *huper*) e gli ha dato inoltre un nome che è sopra ogni nome, perché nel nome di Gesù si pieghi in ginocchio tutto ciò che è nel cielo, sulla terra e agli inferi e ogni lingua confessi: Signore è Gesù Cristo a gloria di Dio Padre". Si può considerare dimostrato che il soggetto che si "annienta" prendendo forma di servo non è il Cristo già incarnato, ma colui che è al di sopra del mondo, che si trova nella forma di Dio; si può inoltre considerare dimostrato che in questa prima kenosi è già inclusa la seconda "...fino alla morte sulla croce"»²⁴.

Il Dio dell'Antico Testamento «non partecipa a nessun altro la sua gloria e la sua maestà, anzi non può parteciparle, in quanto contraddirrebbe a se stesso se le abbandonasse»²⁵. Ma «questo atteggiamento non contraddistingue più "Gesù Cristo" come soggetto divino e preesistente; egli, per così dire, si può concedere il lusso di rinunciare alla sua gloria, è quindi così divinamente-libero da potersi legare all'obbedienza del servo»²⁶.

Si tratta, «almeno nel sottofondo, della svolta assolutamente decisiva nel modo di vedere Dio, che non è in primo luogo "potenza assoluta", ma "amore" assoluto e la cui sovranità non si manifesta nel tenere per sé ciò che gli appartiene, ma nell'abbandonarlo, cosicché questa sovranità si estende al di là di ciò che qui, all'interno del mondo, si contrappone come forza e debolezza. L'esternarsi di Dio (nella incarnazione) ha la sua possibilità ontologica nell'esternabilità eterna di Dio, nella sua donazione tripersonale; a partire da qui anche la persona creata non deve essere descritta più come essere-in-sé, ma più profondamente (in quanto creata ad immagine e somiglianza di Dio) come "ritorno-a-se-stessa (*reflexio completa*) a partire dall'esteriorità a se stessa" e come "uscita-fuori-di-sé, in quanto interiorità che si dona e si manifesta". I concetti di povertà e ricchezza diventano dialettici, ciò che qui non sta a significare che l'essenza di Dio sia in sé (univocamente) "kenotica" e che quindi un solo concetto possa comprendere il fondamento divino della possibilità della kenosi e la kenosi stessa (in questa direzione si collocano alcuni errori dei moderni kenotici), bensì che—come ha tentato di dire alla sua maniera Ilario—la "potenza" divina è così co-

²⁴ H. U. von BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, Queriniana, Brescia, 1990, p. 35.

²⁵ *Ibid.*, p. 39.

²⁶ *Ibid.*, p. 39.

stituita che può gestire in se stessa la possibilità della incarnazione e della croce, e sostenere questo annichilimento fino alla fine. Tra la forma di Dio e la forma di servo regna, nell'identità della persona, un'analogia delle nature conforme alla formula: *maior dissimilitudo in tanta similitudine*²⁷.

Per cui l'evento dell'incarnazione della seconda persona divina non è senza significato per la stessa relazione intercorrente tra le persone divine. La kenosi intesa come autorinuncia e autolimitazione di Dio si identifica con la libertà e con l'onnipotenza di Dio.

Balthasar sfugge ad ogni interpretazione naturalistica, gnostico o logico-hegeliana: «l'ultimo presupposto della kenosi è l'"altruismo delle persone" (come pure relazioni) nella vita intratrinitaria dell'amore; si dà quindi una kenosi fondamentale, presente già nella creazione in quanto tale, perché Dio 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)»²⁸.

In quest'ultimo asserto Balthasar si rifà alla teologia russa degli anni quaranta, e a Bulgakov, però ritiene che l'affermazione secondo cui «l'ultimo presupposto della kenosi è l'"altruismo" delle persone come pure relazioni nella vita intratrinitaria dell'amore può rimanere centrale nella teologia ed essere liberato da ogni presupposto sofiologico»²⁹.

La solidarietà di Dio con l'uomo e la creazione non si estende soltanto a ciò che è sintomo e pena del peccato, ma si fa esperienza condivisa. Dio è solidale nel *peirasmós* del rifiuto stesso, senza tuttavia avere peccato (*Eb* 4,15)³⁰.

Nessuna categoria religiosa o culturale, nessun *logos* umano è capace di esprimere questo manifestarsi della Verità di Dio.

Il cristianesimo presenta una «svolta universalmente decisiva della visione di Dio che non è in primo luogo "potenza assoluta", ma "amore" assoluto e la cui sovranità non si manifesta nel tenere per sé ciò che gli appartiene, ma nel suo abbandono (...). L'annichilimento di Dio ha la sua possibilità ontologica nell'autorinuncia eterna di Dio, la sua donazione tripersonale»³¹. Così nella pasqua di Cristo ci viene manifestata nella fede la verità immanente di Dio: «si impedisce che l'incarnazione del Figlio significhi una "mitica" alterazione in Dio. Non Dio altera se stesso in sé, ma l'inalterabile Dio apre una relazione verso la realtà creata che dona alle sue relazioni intime intradivine un'espressione nuova; certamente non soltanto esteriore, come se

²⁷ *Ibid.*, pp. 39-40.

²⁸ *Ibid.*, p. 45.

²⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 45.

³⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 126.

³¹ H. U. von BALTHASAR, «*Mysterium paschale*», in: *Mysterium Salutis*, vol. 6, Morcelliana, Brescia, 1971, p. 189.

questa relazione verso fuori non lo attinga veramente, bensì in modo che la nuova relazione verso la natura mondana, che viene unita ipostaticamente al Figlio, mette in luce una delle infinite possibilità presenti nell'eterna vita di Dio»³².

Colui che agisce per primo è Dio Padre (2 Cor 5,18ss.). Il segno del compimento di quest'opera di riconciliazione è lo Spirito (Rm 8,6.1 e 9-10): «si tratta di caricarsi, in maniera assolutamente irripetibile, di tutto il peccato del mondo, da parte dell'unico Figlio di Dio, la cui peculiarità di essere Dio fattosi uomo (che è qualcosa di più di un "caso supremo" di antropologia trascendentale) fa sì che sia l'unico a poter assolvere a questo compito»³³.

Il teologo di Basilea si chiede: le liturgie, i sacrifici, le leggi e istituzioni religiose, le profezie e i simboli, le funzioni sacrali e profane dell'Antico Testamento (e se si vuole anche del paganesimo), irrimediabilmente diverse nella loro disparità, possono offrire un punto diverso dall'unico Golgota, dove tutte queste cose trovano compimento e vengono superate, abolite e sostituite dall'unico gesto compiuto da Dio?

La sua ovvia risposta è negativa.

Dio uomo e solo in quanto uomo, cosicché l'uomo mai come qui viene ad esprimersi. Ma non Dio assieme a un uomo, ma Dio assolutamente unico in quest'uomo assolutamente unico, che è tale proprio perché è Dio³⁴.

L'inno cristologico di Fil 2,6-11 permette a Balthasar di sottolineare che «la deformità opaca del peccato viene assunta dal Verbo e resa, nella sua permanente deformità, "trasparenza"»³⁵.

L'obbedienza umana di Gesù è una obbedienza trinitaria.

Paolo Martinelli scrive: «Parlando di questa implicazione trinitaria della morte di Cristo non si intende naturalmente parlare di una sorta di hegeliana necessità di Dio di coinvolgersi e di irretirsi nel "processo" del mondo». G7,196: «E' soltanto il suo liberissimo amore che può indurre Dio sia a creare un mondo, sia a redimerlo in un modo tanto meraviglioso. E se è vero che tale emersione *ad extra* del mistero trinitario ci svela qualcosa della legge immanente della Trinità, tuttavia non è in nessun caso possibile derivare da questa legge interna una necessità di quell'emersione»³⁶.

L'io-tu-noi divino sorge liberamente nell'io-tu-noi mondano e creaturale. Possiamo comprendere la verità del Dio Trinitario solo partendo dalla relazione filiale di Gesù col Padre: «il Figlio può rappresentare il Padre in forma adeguata solo mediante la sua totale incarnazione: ciò vuol dire mediante tutto il suo essere finito, non soltanto mediante le sue parole, e nel modo massimo mediante la fine riservata a questo

³² H. U. von BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. 3: *Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Jaca Book, Milano, 1992, p. 482.

³³ Cfr. *Ibid.*, pp. 127-128.

³⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 128.

³⁵ P. MARTINELLI, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs Von Balthasar*, Jaca Book, Milano, 1996, p. 138.

³⁶ *Ibid.*, p. 141, nota 79. G7,196 è la citazione di *Gloria. Un'estetica teologica*, vol. 7: *Nuovo patto* (trad. it. di *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik*. III/2: *Neuer Bund*, Einsiedeln, 1969).

essere, cioè la morte, che nel suo silenzio offrirà l'informazione più forte a riguardo del Padre: mediante “la parola senza parola” (Guglielmo di San Thierry), che nel Celano viene definito come *lingua tertia*³⁷.

Va anche ribadito che secondo Balthasar la relazione tra Trinità economica e Trinità immanente non significa che la Trinità economica possa essere identificata semplicemente con la Trinità immanente, pur riconoscendo che le leggi della prima derivano dalla seconda. Balthasar parla di una «inversione della Trinità immanente in quella economica, nella vita terrena di Gesù e fino al mistero pasquale». «Essa è dedotta da Balthasar mediante la considerazione della posizione dello Spirito Santo nella vita di Gesù, dal momento in cui egli, come Verbo del Padre, si lascia incarnare nel seno della Vergine fino a quando egli sulla croce lo consegnerà, come estrema obbedienza e compimento della propria missione, al Padre»³⁸.

Nel mistero immanente di Dio c'è l'archetipo trinitario cui va ricondotta ogni vicinanza e ogni lontananza intramondana di Dio.

La “lontananza” rimanda alle ipostasi divine e la “vicinanza” rimanda alla loro circumcessione. L'immutabilità di Dio non è una immutabilità divina amorfa e inconsapevole, ma è un “avvenimento permanente” (*Geschehen*) dell'autodonazione in modo che in esso risulti fondato ogni possibile divenire temporale intramondano (*Verden*)³⁹. Quindi possiamo in qualche modo comprendere perché il Figlio di Dio, entrando nella dimensione spazio-temporale dell'esistenza umana, e vivendo il suo tempo realmente come finito, non occorre che lasci l'eternità, perché già in essa ci sono le condizioni per la sua autodonazione nell'economia della salvezza. Il mistero pasquale non produce in Dio nessuna “autoalienazione”: «la rinuncia alla forma di Dio e l'assunzione della forma di servo, con tutte le sue conseguenze, non introducono nella vita trinitaria di Dio nessuna autoalienazione. Dio è sufficientemente divino per divenire in un senso vero e non solo apparente, attraverso l'incarnazione, la morte e la risurrezione, ciò che egli è già da sempre in quanto Dio»⁴⁰.

Il dolore e la morte trovano il loro archetipo nella generazione primigenia del Figlio da parte del Padre come volontà di una dedizione da cui nasce il Tutt'Altro.

Nella sua autodonazione il Padre dona non qualcosa che *ha*, ma tutto ciò che è—in Dio c'è solo essere e non avere—, che passa totalmente al Figlio generato: è come una “morte”, una prima “kenosi” radicale, una “super-morte”, che è l'aspetto di ogni amore e che fonda all'interno della creazione tutto ciò che in essa potrà essere *una morte buona*: dal dimenticarsi per la creatura amata fino a quel supremo amore che «dà la vita per i suoi amici»⁴¹.

³⁷ H. U. von BALTHASAR, *Teologica*, vol. 1: *Verità di Dio* (trad. it. di *Theologik*. II: *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln, 1985), p. 60.

³⁸ P. MARTINELLI, *op. cit.*, pp. 160-161.

³⁹ *Ibid.*, p. 185.

⁴⁰ H. U. von BALTHASAR, “*Mysterium paschale*”, cit., p. 185.

⁴¹ Cfr. H. U. von BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. 5: *L'ultimo atto* (trad. it. di *Theodramatik*. IV: *Das Endspiel*, Einsiedeln, 1983), p. 72, cit. da P. MARTINELLI, *op. cit.*, p. 187.

In sintesi, Balthasar riferisce l'espressione *kenosi* alla Trinità immanente e, per conseguenza, alla persona del Padre. Il punto di partenza è la Trinità economica, sulla pista di «una teologia negativa, che escluda da Dio qualsiasi esperienza e sofferenza intramondana e tuttavia abbia in Dio le condizioni della possibilità per una tale esperienza e sofferenza, fino a tutte le implicazioni cristologiche e conseguentemente trinitarie»⁴². Quindi Dio non è implicato nel processo del mondo. Siamo al di fuori di ogni filosofia e teologia del processo.

La *kenosi* primordiale assoluta del Padre rende possibili le altre *kenosi* di Dio nel mondo, che ne sono una conseguenza: la prima come “autodelimitazione” del Dio trinitario in forza della libertà donata alle creature, la seconda, ancor più profonda, mediante l’Alleanza con Israele e la terza, che è cristologico-trinitaria, nell’evento dell’incarnazione, morte e risurrezione.

Sembra valida la sintesi che Andrea Toniolo ci dà della teologia di Balthasar sulla *kenosi*: «da *kenosi* esprime sia la ricchezza che la povertà di Dio, sia la potenza che l’impotenza, sia l’unità che la differenza in Dio, possibilità di dare e il dare come perdere se stessi per riconoscere l’essere, la libertà dell’altro»⁴³.

La creazione è dunque nel seno della Trinità. L’incarnazione e la Croce non sono un allontanamento dalla Trinità, ma esprimono in un modo forte, da una parte, la differenza, la “distanza” e la “separazione” e, dall’altra, la vicinanza e l’unità esistente tra le persone trinitarie.

L’uomo è attratto nell’orizzonte della vita trinitaria, nel dinamismo eterno di reciproca dedizione del Padre, del Figlio e dello Spirito. Così l’uomo che accetta nella fede la credibilità dell’amore di Cristo è reso capace di amore e di solidarietà, perché partecipe della comunione trinitaria, che è un eterno ritrovarsi nel perdersi come dono totale di sé.

III. CONFRONTI ORIENTATIVI E SPUNTI DIALOGICI

Il pensiero di Masao Abe sul sunyata buddhista affrontato nell’orizzonte dialogico della *kenosi* cristiana richiede di essere *interpretato* alla luce della Scuola di Kyoto e di tutto il suo pensiero, che presenta accenti dinamici ed evolutivi, anche perché si confronta col pluralismo filosofico e religioso contemporaneo. Donald W. Mitchell recentemente ha scritto che il confronto di Abe tra l’Assoluta Vacuità della Scuola Zen di Kyoto e la *kenosi* di Gesù Cristo costituisce una sfida reale alla teolo-

⁴² Cfr. H. U. von BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. 4: *L’azione* (trad. it. di *Theodramatik*. III: *Die Handlung*, Einsiedeln, 1980), p. 302.

⁴³ A. TONIOLI, *La Theologia crucis nel contesto della modernità. Il rapporto tra croce e modernità nel pensiero di E. Jüngel, H. U. von Balthasar e G. W. F. Hegel*, Glossa, Roma-Milano, 1995, p. 122.

gia cristiana. Il suo libro citato *Kenosi e nulla assoluto* contiene una risposta approfondita al problema posto da Abe. Ed è lo stesso Mitchell che ci ricorda che Balthasar ha detto che la Scuola di Kyoto offre la sfida più grande alla teologia cristiana dai tempi del Neoplatonismo ad oggi⁴⁴.

Diversi teologi e pensatori hanno risposto ad Abe: Thomas J.J. Altizer, Eugene B. Borowitz, John B. Cobb, Catherine Keller, Jürgen Moltmann, Schubert M. Ogolen, David Tracy ed altri⁴⁵.

Donald W. Mitchell, che è approdato dal buddhismo al cattolicesimo, è una delle personalità più eminenti che può pronunciarsi in questo dialogo interreligioso.

Il pensiero di Abe trae dalla grande tradizione buddhista la sua linfa vitale, si esprime nell'area del buddhismo *mahayana* ed è particolarmente attento al cristianesimo e al pensiero moderno. La figura del Buddha è passata attraverso una evoluzione semantico-simbolica che va dal Buddha della storia al Buddha della fede e della spiritualità della Scuola di Kyoto. Anche quando i cristiani parlano di Gesù Cristo vi includono il Verbo eterno, Gesù di Nazaret e il Signore risorto che siede alla destra del Padre. Ciascuna delle due tradizioni, pur portando l'impronta di una grande varietà di interpretazioni dovute ai differenti contesti culturali e all'influsso degli strumenti ermeneutici, ha la sua unicità.

Dal punto di vista metodologico ogni tentativo di comprensione reciproca e di superamento che sia aperto al Santo, al Mistero e alla Realtà ultima che sorpassa ogni verità empirica deve essere fedele alla intuizione originaria specifica, al Fondatore, ai testi sacri e al periodo fondante degli inizi. L'impegno dialogico non si propone di cristianizzare il buddhismo o di buddhistizzare il cristianesimo. Ogni tentativo di confronto tra il Buddha e Cristo ad un certo punto viene fermato dal Buddha stesso e da Cristo stesso.

Secondo il Vangelo Gesù ha detto: «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14,6). Il Buddha nella Sutra del Loto dice: «Io sono colui che conosce la via, che apre la via, che predica la via» (*Sutra del Loto* V, 2,16). C'è un altro testo della tradizione buddhista, citato da Donald W. Mitchell, in cui il Buddha afferma: «Colui che vede il Dharma vede me» (*Itivuttaka, Kuddhaka-Nikaya*)⁴⁶. Il Buddha storico non si è mai identificato col Dharma, mentre il buddhismo del grande veicolo ha assunto nuove modalità relazionali tra il Dharma e il Buddha. E' significativa la dottrina dei «Tre corpi del Buddha».

⁴⁴ Cfr. D. W. MITCHELL, «*Status Quaestionis*: Taking Stock of the present Christian-Buddhist Dialogue; Christian Perspective», *Pro Dialogo* 90 (1995), 3; Buddhist-Christian Colloquium, Kaohsiung, Taiwan, 31 July-4 August 1995. La citazione di Balthasar si trova a p. 245, nota 25: H. U. von BALTHASAR, «Buddhism: An Approach to Dialogue», *International Catholic Review*, (1988), Winter (no page numbers).

⁴⁵ Cfr. *Responses to Masao Abe*, in: *The Emptying God*, cit., pp. 69-154. Un altro libro di risposte è: C. IVES (ed.), *Divine Emptiness and Historical Fulness: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation with Masao Abe*, Valley Forge, PA: Trinity International, 1994.

⁴⁶ D. W. MITCHELL, *Status Quaestionis...*, cit., p. 245, nota 27.

Rimane il fatto che il Buddha e Cristo non possono essere identificati, come non possono esserlo l’“anima” del buddhismo e del cristianesimo. Ogni confronto tra cristianesimo e buddhismo deve tenere conto di questa premessa metodologica.

La differenza profonda tra cristianesimo e buddhismo non consiste soltanto nei contenuti, ma anche nella terminologia adottata per esprimere le realtà salvifiche.

Il cristianesimo parla di “rivelazione”, dono gratuito e personale che ci viene dalla libera iniziativa di Dio. Il buddhismo parla di “illuminazione”, di una luce interiore (*bhodi*) che guida l’uomo verso la realizzazione di una via che già c’era prima che il Buddha la scoprissse.

C’è un punto in cui il dialogo tra la dottrina del sunyata di Abe e la teologia della kenosi di Balthasar possono capirsi: è il versante antropologico, o meglio, della “via” offertaci da Cristo e dal Buddha per raggiungere la salvezza e superare la condizione umana. Vale la pena fare una premessa.

Basandosi sulla rivelazione fondante, sulla tradizione, sulla stessa esperienza dei mistici, Balthasar sottolinea che Cristo è il Figlio del Padre, il Logos Trinitario e si identifica col potere, l’amore e la sapienza che ha creato e salvato il mondo.

D’altra parte Cristo è colui che si è identificato col genere umano, ha portato su di sé la solitudine, la debolezza, la tentazione, la sofferenza per liberarci da ogni male, dal peccato, dall’inferno, dalla morte, da ogni forma di egoismo. Ha vissuto l’oscurità della Croce per introdurci nella luce, nella libertà e nell’amore universale. Questo progetto eterno, attuato con l’intervento della Trinità, ha fatto sì che l’unità tra Dio, l’uomo e il creato non fosse mai irrimedialmente perduta.

Il bene dell’uomo è stato sempre presente nella mente eterna di Dio.

L’immenso sforzo di Balthasar è consistito nel trovare nella Trinità economica i segni, le tracce, i simboli e il linguaggio confluenti dalla Trinità immanente. Fondamentalmente la metodologia teologica di Balthasar è corretta, nasce dalla fede e dall’ascolto. Egli non può basarsi solo sull’esperienza.

Detto questo, sembra che si possa procedere a discernere nelle due vie, di Cristo e del Buddha, percorse nel loro versante antropologico, ciò che le avvicina e le distanzia. Michael Fuss si colloca su questa direzione: «Mentre l’azione salvifica sia del Buddha sia del Cristo rimane celata nel mistero dei cuori dei rispettivi seguaci, come pure il “nirvana” e la “vita eterna”, come meta finale, la dimensione antropologica della salvezza potrebbe costituire un valido punto d’incontro. Questa pure si attua in una complementarietà: all’azione salvifica delle realtà divine o del Dharma corrisponde, a livello umano, un progressivo distacco dall’egoismo, dall’autonomia umana e quindi una trasparenza, una purezza dell’uomo liberato da ogni vincolo di schiavitù»⁴⁷.

⁴⁷ M. FUSS, *Dharma e Vangelo: due progetti di salvezza*, in: AA.VV., *Dharma e Vangelo due progetti di salvezza a confronto*, Cittadella editrice, Assisi, 1996, p. 66.

Apparentemente Balthasar può sembrare poco dialogico, perché parte dalla fede, si muove all'interno della fede, non parte dal soggetto umano e dalle sue possibilità. In che senso egli può aprirsi al dialogo interreligioso col buddhismo? La risposta risulta chiara dalla sua teologia: egli parte dalla oggettività della rivelazione vetero e neo-testamentaria. Ma la rivelazione di Dio assume su di sé anche l'umano e il cosmo, anche ciò che si presenta come totale alterità di Dio: la morte. La riduzione cosmologica e antropologica non sono sufficienti. La Croce riunisce il mondo divino e quello umano, l'eterno e il temporale in un unico dramma, l'incontro con l'amore di Dio e l'attesa dell'uomo, la connessione tra teologia e antropologia. In questo senso buddhismo e cristianesimo possono comprendersi pur nelle loro differenze. E questo anche perché la Croce è parola e silenzio.

La kenosi impedisce ad ogni religione in quanto tale di assolutizzarsi. Ciò vale anche per ogni sistema filosofico. Però nello stesso tempo, provoca il confronto continuo con la domanda umana, particolarmente con quella di salvezza. La Croce valorizza tutto per tutto superare. Si potrebbe anche dire che quanto più vasta è la domanda tanto più ampie sono le riserve teologiche e antropologiche nascoste nel mistero della Croce di Cristo. La mediazione ci è offerta da Cristo, rivelatore e rivelazione del Padre, che ci ha comunicato la sua esperienza divina e umana.

Certamente Balthasar è in grado di andare oltre Abe, perché sorretto dalla fede cristiana. Egli non riduce ad identità la kenosi della Trinità immanente, quella creatrice di Dio e la dinamica della creazione. Se tutta la realtà, anche quella che noi chiamiamo mondana e creaturale, rivela la kenosi di Dio perché il divino—come dicono i buddhisti—si identifica con tutte le cose, non ha senso parlare della unicità dell'incarnazione e della redenzione di Cristo. Il Vuoto si identifica con tutte le forme di esistenza, secondo Abe. Il discorso di Balthasar è diverso. Tuttavia c'è un aspetto tensionale che spinge a confrontare il sunyata interpretato da Abe con la kenosi interpretata da Balthasar. Quest'ultimo coglie la tensione tra peccato e redenzione, la temporalità come configurazione dell'eterno, la dialettica tra morte e vita, passione e gioia, la distinzione che unifica, *Verbum-Caro*, Verbum e peccato. Il pensiero di Abe ne è una certa eco che ci fa pensare ad una certa somiglianza di esperienze spirituali. Ma è difficile trovare in Abe l'"*analogia entis*" che si concili con l'"*analogia fidei*".

Le persone trinitarie vivono la kenosi eterna. L'interdipendenza creaturale è tale in forza della kenosi creatrice di Dio, e non si identifica con Dio. Questo, dal punto di vista cristiano, adottato da Balthasar. Inoltre la kenosi dell'incarnazione e della croce esprime l'unicità della salvezza operata dalla ipostasi del Figlio. La kenosi nella creazione, pur dovendo essere considerata nell'unità del progetto salvifico, non è la stessa realtà. L'amore di Dio non si identifica col Vuoto della creazione, perché mentre la creazione dipende radicalmente dal Dio trinitario, il Dio trinitario non dipende dalla creazione.

L'immanenza di Dio nella creazione non è tale da togliere una distinzione reale tra Dio e ciò che non è e non può essere Dio. Per Balthasar l'amore creatore e salvifico è autodonazione di Dio che non guarda a se stesso e non ha paura della li-

bertà dell'uomo da lui creata. «All'uomo è data la possibilità del "no" nei confronti di Dio a partire dalla partecipazione datagli dalla libertà infinita autodonata al Figlio»⁴⁸.

L'unicità del Figlio è un punto fermo per Balthasar. Egli sottolinea che la Croce di Cristo è «il punto centrale della storia della salvezza», «il punto cardine della storia del mondo», «il punto centrale di tutta la predestinazione e creazione del mondo»⁴⁹.

Le Scritture parlano chiaro.

Donald W. Mitchell aggiunge: «Questa realtà lontana della Trinità, rivelata nella kenosi della croce, non è svuotata in senso totale nel "luogo del mondo"—come suggeriva Abe—ma rimane un "luogo di speranza per il mondo" (...). D'altro lato Abe ha ragione quando sostiene che questa kenosi di amore può essere vissuta qui su questa terra. Nel buddhismo, il Vuoto non deve essere semplicemente oggetto di riflessione, ma deve essere vissuto. Analogamente, la kenosi rivelata da Gesù può essere vissuta»⁵⁰.

In un quaderno di *Communio* (settembre-ottobre 1988), dedicato al dialogo tra cristianesimo e buddhismo, Balthasar scrive che le due vie di salvezza sono vicine e lontane. «Ma decisamente importante è ora dove tali avvicinamenti si possono attuare e in che modo essi si possano giustificare»⁵¹. A tale scopo pone alcune questioni. Egli si chiede che cosa intende dire Paolo quando descrive lo stato del mondo ricorrendo a termini come nullità, schiavitù, corruzione, sospiro, soffrire le doglie del parto.

In questa condizione egli include anche l'uomo già redento (*Rm* 8,22-23), anzi lo Spirito divino, come «sospirante con gemiti inesprimibili» (*Rm* 8,26). Come si può rapportare questa affermazione paolina a termini come *trsna*, sete, brama, desiderio e ai tentativi di superare questa condizione?

«Cosa significa, nei riguardi della contrapposizione tra la *apersonalità* orientale e la valorizzazione occidentale della persona, il concetto—impiegato da ambedue le parti—di "rinnegamento di sé"? Semplicemente un atteggiamento etico? O rinvia in Occidente al bisogno di approfondire teologicamente una ben fondata filosofia della persona? Da un punto di vista trinitario e cristologico, la persona è fondata per mezzo di una relazione di "allontanamento da sé", la qual cosa significa più di una semplice "costituzione dialogica", di cui parlano prevalentemente i personalisti ebrei del nostro tempo, i quali però non hanno alcuna immagine trinitaria di Dio come sfondo. Senza dubbio nella formula "allontanamento da sé" non si può lasciar da parte il "sé"; perciò nel dialogo tra buddhisti e cristiani si riaprirà sempre la domanda: l'elemento kenotico (lo "svuotamento") dell'Assoluto è amore (come dice il cristiano) o è un puro "restare aperti" in direzione dello sconfinato? D'altra parte un teologo occidentale, legato all'essere, dovrebbe pur sempre cercare chiarimenti su che cosa

⁴⁸ P. MARTINELLI, *op. cit.*, p. 352.

⁴⁹ H. U. von BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, cit., p. 28.

⁵⁰ D. W. MITCHELL, *Kenosi e nulla assoluto*, cit., p. 114.

⁵¹ H. U. von BALTHASAR, «Incontro al Dialogo», *Communio* 101 (settembre-ottobre 1988), 12.

ne è dell'essere nella kenosi cristologica (e analogamente trinitaria): se la parola "kenosi" significa davvero "vuoto". Certamente esso è pur sempre qualcosa d'altro che un (quantitativo) depotenziamento dell'essere»⁵².

Egli poi si pone il problema del senso da dare al termine "essere" in occidente e a "nirvana" nel buddhismo. Sono due termini "contrari"? Non sembra. Connessa a questa tematica è anche la questione del rapporto tra *nirvana* e *samsara*, nel buddhismo mahayana, col concetto in qualche modo intermedio di "compassione".

«Se l'Assoluto occidentale si esprime essenzialmente ("In principio era il Verbo") e questa affermazione diventa il fondamento di ogni ente nel mondo ("tutto è stato fatto in lui"), allora diventa comprensibile una autoespressione (in Gesù Cristo) storicamente definitiva. Si può scoprire in Oriente una corrispondenza a questa autoespressione? La risposta dipende certamente dal chiarimento della provenienza del finito, una risposta che Buddha ha espressamente rifiutato»⁵³.

Balthasar conclude osservando che il "dialogo tra mondi", la "comunicazione intermondana" non possono continuare ad essere rinviati. Abe e Balthasar esprimono due tentativi di questo dialogo. Il timore di Abe è che ogni forma di monoteismo, compreso quello cristiano, espressa dalla storia in occidente, può creare conflitti e intralciare l'unità del genere umano. Il suo concetto di Nulla assoluto pretende evitare questo intralcio. Ma nella kenosi di Abe che rimane di Dio? La kenosi trinitaria della teologia di Balthasar può costituire un tentativo di risposta che tenga conto del pericolo di un monoteismo freddo in cui l'amore non si manifesta sufficientemente e non è sufficientemente fondato. Ed eviti un monoteismo esclusivista, quindi non aperto all'universalità e alla totalità. La volontà di potenza può contagiare le religioni.

Abe preferisce il non-dualismo che tenga conto delle istanze unitarie del genere umano e segna la via mistica della kenosi. Balthasar crede che l'umanità è creata e salvata a immagine della Trinità. Tutti e due cercano di coniugare l'unità con la pluralità e la diversità. Per quanto riguarda Balthasar, può essere valido un approfondimento della sua teologia pasquale, in vista di un ulteriore cammino dialogico col pensiero di Masao Abe, su due direzioni. La prima può essere descritta con una frase di Piero Coda: «La pericoresi del Padre e del Figlio, nello Spirito, è il grembo della pericoresi tra Dio e la creazione»⁵⁴. La seconda ci è offerta da una ontologia dell'essere che sia anche del non-essere, di cui tratta la Scuola di Kyoto. E' il "Non-Essere" in quanto Alterità nei confronti dell'essere che è il cosmo e l'uomo. Il problema dell'origine e del fine, approfondito nella ricerca sulla relazionalità intrinseca di tutto il reale, cogliendo aspetti che sono sfuggiti al pensiero greco, può forse creare un avvicinamento tra cristiani e buddhisti.

⁵² *Ibid.*, 12-13.

⁵³ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁴ P. CODA, «Il Cristo crocifisso e abbandonato redenzione della libertà e nuova creazione», *Nova Umanità* 18 (1996) 3-4, 384.

Come in Dio la Trinità non è in contraddizione con l'Unità, così la vita e la dinamicità in Dio possono non contraddirne l'essere di Dio, ma "spiegarlo". Qualcosa di simile può essere cercato sulla relazione tra la temporalità umana e la "sovra" temporalità divina.

Certamente la riflessione teologica sul pensiero di Balthasar non può arrestarsi qui. Ci sono aspetti e problemi che hanno bisogno di essere ulteriormente approfonditi: la ricerca balthasariana sulla relazione tra la Croce e la Trinità, il rapporto tra la libertà divina e quella umana e tra la libertà divina e la bontà trascendentale del Dio Trinitario.

E' noto che Balthasar ha voluto distinguere il suo pensiero da quello hegeliano. Eppure talvolta sembra identificare l'essere e il nulla. La teologia cattolica classica gli ha fatto notare che non sempre egli sembra distinguere adeguatamente in Dio le perfezioni pure dalle perfezioni miste. Anche quando cerca di fondare il divenire del mondo in un "sopra-divenire" di Dio suscita qualche interrogativo. Gli studiosi stanno cercando in quale misura la teologia di Balthasar è debitrice ad Origene, a Lutero, a Hegel e a Bulgakov. Egli si è reso conto di camminare «sulla lama del rasoio»⁵⁵.

Su queste linee conduttrici la ricerca dei teologi deve continuare. Tenendo conto dei limiti strutturali che il nostro tema presuppone, sembrano pertinenti le osservazioni fatte da Edward T. Oakes nel suo libro recente *Lo splendore di Dio. Modello di redenzione cristiana. La teologia di Hans Urs von Balthasar*: «Pur volendo Balthasar affrontare il mistero della vita intratrinitaria con un approccio "negativo", cioè negando l'idea del cambiamento e della sofferenza in Dio come li intendiamo noi, nondimeno insisterà sul fatto che le condizioni per la possibilità di queste stesse realtà al di fuori di Dio (cioè qui sulla terra) vanno ricercate all'interno di Dio. Ciò può suonare astratto e speculativo in maniera scoraggiante, come del resto appare, credo, tutta la speculazione sulla Trinità; ma serve a mettere a fuoco due punti della teologia che non è facile tenere a mente insieme, vale a dire che mentre da una parte la Trinità racchiude in sé tutte le condizioni per la possibilità del mondo, dall'altra non siamo in grado di ricavare conoscenze sulla natura di Dio dal mondo»⁵⁶.

Masao Abe e Balthasar per sentieri diversi cercano un ponte che congiunga l'eterno col tempo, l'essere col divenire, la beatitudine con la sofferenza di esistere. Essi percorrono due vie che sono piuttosto lontane e che talvolta sembrano incrociarsi.

Quando questi due pensatori si muovono, è tutta la tradizione cristiana ed è tutta la tradizione buddhista che vengono interpellate. Oggi le due tradizioni sono costrette ad incontrarsi. Esse nascondono ancora prospettive spaziali in cui sono possibili l'incontro e il dialogo, purché tutti ci sappiamo collocare in un orizzonte di unità e di totalità.

⁵⁵ Cfr. V. MANCUSO, *Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del «Principe di questo mondo»*, Piemme, Casale Monferrato, 1996, p. 347.

⁵⁶ E. T. OAKES, *Lo splendore di Dio. Modello di redenzione cristiana. La teologia di Hans Urs von Balthasar*, Mondadori, Milano, 1996, pp. 286-287.

Riassunto. L'articolo propone un confronto dialogico tra il concetto di vuoto (*sunyata*) buddhista di Masao Abe, della Scuola di Kyoto, e la kenosi cristologico-trinitaria. È lo stesso Masao Abe che scopre alcune analogie tra il pensiero buddhista e la teologia cristiana. Il concetto di «vuoto» secondo la Scuola giapponese è aperto a quello di compassione e di saggezza. La kenosi cristologica è aperta all'essere trinitario di Dio e all'amore autosacrificale di Cristo per l'umanità. Il pensiero di Balthasar affronta la kenosi di Cristo approfondendo il mistero trinitario e cogliendo la relazione tra Trinità economica e Trinità immanente. Nella sua autodonazione il Padre dona non qualcosa che ha, ma tutto ciò che è: è come una «morte», una prima «kenosi radicale, che è l'aspetto di ogni amore». Tuttavia a Balthasar non sfugge l'importanza di una filosofia dell'essere e della persona e la tentazione della gnosi che può provenire da alcuni accenti del buddhismo. Il dialogo rimane aperto. Il pensiero di Abe e quello di Balthasar hanno bisogno di essere ulteriormente approfonditi alla luce delle loro rispettive tradizioni. Oggi queste tradizioni sono costrette ad incontrarsi e a confrontare gli strumenti ermeneutici, senza smentire la loro sorgente originaria e la loro identità.

Résumé. L'article propose une comparaison dialogique entre le concept de vide (*sunyata*) bouddhiste de Masao Abe, de l'École de Kyoto, et la kénose christologique-trinitaire. C'est Masao Abe lui-même qui découvre certaines analogies entre la pensée bouddhiste et la théologie chrétienne. Le concept de «vide» selon l'École japonaise est ouverte à la compassion et à la sagesse. La kénose christologique est ouverte à l'être trinitaire de Dieu et l'amour autosacrifical du Christ pour l'humanité. La pensée de von Balthasar aborde la kénose du Christ en approfondissant le mystère trinitaire et en acceptant la relation entre Trinité économique et Trinité immanente. Dans son autodonation le Père donne non pas ce qu'il a, mais tout ce qu'il est: c'est comme une «mort», une première «kénose radicale, qui est l'aspect de chaque amour». L'importance d'une philosophie de l'être et de la personne ainsi que la tentation de la gnose pouvant provenir de certains accents du bouddhisme, n'échappent toutefois pas à von Balthasar. Le dialogue reste ouvert. La pensée de Abe et celle de von Balthasar doivent être ultérieurement approfondies à la lumière de leurs traditions respectives. Aujourd'hui, ces traditions sont amenées à se rencontrer et à comparer les instruments herméneutiques sans renier leur source originelle et leur identité.

Summary. The article proposes, in the form of dialogue, a comparison between the Buddhist Masao Abe's concept of the void (*sunyata*) from the Kyoto school and the Christological-Trinitarian kenosis. It is Masao Abe himself who discovers certain analogies between Buddhist thought and

Christian theology. The concept of the «void» according to the Japanese school is open to compassion and wisdom. Christological kenosis is open to the Trinitarian being of God and the self-sacrificial love of Christ for humanity. Von Balthasar's thinking helps understand the kenosis of Christ by deepening the mystery of the Trinity through the acceptance of the relationship between the economical and immanent Trinity. In the gift of Himself, the Father gives not what He has but everything He is; it is like «death», a first, «radical kenosis which is an aspect of every love». The importance of a philosophy of being and of person, as well as the temptation to gnosticism stemming from certain aspects of Buddhism, do not, however, escape von Balthasar. The dialogue remains open. The thinking of Abe and von Balthasar must be developed in the light of their respective traditions. Today, these traditions are obliged to meet and compare their hermeneutic methods without denying their original sources and identity.

Inhaltsangabe. Der Artikel bietet eine dialoghafte Gegenüberstellung zwischen der Auffassung vom Leeren (*sunyata*) im Buddhismus des Masao Abe, einem Vertreter der Schule von Kyoto und der christologisch-trinitärischen Lehre der Kenosis. Eben dieser Masao Abe entdeckte einige Analogien zwischen dem buddhistischen Denken und der christlichen Theologie. Die Auffassung vom «Leeren» in der japanischen Schule öffnet sich hin zu derjenigen von Mitleid und Weisheit. Die christologische Kenosis öffnet sich zum dreieinigen Wesen Gottes und zur selbstopfernden Liebe Christi für die Menschheit. Das Denken von Balthasar setzt sich mit der Kenosis Christi auseinander, indem es in das Geheimnis der Trinität eindringt und eine Beziehung knüpft zwischen der «ökonomischen» und der «immanenter» Trinität. In seiner Selbstingabe gibt der Vater nicht etwas, was er hat, sondern alles, was er ist: es ist wie eine Art Tod, eine erste «radikale Kenosis, welche einen Aspekt jeder Liebe darstellt». Allerdings entgeht Balthasar nicht die Bedeutung des Seins und der Person und der Versuchung der Gnosis, welche von einigen Aspekten des Buddhismus herrühren mag. Der Dialog bleibt offen. Das Denken Abes bzw. Balthasars müssen noch im Licht ihrer jeweiligen Traditionen ausgelotet werden. In unseren Tagen sind diese Traditionen gezwungen, sich zu begegnen und ihre hermeneutischen Werkzeuge in Vergleich zu bringen, ohne dabei jedoch ihre ursprünglichen Quellen und Identitäten zu leugnen.