

**SUNYATA BUDDHISTA E KENOSI CRISTIANA
NEL PENSIERO DI MASAO ABE ***

DIALOGO TRA IL BUDDHISMO ED IL CRISTIANESIMO

È rimasto famoso il detto di un poeta inglese, Rudyard Kipling, che diceva «L'est è l'est, e l'ovest è l'ovest; mai i due si incontreranno»¹.

Contrariamente a questa affermazione, oggi però, grazie agli straordinari progressi della tecnologia, il mondo contemporaneo si sta rapidamente restringendo: est ed ovest si incontrano e si sta realizzando un continuo scambio di valori a tutti i livelli: politico, economico, culturale.

Le società umane che fino ad oggi avevano gelosamente custodito i loro modelli culturali e intellettuali ora stanno confluendo nell'unica grande corrente della storia mondiale, sollevando onde che si infrangono le une sulle altre e così la sincro-

* Masao Abe è nato in Giappone, ad Osaka, nel 1915. Fin da giovane si è sentito fortemente attratto verso gli studi filosofici. Dopo aver conseguito la laurea in legge, economia e filosofia ed aver iniziato l'insegnamento all'Università di Kyoto, si è trasferito negli Stati Uniti nel 1955; qui ha continuato ad insegnare in varie Università. Da oltre trent'anni è impegnato nel campo del dialogo interreligioso ed è riconosciuto soprattutto in Europa e negli Stati Uniti come la figura più rappresentativa del Buddismo Zen, ed un eminente rappresentante della Scuola buddista di Kyoto. Ancora oggi, nonostante la sua età di 80 anni, partecipa attivamente a conferenze e simposi internazionali e si fa presente, con le sue illuminate conferenze, in varie Università europee, americane ed asiatiche.

¹ Cf. Rudolf Otto, *Mistica orientale, mistica occidentale*, Casale Monferrato 1985, p. 9.

nizzazione dello spazio globale determinata dalla tecnologia scientifica spinge i popoli a giocare la loro parte sull'unico palcoscenico della storia mondiale e – si spera – a diventare consapevoli del loro ruolo nel dramma.

Tuttavia avremo un destino veramente unico solamente dopo che saranno state superate le divisioni e le opposizioni e si sarà aperto un nuovo orizzonte spirituale per l'intera umanità.

La chiara autocoscienza di un'unica storia mondiale però non potrà essere semplicemente solo il risultato di forze che operano all'esterno, ma il prodotto della spiritualità umana interiore.

Dando uno sguardo alla concreta realtà in cui oggi viviamo, dobbiamo riconoscere che sappiamo molto poco del significato profondo delle tradizioni spirituali e religiose diverse dalla nostra. Per questo la scoperta di nuovi fondamenti spirituali sui quali possono essere edificate una *cultura mondiale* e una *storia planetaria* dipende dal dialogo tra le religioni del mondo.

Senza una reciproca comprensione tra le religioni mondiali non potrà mai consolidarsi una società globale armoniosa.

Il dialogo tra Buddhismo e Cristianesimo che si va ora sviluppando sorge proprio sulla base di questo bisogno².

L'incontro tra il Buddhismo e il Cristianesimo diventa oggi, per la prima volta nella storia, un avvenimento reale e profondo che viene indicato da grandi personalità di diversa provenienza come uno dei fatti più salienti di questo secolo. Romano Guardini aveva riconosciuto la grandezza eccezionale del Buddha quando in un passo annotava:

Forse Cristo non ha avuto un precursore solo nell'Antico Testamento, Giovanni l'ultimo dei profeti, e uno venuto dal cuore della cultura greca e cioè Socrate, ma ne ha avuto un terzo che ha detto l'ultima parola sulla conoscenza religiosa orientale e sul suo superamento: è il Buddha³.

² Cf. quanto ha scritto a tale proposito Masao Abe nella Prefazione al libro di Donald W. Mitchell, *Spirituality and Emptiness*, New York-Mahwah 1991, o la sua versione italiana, *Kenosi e Nulla Assoluto, dinamica della vita spirituale nel Buddhismo e Cristianesimo*, Roma 1993, pp. 13-14.

³ Romano Guardini, *Der Herr*, Würzburg 1937, p. 410.

In questi ultimi anni hanno avuto luogo incontri a vario livello tra rappresentanti del Cristianesimo e del Buddhismo che stanno portando sempre più ad un costruttivo dialogo interreligioso e ad un interscambio di idee ed esperienze destinato sempre più ad approfondirsi.

Col passare del tempo è venuto in forte rilievo un notevole punto di convergenza che ha reso possibile tale scambio e cioè l'incontro di due idee originali ed oltremodo significative, la *kenosi* cristiana e il *sunyata* buddhista.

Tale incontro iniziatosi ancora con la Scuola di Kyoto⁴ dalla fine del secolo scorso, ha raggiunto un notevole punto di maturazione oggi, proprio grazie a vari contributi e scritti del professore Masao Abe culminati in quello intitolato: *Kenotic God and Dynamic Sunyata*⁵ (Il Dio kenotico e il sunyata dinamico).

Fin dal 1964, durante la seconda Conferenza sui rapporti religiosi Est-Ovest di Honolulu, Abe aveva presentato le sue idee sulla kenosi cristiana e il sunyata buddhista in un articolo dal titolo *Dio kenotico e sunyata dinamico*. Tale scritto fu poi significativamente rivisto ed ampliato fino ad arrivare alla stesura del testo attuale *Kenotic God and Dynamic Sunyata*.

In questo scritto sostiene:

quando noi penetriamo con chiarezza la nozione del Dio kenotico nel Cristianesimo e la nozione del sunyata dinamico

⁴ Fondatore di questa scuola è stato Kitaro Nishida (1870-1945). Tra gli esponenti della scuola di Kyoto, tutte figure di rilievo e di primissimo piano, possiamo ricordare tra gli altri Keiji Nishitani, Hajime Tanabe e Shin'ichi Hisamatsu.

⁵ Masao Abe aveva presentato l'argomento *Kenotic God and Dynamic Sunyata* nel gennaio 1984 ad Honolulu (Hawaii), durante la seconda Conferenza sui Rapporti Est-Ovest, i cui lavori erano stati dedicati all'analisi comparativa tra il buddhismo ed il cristianesimo. Tale testo ha avuto poi degli sviluppi ulteriori fino ad arrivare all'attuale stesura, dal titolo: *Kenotic God and Dynamic Sunyata*, pubblicato nel volume *The Emptying God. A Buddhist - Jewish - Christian Conversation*, John B. Cobb, Jr. and Christopher Ives Editors, New York 1990. D'ora in poi citeremo questo scritto con la sigla KGDS. Cf. la recensione che su questo libro ha fatto Joseph O'Leary, in *Inter-Religio* n. 20/Autunno 1991; e Steve Odin, *Abe Masao and the Kyoto School on Christian Kenosis and Buddhist Sunyata*, in *Japanese Religions*, vol. 15, January 1989, n. 3.

nel Buddhismo, Cristianesimo e Buddismo possono entrare in un più profondo e creativo dialogo⁶.

E nella sua introduzione fa il punto aggiornato della situazione del dialogo tra Buddhismo e Cristianesimo con queste parole:

In questi ultimi tempi il dialogo tra Buddhismo e Cristianesimo si è sviluppato considerevolmente. Dopo aver superato il periodo iniziale durante il quale ha promosso la mutua conoscenza tra le due religioni, è entrato recentemente in una nuova fase in cui si comincia seriamente a considerare la possibilità di una reciproca trasformazione del Buddhismo e del Cristianesimo. Tale sviluppo si riferisce non solo alla teologia ed alla dottrina in generale, ma anche alla spiritualità. La mia speranza è che tale tendenza potrà essere accelerata nel futuro⁷.

Riferendosi quindi all'importante lavoro di John Cobb, *Al di là del dialogo: verso una mutua trasformazione di Cristianesimo e Buddismo*⁸, Abe si dimostra favorevole ad una «mutua trasformazione delle tradizioni della kenosi cristiana e del sunyata buddhista mediante il metodo del dialogo e di incontri interreligiosi»⁹.

⁶ KGDS, p. 61.

⁷ *Ibid.*, p. 3.

⁸ John Cobb, *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Philadelphia 1982. Cf. anche Abe Masao, *John Cobb's Beyond Dialogue*, in «*The Eastern Buddhist*», vol. 18, n. 1, 1985, pp. 131-137.

⁹ KGDS, p. 1. Va tenuta ben presente, comunque, la distinzione che deve essere fatta tra «dialogo» e «trasformazione». Il dialogo suppone due o più persone con convinzioni o fedi diverse che incontrandosi si scambiano le proprie idee ed esperienze, dalle quali può seguire un mutuo beneficio ed arricchimento, ma sempre nel rispetto delle diversità. «Trasformazione» invece dà l'idea di cambiamento, di mutamento in vista di una terza verità che non è né la mia né la tua. Nel rapporto tra le religioni, dal punto di vista cattolico, va certamente sottolineata questa precisazione. Probabilmente però Abe vuol mettere in evidenza col termine trasformazione piuttosto i contenuti convergenti che esistono nel Cristianesimo e nel Buddhismo (come la kenosi e il sunyata), capaci di presentarsi come un fronte unico davanti al dilagare delle dottrine antireligiose contemporanee.

Però, mentre il dialogo interreligioso presuppone il valore ed il significato positivo della religione, la maggior parte degli uomini nel nostro mondo secolarizzato nega questo significato e così si chiede: «Perché la religione è necessaria?», oppure: «qual è il suo significato per noi oggi?». Questi nostri contemporanei, sotto l'influenza delle ideologie come il marxismo, la psicanalisi di Freud¹⁰, lo scientismo ed il nichilismo nel senso nietzschiano del termine¹¹, pensano di poter vivere senza la religione e quindi sono fortemente scettici o perlomeno indifferenti rispetto ad essa.

Citiamo le stesse parole di Abe:

Oggi assistiamo al prevalere nella nostra società di ideologie come il marxismo, il pensiero psicoanalitico freudiano ed il nichilismo nel senso nietzschiano del termine che non solo negano la religione, ma la stessa ragion d'essere della religione e ciò fanno non solo su un piano emotivo, ma fondandosi su vari argomenti razionali e teoretici. Tali ideologie non si limitano alla critica di particolari religioni, ma negano l'esistenza stessa della religione¹².

A questo punto Abe non si limita appena a fare l'analisi del problema, ma tenta di darvi risposte adeguate muovendosi in una duplice direzione: da un lato, col reinterpretare gli insegnamenti della propria tradizione buddhista; dall'altro, impegnandosi nel dialogo buddhista-cristiano e suggerendo che ciascuna di queste due tradizioni religiose reinterpreti i propri contenuti e valori proprio in risposta alla sfida rappresentata dall'irreligiosità e alla luce del pluralismo religioso e culturale. La stessa cosa vale anche per tutte le altre religioni:

Ogni religione del nostro tempo è chiamata ad impegnarsi per dare risposte adeguate a queste teorie antireligiose proponendo validamente il significato autentico della fede religio-

¹⁰ Sul marxismo e la psicanalisi freudiana, cf. Abe Masao, *Zen and Western Thought*, pp. 231-248 e 262.

¹¹ Cf. Abe Masao, *Christianity and Buddhism. Centering Around Science and Nihilism*, in «Japanese Religions», vol. 5, n. 3, 1968, pp. 36-62.

¹² KGDS, p. 3

sa... Ed è esattamente nel punto in cui si incrociano i due problemi e cioè quello del rapporto interreligioso tra Buddismo e Cristianesimo da una parte e quello del rapporto tra religione e ateismo dall'altra che si deve porre la questione più fondamentale per l'uomo moderno, la questione cioè del suo estraneamento. È precisamente in quel punto che possiamo sperare di trovare una risposta a questo problema¹³.

In definitiva è proprio questo il progetto che sta dietro tutto il lavoro di Abe sulle nozioni di "vuoto" nel Buddismo e di kenosi nel Cristianesimo.

Egli reinterpreta la nozione buddhista di "vuoto" in dialogo con il Cristianesimo e così facendo intende offrire anche una reinterpretazione della nozione cristiana di kenosi.

SUPERAMENTO DELLO SCIENTISMO E DEL NICHILISMO ATTRAVERSO LA KENOSI E IL SUNYATA

I maggiori rappresentanti dello scientismo – dice Abe –, sostengono che la religione è destinata a scomparire nella misura in cui la scienza sarà in grado di permeare le masse: allora essa sarà automaticamente soppiantata dalla scienza.

Ma, si chiede, qual è stato il metodo su cui si sono basati i classici sostenitori dello scientismo? Quello della razionalità matematica e della natura considerata in modo strettamente meccanicistico.

Ebbene, i fisici contemporanei, come Einstein con la sua teoria della relatività ed Heisenberg col suo principio di indeterminazione, si sono schierati apertamente contro tale metodo tradizionale ed hanno raggiunto una visione paradigmatica della natura molto più completa e vera.

In conseguenza di ciò, il cosiddetto "modo scientifico" di pensare, la visione scientifica del mondo, oggi sono certamente

¹³ *Ibid.*, p. 4.

meno improntati al meccanicismo ed in conseguenza meno incompatibili con la religione di quanto non lo siano stati nel passato¹⁴.

Ma l'interesse di Abe è soprattutto puntato a risolvere il problema del nichilismo così come è espresso da Nietzsche.

A partire dagli scritti di Nietzsche, il nichilismo non è più un tema che presenta una connotazione emozionale o inattuale per l'umanità, ma è diventato un argomento centrale che richiede all'uomo d'oggi di ripensare il fondamento della vita culturale e religiosa, attraverso una consapevolezza storica del destino umano.

Il nichilismo di Nietzsche è una chiara presa di coscienza fondata sulla filosofia della storia e legata in modo particolare alla storia delle nazioni europee.

Al dire di Heidegger infatti esso rappresenta «la logica più profonda della storia occidentale»¹⁵. Commentando la frase di Nietzsche, «Dio è morto», Heidegger aggiunge: «Coi nomi di Dio e del Dio cristiano, Nietzsche intende il mondo soprasensibile in generale¹⁶; e con la frase, Dio è morto, vuol significare che il mondo soprasensibile è ormai senza forza attiva né è più capace di produrre vita»¹⁷; così: «I più alti valori sono senza valore, e totalmente privi di senso»¹⁸. E qui per più alti valori intende quelli relativi al mondo trascendente e soprasensibile così come sono sostenuti da Platone e dal Cristianesimo.

Secondo Nietzsche è finito ormai il tempo in cui il Cristianesimo potrà avere una qualche utilità per gli uomini, e così noi dobbiamo diventare radicali nichilisti che «sacrificano Dio per il nulla»¹⁹ ed annunciare l'avvento del nichilismo nella cui prospettiva bisogna ormai affrontare il nulla e la mancanza di senso, senza bisogno di appellarsi più a Dio.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 5.

¹⁵ Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt am Main 1950, p. 206.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 199.

¹⁷ *Ibid.*, p. 200.

¹⁸ *KGDS*, p. 7.

¹⁹ *Ibid.*, p. 8.

Davanti a questa sfida – sottolinea Abe – tutte le religioni devono assumersi la loro gravosa responsabilità di dimostrare praticamente e teoreticamente la ragion d'essere della religione.

Ma qual è precisamente la proposta che egli formula come capace di rispondere al problema del nichilismo di Nietzsche?

Fondamentalmente egli segue il pensiero di Keiji Nishitani, secondo cui il nichilismo può essere superato solo se ci spostiamo dal modo di considerare l'esistenza «incentrata su se stessa», così come deriva da una concezione egocentrica o teocentrica, per orientarci verso il punto di vista dello «svuotamento di sé», così come lo presentano le tradizioni della kenosi cristiana e del sunyata buddhista.

Abe afferma che dal punto di vista del Cristianesimo il problema del nichilismo può essere superato solo mediante l'idea del Dio kenotico; ed inoltre che l'idea cristiana del Dio kenotico è la base per poter stabilire un comune punto d'incontro con l'idea buddhista del sunyata nel suo significato di svuotamento e nulla assoluto.

Di grande importanza è questa sua osservazione:

La nozione del Dio kenotico va oltre il nichilismo radicale di Nietzsche mediante l'approfondimento del significato della nozione cristiana dell'amore di Dio. Inoltre la nozione del Dio kenotico apre per il Cristianesimo una base comune col Buddhismo sia superando il carattere monoteistico del Cristianesimo dell'assoluta unicità di Dio, che condividendo col Buddhismo la consapevolezza dell'assoluto nulla come base essenziale delle realtà ultime²⁰.

La lotta di Nietzsche contro il Cristianesimo ha come suo principale obiettivo il Dio cristiano monoteistico come realtà trascendente che contrasta con la pienezza dell'esistenza umana vissuta nel mondo. Il Dio kenotico, invece, non è solo trascendente, ma paradossalmente, è al tempo stesso anche immanente.

Per dirla con le parole di Abe:

²⁰ *Ibid.*, p. 17.

Il Dio completamente kenotico, secondo me, non è né immanente né trascendente, ma totalmente immanente e totalmente trascendente allo stesso tempo²¹.

Mediante la negazione di sé, o il sacrificio di sé, della kenosi, Dio svuota Se stesso in modo tale che la Sua totale trascendenza può essere espressa come totale immanenza, come totale presenza nella pienezza ed immediatezza di ogni reale momento dell'esistenza.

Abe, per dire come il Dio kenotico superi il nichilismo di Nietzsche attraverso l'atto del «sacrificio di sé». Scrive:

Il Dio kenotico che svuota totalmente se stesso è, a mio parere, il vero Dio... Io credo che la nozione del Dio kenotico può superare il nichilismo di Nietzsche che insiste nel «sacrificare Dio per il nulla», perché, invece di essere sacrificato dai nichilisti radicali per il nulla, il Dio kenotico sacrifica se stesso non per un nulla relativo, ma per un nulla assoluto che è al tempo stesso essere assoluto²².

In questo passaggio, Abe si rifa alla distinzione fondamentale, formulata dai suoi predecessori Nishitani Keiji e Nishida Kitaro, tra *nulla relativo* (*sotaiteki mu*) e *nulla assoluto* (*zettai mu*)²³.

Il nulla relativo o negativo, si riferisce all'abisso del nulla o all'assenza di senso che si fa presente al di sopra e contro ogni esistenza umana. Mentre, il nulla assoluto o positivo designa l'idea propriamente buddhista di sunyata dove "essere" e "nulla", "forma" e "vuoto" sono la stessa cosa.

Contrariamente al nulla relativo che nega l'essere, il vuoto o nulla assoluto afferma le cose esattamente come loro sono nella

²¹ *Ibid.*, p. 18.

²² *Ibid.*, p. 16.

²³ Nishida cerca il «luogo ultimo» di ogni cosa dove si possono toccare le profondità abissali della negazione assoluta, del «nulla assoluto». In questo luogo Nishida giunge al regno dell'intelligibilità, ossia alla sfera divina; in questo luogo, ogni considerazione filosofica è secondaria. Per lui il «nulla assoluto» è un'espressione dell'esperienza religiosa buddhista dello Zen, dove l'universo è assorbito e anche l'io scompare per riemergere poi in una specie di «illuminazione». Cf. D.W. Mitchell, *op. cit.*, pp. 8-9.

loro identità. Nel nulla assoluto, insomma, Vuoto è Pienezza e Pienezza è Vuoto.

Il tentativo di Abe quindi, sulla scia di Nishitani, è quello di superare il nichilismo col passare dal punto di vista negativo del nulla relativo, al punto di vista positivo del sunyata buddhista: e cioè del vuoto e del nulla assoluto.

Inoltre, nel suo sforzo di collegare il sunyata e la kenosi, egli rileva che il Dio kenotico del Cristianesimo non può essere raggiunto dalla critica del nichilismo radicale di Nietzsche, dal momento che quest'ultimo si oppone al nulla relativo, alla mancanza di senso, alla perdita di significato. Il Dio kenotico, invece, «svuotò Se stesso», si assoggettò al sacrificio di sé, manifestando il nulla assoluto che è al tempo stesso una sola cosa con l'essere assoluto.

Abe aveva già seguito questa linea di pensiero in uno dei suoi primi articoli dal titolo: *Dio, il Vuoto ed il Vero Io*, in cui presentava la soluzione al problema del nichilismo collegando appunto l'idea del Dio kenotico del Cristianesimo con quella del sunyata dinamico del Buddhismo.

In tale scritto, sosteneva che esattamente come l'idea buddhista del sunyata supera l'opposizione reciproca tra essere e nulla, o tra forma e vuoto, così l'idea cristiana della kenosi supera l'opposizione reciproca tra Dio e mondo, o tra assoluto e relativo.

A conclusione di questa parte possiamo quindi dire che, per Abe, mentre il Dio autosufficiente e trascendente del Cristianesimo monoteistico potrebbe dar adito al sorgere del nichilismo, quest'ultimo invece può essere superato dalle due tradizioni della kenosi cristiana e del sunyata buddhista nelle quali spirito e carne, trascendenza ed immanenza, diventano paradossalmente una sola cosa.

IL SUNYATA BUDDHISTA

Più volte abbiamo fatto riferimento al termine sunyata. Arrivati a questo punto è importante chiederci qual è il suo significato ed il suo valore, sia considerando il concetto in se stesso, sia con-

siderando le conseguenze che esso può avere nella costruzione di un vero dialogo tra il Buddhismo e le religioni monoteistiche occidentali.

Riguardo al concetto di sunyata, ecco cosa scrive lo stesso Abe:

Fondamentalmente, il termine sunyata non è una nozione metafisica, ma religiosa e soteriologica; sunyata è sinonimo di concausa dipendente (pratitya-samutpada) che implica la non-natura di sé, il non-essere da se stesso, o non-sostanzialità (asvabhava).

Di conseguenza, quando ci si sveglia al sunyata, ci si libera, si è emancipati dalla sostanzializzazione o dall'attaccamento ad ogni cosa e ci si rende conto della relazionalità interdipendente che esiste in ogni cosa, incluso lo stesso soggetto.

In tal modo sono giunto alla conclusione che sebbene il termine sunyata sia un nome che può indicare una situazione statica di vuoto, deve però anche essere inteso come un verbo il cui significato è «svuotantesi» o «non-sostanzializzantesi».

Di fatto, il significato reale di sunyata è il puro svuotamento di ogni cosa; se noi, infatti, fissiamo o sostanzializziamo il sunyata, questo non è più vero sunyata. Il vero sunyata è un completo svuotarsi, funzione auto-negantesi senza alcuna sostanzializzazione²⁴.

Sappiamo che a questo concetto di sunyata, Masao Abe si rifà costantemente sia nei suoi scritti che nei suoi discorsi; esso ha costituito un fondamentale punto di riferimento anche nella conferenza che nel marzo del 1994 egli svolse a Roma alla Pontificia Università Gregoriana: «Come un non cristiano vede il Cristianesimo»²⁵.

Alla luce della visione buddhista di sunyata, Abe offrì in quella occasione due suggerimenti al mondo cristiano: una nuova

²⁴ Cf. Abe Masao, *The Impact of Dialogue with Christianity on my Self-understanding as a Buddhist*, in «Buddhist-Christian Studies», n. 9, p. 64, Hawaii 1989.

²⁵ Cf. Abe Masao, «How a non-Christian sees today the Christian world», in *La missione della Chiesa nel mondo di oggi. L'atto accademico*, 10 marzo 1994; a cura di Jesús Lopez-Gay, Roma 1994, pp. 9-27.

comprensione di Dio oggi ed un nuovo rapporto tra giustizia e misericordia nella concezione di Dio.

Seguendo il filo del suo discorso nelle linee essenziali potremmo ottenere due risultati molto importanti, capire più profondamente cosa intende Abe per sunyata e vedere i riflessi che questo concetto può avere nel rapporto tra il Buddhismo e le tradizioni religiose occidentali.

Il principio di verità, il Dharma buddhista – dice Abe – sostiene che tutto ciò che esiste dentro e fuori dell'universo è inter-dipendente, ha carattere relazionale; nulla quindi può esistere in sé e per sé: ogni cosa senza eccezione è relativa, non sostanziale e mutevole: perfino il divino Buddha non esiste da se stesso, ma è completamente interrelato con gli uomini e la natura.

Certo, noi uomini abbiamo la forte propensione a sostanzializzare ogni cosa compreso il nostro stesso io come se si trattasse di una sostanza immutabile; la conseguenza di ciò è l'attaccamento alle cose che genera ed è la vera causa della sofferenza umana²⁶.

Così la sostanzializzazione dell'io porta all'egoismo; essa poi, applicata alla religione, si esprime nell'imperialismo religioso.

Il Buddhismo supera questo problema col suo invito a svegliarsi al sunyata, alla non sostanzialità di ogni cosa rendendoci capaci di emanciparci dalla sofferenza.

Da qui si capisce perché la dottrina buddhista non può accettare la nozione monoteistica di un Dio Assoluto, e perché afferma il sunyata come la realtà ultima. Sunyata implica l'assoluto nulla, che non si può né oggettivare, né concettualizzare: esso indica l'assenza di un'entità stabile e la non-sostanzialità di ogni cosa nell'universo. È al di là di ogni dualità ed include al tempo stesso ogni dualità.

Secondo i principi delle religioni monoteistiche, il mondo non può esistere senza Dio, ma Dio può esistere senza il mondo.

²⁶ Abe riconosce onestamente che questa concezione buddhista del non-sé e del vuoto spesso può causare indifferenza verso il problema del bene e del male e soprattutto verso l'etica sociale e rivolge un invito ai buddhisti che «devono imparare dalle religioni monoteiste come la personalità può essere compresa sulla base della nozione impersonale del "Vuoto" e come quindi si può incorporare la relazione Io-Tu nel contesto buddhista del "Vuoto"». Cf. *ibid.*, p. 21.

Egli infatti è autoesistente ed ontologicamente sufficiente in se stesso. Nel Cristianesimo il divino e l'umano non sono interdipendenti.

Però è vero che il Dio cristiano non è solo trascendente ma è profondamente immanente nell'umanità come si è rivelato con l'incarnazione del Logos in forma umana in Gesù Cristo. Dio, inoltre, non è soltanto l'Uno Assoluto nel senso ontologico del termine, ma un Dio vivente e personale che chiama gli uomini con la sua Parola e richiede loro una risposta.

Rifacendosi all'affermazione di Hans Küng secondo cui nella Bibbia «Dio è amore e non l'amore è Dio e quindi Dio è soggetto e non predicato. Dio è uno che sta davanti a me, a cui io mi posso rivolgere»²⁷, Abe si fa questa domanda: «Non è anche vero che io mi posso indirizzare a Dio non solamente fuori da Dio, ma dentro Dio?».

Ora Dio, «entro cui» io mi rivolgo e «entro cui» Egli mi incontra, non è più Dio come soggetto; piuttosto è Dio come predicato universale; o, per parlare in modo più preciso, Dio come predicato universale non è né Dio come soggetto né Dio come predicato unico e solo, ma Dio come Nulla²⁸.

Il vero rapporto Io-Tu, tra il sé e il Dio personale si instaura esattamente in Dio come Nulla. E, dal momento che Dio come Nulla è il fondamento «senza fondamento» tra il sé ed il Dio personale, Dio come Nulla non è né soggetto né predicato, ma «una copula» che agisce come legame connettivo ed intermediario tra soggetto e predicato sempre in una relazione dinamica tra loro. Abe conclude con queste parole: «Dio è amore perché Dio è il Nulla; il Nulla è Dio perché il Nulla è amore»²⁹.

Riguardo al secondo suggerimento, e cioè il rapporto tra giustizia e misericordia nella concezione cristiana di Dio, Abe so-

²⁷ Hans Küng, *Does God Exist? An Answer for Today*, New York 1981, p. 64.

²⁸ «In Dio come Nulla, Dio come soggetto mi incontra anche quando io mi allontano da Lui ed io posso quindi sempre rivolgermi a tale Dio come Tu. Il vero rapporto tra l'io ed il Dio personale si può stabilire esattamente in Dio come Nulla»: Abe Masao, *How a non-Christian sees today the Christian world*, cit., p. 22.

²⁹ *Ibid.*, p. 22.

stiene che nel Cristianesimo si attribuisce a Dio come giudice, la giustizia o la rettitudine, e a Dio come amore, la misericordia.

La nozione di giustizia però è un'arma a doppio taglio; se infatti da un lato aiuta a mettere ogni cosa nel suo giusto ordine, dall'altro crea una forte separazione tra giusti ed ingiusti col promettere ai primi una felicità eterna ed ai secondi un'eterna condanna. In conseguenza, se la giustizia è l'unico principio di giudizio o viene enfatizzata in modo eccessivo crea una seria divisione tra le persone, che diventa incolmabile dato che deriva da un giudizio divino.

Certo Gesù è andato al di là della pura giustizia e ha predicato l'eguaglianza universale, e l'amore verso i nemici. Ma il Nuovo Testamento parla di divina elezione quando dichiara: «Molti sono i chiamati, ma pochi gli eletti» (Mt 22, 14); e questi eletti di Dio mettono in ombra l'uguaglianza universale dell'amore di Dio. Ciò – pensa Abe – si può mettere in relazione al fatto di aver accentuato troppo l'aspetto della giustizia³⁰.

Egli propone quindi un parallelo tra l'amore e la giustizia cristiana da una parte e la compassione e la sapienza buddhista dall'altra.

Nel Cristianesimo l'amore è accompagnato dalla giustizia e viceversa; così nel Buddhismo, la compassione è sempre legata alla sapienza: compassione senza sapienza non è vera compassione e la sapienza senza compassione non è vera sapienza.

Però, mentre nel Buddhismo, compassione e sapienza sono complementari e si possono pensare legate come la luce ed il calore, nel Cristianesimo – a parere di Abe – giustizia e amore invece non sembrano complementari ed il loro rapporto potrebbe meglio essere paragonato a quello esistente tra l'acqua ed il fuoco.

³⁰ Lo stesso Abe più sotto riconosce che nel Buddhismo la nozione di giustizia è piuttosto debole e per questo il Buddhismo è spesso indifferente al problema del male sociale e dell'ingiustizia (cf. *ibid.*, p. 27). E continua: «Se il Buddhismo impara dalle religioni occidentali l'importanza della giustizia e sviluppa la sua nozione di compassione che va collegata non solo con la sapienza ma anche con la giustizia, allora si troverà a stare più vicino al Giudaismo, al Cristianesimo ed all'Islamismo attraverso il dialogo interreligioso e può essere più attivo nello stabilimento della pace nel mondo» (*ibid.*, p. 27).

Anche la nozione buddhista di sapienza si avvicina a quella cristiana di giustizia, perché indica la chiarificazione della distinzione o la differenziazione delle cose nell'universo. Però, al contrario della giustizia cristiana, la sapienza buddhista non comporta scelta, giudizio, ma evoca solidarietà, uguaglianza, avvicinamento, pace e armonia.

Da qui consegue la seconda proposta che Abe fa al mondo cristiano: puntare sulla sapienza più che sulla giustizia; tra l'altro, essa è parte importante della letteratura dell'Antico Testamento ed è la prerogativa di Dio nel Nuovo Testamento.

Penso che l'invito del professor Abe meriti una seria riflessione, anche se le sue proposte hanno bisogno di essere ulteriormente approfondite da un punto di vista cristiano nei loro contenuti.

IL DIO KENOTICO IN MASAO ABE

Ricollegiamoci ora a quanto detto prima a proposito del superamento del problema del nichilismo mediante il concetto cristiano del Dio kenotico, messo in relazione da Abe con l'idea sunyata del Buddhismo nel suo significato positivo di vuoto e nulla assoluto. E cerchiamo quindi, entrando nel cuore del nostro argomento, di vedere più in profondità la nozione fondamentale del Dio kenotico che come nulla assoluto immola Se stesso col suo amore sacrificale.

Nel suo primo tentativo di mettere a confronto la kenosi cristiana ed il sunyata buddhista apparso in un suo scritto intitolato: *Dio, il Vuoto ed il Vero Io*, pubblicato nel 1969, Abe presentò la kenosi come il fondamento per il dialogo interreligioso cristiano-buddhista e cominciò col citare il famoso inno della lettera ai Filippesi:

Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Gesù Cristo, il quale pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio, ma spogliò (*ekéno-*

sen) 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, 5-11).

Per Abe, questo è uno dei brani più «toccanti» di tutte le Scritture perché mostra la completa umiliazione di Cristo, una umiliazione che, come dirà più tardi:

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 resurrezione del Figlio, di Cristo, Dio rivela la Divinità in termini di amore senza condizioni ed al di là di ogni giustizia discriminatoria. L'insondabile profondità dell'amore di Dio si manifesta chiaramente nella sua pienezza quando scopriamo e crediamo che Cristo come Figlio di Dio svuotò se stesso e divenne obbediente fino alla morte e alla morte di Croce³¹.

Egli non accetta la tradizionale interpretazione di questo passo paolino, secondo la quale si possono considerare tre diversi "modi di esistenza" in Cristo per cui, mediante la kenosi o auto-svuotamento, egli rinunciò alla sua gloria preesistente per incarnarsi ed essere infine esaltato come il Signore con il supremo sacrificio di se stesso.

Ma, partendo dalla prospettiva non-dualistica buddhista, mette in rilievo che è esattamente attraverso la sua dinamica funzione di auto-svuotamento durante il suo ministero sulla terra in Gesù, che il Cristo kenotico manifesta la vera umanità e la vera divinità ad un tempo. Citiamo le sue stesse parole:

La dottrina della kenosi di Cristo non deve essere capita come se Cristo fosse stato originariamente il Figlio di Dio e quindi svuotò se stesso e divenne identico all'uomo... ma che Cristo come il Figlio di Dio, è essenzialmente e fondamentalmente auto-svuotantesi ed auto-negantesi; non è che il Figlio di Dio si fece uomo mediante il processo di auto-

³¹ KGDS, pp. 9-10.

svuotamento, ma fondamentalmente egli è al tempo stesso vero uomo e vero Dio nella sua funzione dinamica di auto-svuotamento³².

Secondo l'interpretazione che Abe dà della pericope di Paolo, la kenosi di Dio in Gesù Cristo dove lo spirito si svuota nella carne, di fatto ricorda la metafisica buddhista Zen del sunyata o "vuoto" con la sua interpenetrazione dialettica di nirvana e sam-sara. Ecco le sue parole:

Come si vede chiaramente in questo passo, Gesù Cristo è Dio che si fece carne svuotando e sacrificando se stesso fino alla morte. Ed è esattamente attraverso questo annullamento kenotico che la carne e lo spirito, il profano ed il sacro, l'immanente ed il trascendente divennero identici in Gesù Cristo... Questa idea cristiana del Cristo kenotico è vicina all'idea Zen di "né uomo né Buddha". Si potrebbe almeno concludere che Cristianesimo e Zen rappresentano in modo simile le ultime realtà, dove l'immanente ed il trascendente, il profano ed il sacro sono paradossalmente uno³³.

Abe giunge quindi al punto focale del suo argomento affermando che il Cristo kenotico trova il suo fondamento nel Dio kenotico, con queste parole:

La kenosi di Cristo ha la sua origine nello stesso Dio Padre e cioè nella kenosi di Dio. Senza l'auto-svuotamento di Dio Padre, l'auto-svuotamento del Figlio di Dio non è concepibile³⁴.

Egli suggerisce che l'amore kenotico reso visibile in Cristo ha la sua origine nello stesso amore kenotico della Divinità; poiché Gesù è l'autoespressione di Dio, la sua kenosi è un «atto» che manifesta la «natura» della Divinità come Amore kenotico.

³² *Ibid.*, p. 10.

³³ Abe Masao, *God, Emptiness and the True Self*, in «The Buddha Eye», New York 1982, p. 67.

³⁴ *KGDS*, p. 14.

E qui a proposito dell'attività kenotica di Dio, cita un passo di Karl Rahner:

Poiché nella sua sovrabbondante e infinita pienezza egli ha svuotato se stesso, l'alterità diventa la vera e propria realtà di Dio stesso... Egli crea svuotando se stesso e perciò, naturalmente, egli stesso è in questo svuotamento³⁵.

Abe però non può accettare le «tracce di dualismo» che ritiene di intravedere nella successiva spiegazione della kenosi creatrice data da Rahner che mantiene una dualità tra Dio e le creature create attraverso la sua kenosi.

Se Dio è veramente amore incondizionato, l'auto-svuotamento deve essere totale, non parziale. Non può essere che Dio «divenga qualcos'altro» mediante una donazione parziale. Nel totale svuotamento e per mezzo di esso, Dio è qualcosa o più precisamente, Dio è ciascuna cosa e tutte le cose³⁶.

Prende quindi in esame la nozione del «Dio Crocifisso» di Jürgen Moltmann che presenta una interpretazione trinitaria dell'evento della croce, privilegiandola rispetto ad una interpretazione nei termini filosofici delle due nature nella persona del Cristo³⁷.

Ma, secondo Abe, Moltmann non è riuscito a penetrare completamente nell'«interiorità» di Dio. L'«assoluta interiorità» di Dio, infatti, trascende il dualismo tra interno ed esterno e proprio per poter penetrare questa trascendenza, Abe prende in considerazione la Divinità della Trinità.

Le tre persone della Trinità sono tre distinte ipostasi che condividono un'unica essenza. Affinché questa essenza della Divinità non sia intesa come una quarta persona, dobbiamo pensar-

³⁵ Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, New York 1978, p. 222.

³⁶ KGDS, p. 16.

³⁷ Cf. *ibid.*, pp. 19-23 e Jürgen Moltmann, *The Crucified God*, New York 1974, pp. 243-245.

la come il «Nulla» dei mistici. Questo nulla non è qualcosa al quale possono essere ridotte le persone della Trinità, ma è la più profonda interiorità di Dio.

Conclude Abe: «Ciò che definisce le persone della Trinità come persone distinte è l'amore incondizionato autonegantesi; al tempo stesso ciò che le unisce nella unità divina è la kenosi di amore»³⁸.

LA KENOSI CRISTIANA E IL SUNYATA BUDDHISTA NELLA SCUOLA DI KYOTO

È molto importante chiederci a questo punto qual è la genesi dell'interpretazione dell'idea di kenosi proposta da Abe. Possiamo trovare senz'altro la risposta facendo riferimento ai maestri della Scuola di Kyoto³⁹.

Cominciamo con Nishida Kitaro, i cui scritti filosofici si possono considerare la fonte di ispirazione di tale scuola. Il suo grande merito è stato quello di avere per primo esplicitamente collegato le due tradizioni della kenosi cristiana e del sunyata buddhista.

Nel suo penultimo scritto *Bashoteki ronri to Shukyoteki sekaikan* (*La Logica del Posto e una visione mondiale delle Religioni*) pubblicato nel 1945, Nishida articola la sua idea del Dio kenotico e ne dà una definizione secondo la logica buddhista Zen di vuoto e nulla assoluto. In tale contesto scrive:

Un Dio che è semplicemente autosufficiente non è il vero Dio: Dio deve svuotare se stesso attraverso la kenosi. Un Dio che è al tempo stesso totalmente trascendente e totalmente immanente, totalmente immanente e totalmente trascendente è il vero Dio dialettico. Se è stato detto che Dio

³⁸ KGDS, p. 26.

³⁹ Cf. Steve Odin, *Kenosi as a foundation for Buddhist-Christian Dialogue: The Kenotic Buddhology of Nishida and the Kyoto School in relation to the kenotic Christology of Thomas J.J. Altizer*, in «The Eastern Buddhist», Spring 1987.

ha creato il mondo per amore, allora l'amore assoluto deve essere essenziale all'assoluta auto-negazione di Dio che non è un opus ad extra⁴⁰.

In questo passo Nishida sottolinea che un Dio trascendente ed autosufficiente non è un vero Dio⁴¹; Dio infatti è Dio solo quando «svuota Se stesso» mediante la kenosi e quindi esprime la Sua totale trascendenza in una totale immanenza. Inoltre l'atto della kenosi di Dio o auto-svuotamento di sé, è esattamente l'atto con cui Egli crea il mondo per amore. L'amore assoluto di Dio è pertanto intrinseco alla Sua assoluta auto-negazione in cui Dio svuota se stesso mediante la kenosi.

Quest'ultima affermazione di Nishida può essere considerata il *locus classicus* per tutti gli scritti successivi circa il Dio kenotico pubblicati dai membri della Scuola di Kyoto.

Passiamo a Keiji Nishitani.

Nella sua opera *Skukyo towa nanika (What is Religion?)*, che è stata recentemente pubblicata col titolo *Religion and Nothingness*, l'autore riassume il tema interculturale della kenosi di Nishida come il fondamento del dialogo inter-religioso buddhista-cristiano.

Nel suo lavoro Nishitani sviluppa la nozione teologica cristiana di kenosi dal punto di vista delle categorie buddhiste

⁴⁰ Nishida Kitaro, "Bashoteki ronri to shukyoteki sekaikan" (The Logic of Place and a Religious Worldview), in *The complete Works of Nishida Kitaro*, 19 vol., Tokyo 1965², vol. XI, p. 399, linee 3-5.

⁴¹ Basandosi sul concetto di *vacuità* e di *esperienza pura*, Nishida ha introdotto nel Buddhismo la possibilità di parlare di Dio ed arrivare all'esperienza religiosa, mistica della realtà divina. Dio non viene contemplato come oggetto staccato o indipendente dall'esperienza, ma alla luce di una trascendenza abissale, nel fondo dell' "io personale". Sembra che per Nishida, Iddio non sia una persona distinta dall'io; per lui infatti la "conversione" è l'itinerario dall' "io illusione" all' "io autentico". Per Nishida l'uomo è fondamentalmente religioso e lo sforzo della sua mente e del suo cuore è quello di cercare Dio. Nei confronti del Cristianesimo ha mostrato da una parte una grande ammirazione per la personalità religiosa di Gesù e la sua dottrina, dall'altra non ha accettato l'interpretazione e l'espressione a suo avviso troppo razionali che ne sono state fatte. Cf. D.W. Mitchell, *op. cit.*, p. 10.

Mahayana, come sunyata in giapponese *ku* o “vuoto”; *karuna*, *jibi* o “compassione”; e *anatman*, *muga* o “non-io”; che sono accomunate dalla caratteristica della non-dualità.

Analizzando il concetto di kenosi in relazione all’idea cristiana di *agape*, il concetto dell’amore senza accezione di persona, cita direttamente il Vangelo di Matteo (*Mt* 5, 43-48) che mentre disapprova l’ordine: «ama i tuoi amici ed odia i tuoi nemici», proclama: «ama i tuoi nemici e prega per coloro che ti perseguitano». In questo contesto Nishitani scrive:

«Cos’è questo amore senza discriminazioni che ama perfino i nemici? In una parola è “farsi vuoto”. Nel caso di Cristo significa prendere la forma di uomo e farsi schiavo in accordo con la volontà di Dio che è l’origine dell’ekkenosi o del farsi vuoto di Cristo... In Cristo l’ekkenosi si attua nel fatto che uno che era nella forma di Dio assunse quella di servo; in Dio ciò è implicito nella sua originale perfezione. E ciò è come dire che per il fatto stesso di essere Dio, Dio comprende essenzialmente la caratteristica di “essersi fatto vuoto”. Con Cristo ciò avviene durante la sua vita per le azioni che ha fatto. Con Dio ciò si verifica per la sua stessa natura originale: quella che è la ekkenosi per il Figlio è kenosi per il Padre. In Oriente ciò potrebbe essere chiamato *anatman* o non-io»⁴².

In questo importante passaggio Nishitani è convinto che va evitato l’ideale aristotelico-scolastico della perfezione divina come «autosufficienza» (*aseitas*) per orientarsi verso l’ideale della perfezione divina completamente non-sostanziale, come «auto-svuotamento», come «farsi vuoto» (*munashikusuru koto*), così come viene in evidenza sia nella tradizione della kenosi cristiana che in quella del sunyata buddhista.

È comunque di grande importanza la distinzione che Nishitani fa per la prima volta tra l’originale kenosi dello svuotamento di sé di Dio e la *ekkenosi* che ne deriva, dello svuotamento di sé di Cristo.

⁴² Keiji Nishitani, *Religion and Nothingness*, Berkley-Los Angeles 1982, pp. 58-59.

Kenosi è la condizione originale dell'«essersi fatto Egli stesso vuoto» che è forma essenziale e originale fin dall'inizio, dell'idea di perfezione di Dio; mentre la *ekkenosi* o l'attività dell'amore auto-svuotantesi così come è esemplarmente rappresentata da Cristo e richiesta all'uomo, si esprime traducendo nella pratica tale perfezione. La kenosi di Dio è l'origine della *ekkenosi* di Cristo.

La dottrina di Nishitani secondo cui la kenosi di Dio è il fondamento della *ekkenosi* di Cristo, ha esercitato un'indubbia influenza sul pensiero di Abe per il quale, come si diceva sopra, l'auto-svuotamento del Figlio di Dio ha la sua origine nell'auto-svuotamento di Dio Padre, come risulta chiaramente nel seguente passo del suo scritto: *Kenotic God and Dynamic Sunyata*:

Non sarà che la kenosi di Cristo e cioè l'auto-svuotarsi del Figlio di Dio ha la sua origine nello stesso Dio Padre e cioè nella kenosi di Dio? Senza l'auto-svuotarsi di Dio Padre non si può concepire l'auto-svuotarsi del Figlio di Dio. Nel caso di Cristo la kenosi si concretizza nel fatto che uno che era nella forma di Dio, svuotò se stesso ed assunse la forma di servo. Ciò ha preso la sua origine nella volontà e nell'amore di Dio... questo avvenimento si è compiuto perché fondato sulla volontà di Dio. D'altra parte, nel caso di Dio, la kenosi è parte integrante della natura originaria di Dio che è amore. Questo Dio kenotico è il fondamento del Cristo kenotico

⁴³.

A conclusione di questo argomento, dobbiamo certamente riconoscere a Masao Abe il merito di aver portato avanti ed approfondito il discorso del rapporto tra kenosi cristiana e sunyata buddhista tramandatogli dalla tradizione buddhista della Scuola Zen di Kyoto, ed in modo particolare dai suoi maestri Nishitani e Nishita.

Rispetto ai suoi maestri però, egli ha apportato elementi nuovi derivanti dalla sua conoscenza approfondita della filosofia

⁴³ KGDS, p. 14.

e teologia cristiana, che gli hanno aperto nuove prospettive di confronto⁴⁴.

Egli stesso, infatti, riconosce il valore che le religioni mono-teiste ed il Cristianesimo in particolare danno alla persona ed alla relazione Io-Tu ed è consapevole del problema di come incorporare tali realtà nella nozione impersonale del Vuoto buddhista⁴⁵.

Così, nel confronto con la visione cristiana della realtà del male (considerato soprattutto nella sua connotazione sociale di ingiustizia), si dimostra convinto che la nozione di giustizia è piuttosto debole nel Buddhismo e che questi è spesso indifferente al problema del male e dell'ingiustizia sociale⁴⁶.

LA KENOSI INTRATRINITARIA

Dobbiamo ora dire qualcosa della kenosi intratrinitaria, sia per i riflessi che può avere nella comprensione della kenosi che per i nuovi contributi che essa può dare nel suo confronto col sunyata buddhista.

Essa, in realtà, è meno presente nel pensiero di Abe: soltanto l'opera di J. Moltmann – come abbiamo notato – è stata infatti da lui esplicitamente esaminata.

Si sa che a partire dagli anni Sessanta, in coincidenza con la celebrazione del Concilio Ecumenico Vaticano II, gli studi teologici sono stati caratterizzati da un grande ritorno della "Trinità"

⁴⁴ Durante la sua lunghissima carriera di studioso Masao Abe ha avuto vari interlocutori, teologi cattolici e protestanti, come K. Rahner, J. Moltmann, P. Tillich, R. Niebuhr, H. Küng, J. Cobb, ecc. ed il suo pensiero si è andato sviluppando anche nel confronto con tali autori. Ci sembra però che la stessa cosa non è avvenuta con altri teologi, per esempio con Hans Urs von Balthasar e Bulgakov. Ed una conferma di ciò l'ho potuta avere scorrendo la sua opera *Kenotic God and Dynamic Sunyata*, dove non ho mai trovato citati tali due autori.

⁴⁵ Cf. Abe Masao, *How a non-Christian sees today the Christian world*, cit., p. 21.

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 27.

vista sia nella storia della Chiesa che dell'umanità. È quella che possiamo chiamare la "linea trinitaria" in teologia.

È un movimento che ha interessato e continua ancora ad interessare teologi e non, di tutte le confessioni cristiane che si pongono in un atteggiamento di ascolto reciproco, di dialogo, che permette un loro mutuo arricchimento.

Ci sarebbe molto da dire se si volessero appena citare gli importanti contributi dati da teologi, anche prima del 1960, come Barth, Moltmann, Jüngel, Rahner, ecc. per rispondere alle nuove sfide del mondo contemporaneo, ma siamo costretti per motivi di spazio a soffermarci solo su von Balthasar e Bulgakov.

A nostro parere, infatti, essi possono offrire delle chiavi essenziali per un confronto e per una valutazione della posizione di Masao Abe.

Hans Urs von Balthasar (1905-1988) ha lasciato un lavoro monumentale che partendo dall'intuizione cristocentrica e trinitaria espressa nel suo *Mysterium paschale*, porta alla prospettiva della storia della salvezza, sviluppata nel *Mysterium Salutis*.

Puntualizziamo solo quanto afferma a proposito del mistero della kenosi nell'incarnazione e morte di croce del Verbo di Dio divenuto uomo, in vista di una interpretazione dell'immagine cristiana di Dio e, in lui, dell'uomo.

Ecco il suo commento a *Fil 2, 5-11*:

Si tratta (...) della 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; a partire da qui anche la persona creata non deve essere descritta più come essere-in-sé, ma più profondamente (in quanto creata a immagine e somiglianza di Dio) come ritorno-a-se-stessa (reflexio completa) dall'essere ogni volta già fuori di sé e stare-fuori-di-sé come dentro che si dona e dispiega. I concetti di povertà e ricchezza diventano dialettici, ciò che qui non sta già a significare che l'essenza di Dio sia in sé (univocamente) kenotica e che quindi il fondamento

divino della possibilità della kenosi possa essere, mediante questa, fatto assurgere a concetto onnicomprensivo (in questa direzione giacciono alcuni errori dei moderni kenotici) bensì che (...) la potenza divina è così costituita che può approntare in se stessa lo spazio per un autoannichilamento fino alla fine. Tra la forma di Dio e la forma di servo intercorre, nell'identità della persona, un'analogia delle nature conforme alla maior dissimilitudo in tanta similitudine⁴⁷.

Possiamo quindi parlare di una kenosi trinitaria come presupposto primordiale, prima della stessa creazione; ed in questo presupposto si comprende la kenosi di Cristo che si svuota della sua divinità, perdendola, ma così facendo la ha, la trova pienamente.

Questa concezione di von Balthasar è stata poi autorevolmente riproposta dalla Commissione Teologica Internazionale in un suo documento del 1983 concernente il rapporto tra cristologia, teologia trinitaria ed antropologia⁴⁸.

Passiamo a Sergej Bulgakov (1871-1944) concordemente considerato la figura più rappresentativa del rinnovamento della teologia trinitaria ortodossa contemporanea.

⁴⁷ *Mysterium Salutis*, vol. VI, Brescia 1971, pp. 189-90.

⁴⁸ «L'economia della salvezza manifesta che il Figlio eterno assume nella sua propria vita l'evento "kenotico" della nascita, della vita umana e della morte in croce. Tale evento in cui Dio si rivela e si comunica in modo assoluto e definitivo, riguarda in qualche maniera l'essere proprio di Dio Padre, in quanto è il Dio che compie questi misteri e li vive come suoi in unione con il Figlio e con lo Spirito Santo. Non solo, infatti, nel mistero di Gesù Cristo, Dio Padre si rivela e si comunica a noi liberamente e gratuitamente mediante il Figlio e nello Spirito Santo, ma il Padre con il Figlio e lo Spirito Santo conduce la vita trinitaria in una maniera profondissima e – almeno secondo il nostro modo di pensare – in qualche modo nuova, in quanto il rapporto del Padre al Figlio incarnato nella consumazione del dono dello Spirito è la stessa relazione costitutiva della Trinità. Nella vita intima del Dio trinitario esiste la condizione di possibilità di questi eventi, che dall'incomprensibile libertà di Dio ci vengono offerti nella storia della salvezza del Signore Gesù Cristo. Dunque, i grandi avvenimenti della vita di Gesù traducono chiaramente per noi e arricchiscono di una nuova efficacia a nostro vantaggio il dialogo della generazione eterna, nel quale il Padre dice al Figlio: "Tu sei mio Figlio, oggi ti ho generato"». *Teologia - cristologia - antropologia*, I, C. 3, in «La Civiltà Cattolica», 1983, I, 50-65.

Per penetrare il mistero della Trinità egli parte dall'espressione giovannea «Dio è Amore» che

significa non soltanto che l'amore è il proprio di Dio, perché egli è colui che ama, ma appunto ch'egli stesso è Amore, che tale è il suo essere stesso. Qui abbiamo una definizione non descrittiva, ma ontologica⁴⁹.

Per definire cos'è propriamente l'amore, Bulgakov si serve di due assiomi: a) «non vi è amore senza sacrificio»; b) «non vi è amore senza gioia e senza beatitudine, e in generale non vi è beatitudine all'infuori dell'amore». Dei due, il secondo è superiore perché è ultimo, e rappresenta il risultato del primo.

L'amore si mostra come

antinomia concreta: sacrificio e ritrovamento di se stesso grazie al sacrificio. Essendo tragico, l'amore è nello stesso tempo superamento della tragedia: è proprio in questo che consiste la forza dell'amore⁵⁰.

La vita di Dio si esprime nel rapporto delle tre divine Ipostasi ed è attraversata da questa kenosi d'amore che è svuotamento di sé per amore e che è continuamente e perfettamente vinta dalla beatitudine infinita. Questa kenosi si applica alle singole Ipostasi.

Così, in rapporto al Padre:

La paternità è l'immagine dell'amore ove colui che ama vuole possedersi non già in se stesso, ma fuori di sé, per donare il suo me a questo altro me, ma identificato con lui, per manifestare il suo me attraverso una generazione spirituale, nel Figlio... Questa forza generante è l'estasi dell'uscita da se medesimo, d'una devastazione di se stesso, che è allo stesso tempo la realizzazione di sé per mezzo di questa generazione⁵¹.

⁴⁹ *L'Agnello di Dio, Il mistero del Verbo incarnato*, vers. it., Roma 1990, p. 115.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 121.

⁵¹ *Ibid.*, p. 45.

In rapporto al Figlio:

La filialità è già l'eterna kenosi (...). L'amore del Figlio è l'umiltà del sacrificio, della rinuncia a sé, quella dell'agnello «predestinato prima della creazione del mondo» (1 Pt 1, 20)⁵².

Mentre lo Spirito Santo:

È proprio la gioia dell'amore di sacrificio, la sua beatitudine e la sua realizzazione (...). Egli stabilisce la reciprocità del Padre e del Figlio⁵³.

Lo stesso atto di creazione che è atto di amore libero ed infinito, è atto della kenosi suprema con cui la SS. Trinità, restando se stessa, pone come altra da sé la sua ricchezza.

Solo da questi pochi cenni possiamo renderci conto che ci troviamo di fronte a delle straordinarie sintesi, ricchissime di suggerimenti e di apporti non solo in riferimento alla kenosi ma in tutti i campi della teologia che possono essere illuminati dalla centralità del mistero trinitario.

In particolare questa prospettiva ci pare fondamentale per collocare l'interpretazione di Masao Abe nell'orientamento della originalità del pensiero cristiano sulla kenosi.

VALUTAZIONI CONCLUSIVE

In conclusione, cerchiamo di sintetizzare i risultati del confronto tra cristologia e buddhologia kenotica tenendo presente l'apporto della prospettiva trinitaria per mettere in evidenza sia i punti di convergenza, che i nodi che hanno bisogno di approfondimento.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

a) *Aspetti convergenti*

Ci sembra sorprendente osservare come alcuni aspetti fondamentali della kenosi così come sono stati sottolineati da alcuni teologi moderni trovino rispondenza con quanto sostengono sullo stesso argomento sia la scuola giapponese di Kyoto che il professor Masao Abe.

Secondo Forsyth, Robinson, Moule e Macquarrie, «kenosi è plerosi», «svuotamento è pienezza» perché l'atto kenotico di svuotare se stesso non è riduzione della divinità, ma l'espressione più positiva di tale divinità come amore che si autosvuota.

Nella stessa maniera, per Abe, la metafisica Zen buddhista dell'assoluto nulla è riassunta nella formula spesso da lui ripetuta: «Vuoto è Pienezza e Pienezza è Vuoto».

Nel *Kenotic God and Dynamic Sunyata* egli scrive:

Il vero vuoto... è dinamicamente identico alla vera pienezza⁵⁴.

E di nuovo nel suo libro *Zen and Western Thought*:

Il Vuoto come sunyata trascende ed abbraccia sia il vuoto che il pieno... Così in sunyata, il Vuoto in quanto tale è Pienezza e la Pienezza in quanto tale è Vuoto; la mancanza di forma in se stessa è forma e la forma è in se stessa mancanza di forma⁵⁵.

Nel contesto del dialogo cristiano buddhista in corso, la visione giapponese buddhista del sunyata dinamico in base alla quale Vuoto è Pienezza e Pienezza è vuoto, può avere dunque significative implicazioni per la Cristologia kenotica.

Il maggior obiettivo di Abe nel suo scritto che abbiamo preso in considerazione è di riformulare l'idea cristiana di kenosi nei termini dell'idea buddhista di sunyata.

⁵⁴ KGDS., pp. 27 ss. Cf. anche Abe Masao, *Kenosis and Emptiness in Buddhist Emptiness and Christian Trinity, Essays and Explorations*, Manhwah, New Jersey 1990.

⁵⁵ Abe Masao, *Zen and Western Thought*, p. 127.

Per lui, sunyata è in termini positivi la funzione dinamica dell'auto-svuotamento, della compassione non egoistica che di per se stessa facilita la comprensione in egual grado positiva della kenosi, intesa non più come «auto-nascondimento» o «auto-svestimento» dalla gloria divina, ma come la più piena espressione di tale gloria divina attraverso il reale «auto-svuotarsi» per amore agapico.

Inoltre l'idea di Abe del sunyata propria della tradizione buddhista Zen, come l'assoluto nulla per il quale Vuoto è Pienezza e Pienezza è Vuoto fornisce un punto di vista interessante per illuminare la Cristologia kenotica alla luce di questa prospettiva: e cioè che la «kenosi è plerosi» e la «plerosi è kenosi».

Certo, Forsyth, Robinson, Moule, Macquarrie ed altri teologi cristiani moderni hanno evidenziato la via che porta verso una comprensione totalmente positiva della kenosi come manifestazione affermativa della vera natura divina ed umana, intesa come totale pienezza per l'amore autosvuotantesi.

Però questa positiva comprensione potrà raggiungere altezze ancora più grandi attraverso un ripensamento della metafisica buddhista del nulla assoluto con i suoi principi ad esso collegati del vuoto, della compassione e del non-sé.

Ovviamente, tutto ciò implica un delicato ed equilibrato approfondimento della metafisica dell'essere tipica della filosofia occidentale e che tanta parte ha avuto anche nell'espressione teologica della rivelazione cristiana.

Ma ci sono al tempo stesso da tener presenti, come si scriveva sopra, gli ultimi sviluppi nel campo teologico affermatasi soprattutto dopo gli anni '60 che portano ad un'interpretazione trinitaria della kenosi, sulla linea di quanto, tra gli altri, sostengono von Balthasar e Bulgakov.

Questa interpretazione infatti è carica di elementi che costituiscono senza dubbio una nuova chiave di lettura che è in grado di dare risposte più complete alla comprensione della kenosi.

b) *Alcuni nodi da approfondire.*

Fin qui abbiamo voluto mettere in rilievo gli aspetti convergenti tra *kenosi* cristiana e *sunyata* buddhista; ma ci sono vari altri argomenti che occorrerebbe approfondire e che riguardano il nucleo originale e l'apporto peculiare che il pensiero cristiano può dare nel suo confronto col Buddhismo⁵⁶.

Senza dubbio un punto centrale da approfondire è quello del rapporto tra Dio e la creazione, e cioè, quella distinzione inalienabile che – secondo la rivelazione biblica – sussiste tra i due.

Inoltre, è fondamentale nella comprensione ed espressione del concetto cristiano di persona (sia nel dogma cristologico dell'incarnazione, sia in quello trinitario), la valorizzazione della storicità dell'uomo e la sua inalienabile identità personale.

Ci sarebbe poi da rivedere e da approfondire, sul piano più specificamente metafisico, il rapporto essere-nulla, come pure quello di dualità tra soggetto ed oggetto, e così via.

⁵⁶ Trovo interessante a questo proposito l'intuizione di Donald W. Mitchell, della Purdue University di La Fayette, Indiana (USA). Secondo lui si può dire che esistono due paradigmi di comprensione del rapporto uomo-Dio che caratterizzano da un lato l'esperienza cristiana e dall'altro l'esperienza buddhista e che si possono definire come modello-e e modello-in. «Da una parte c'è la coscienza della persona e Dio; dall'altra la coscienza più mistica della persona in Dio». Cf. D.W. Mitchell, *Il posto dell'io nella spiritualità cristiana. Un contributo al dialogo buddhista-cristiano*, in «Nuova Umanità», VIII (1985) 3, 14. «Ora il modello-e – aggiunge Piero Coda – cioè quello del rapporto tra la persona umana e Dio inteso come un rapporto oggettivante tra due entità che si rapportano in modo piuttosto estrinseco – certamente nel Cristianesimo non è l'unica possibilità di comprensione del rapporto uomo-Dio: anzi si può dire che l'esperienza stessa di Gesù nel suo rapporto con Dio, l'Abbà, è un rapporto caratterizzato allo stesso tempo da un modello-e (per cui vi è un rapporto di distinzione tra lui e il Padre) e da un modello-in, che significa, per Gesù stesso, la necessità di perdere la propria vita, in un movimento di svuotamento di sé fino all'abbandono patito in croce. Questo tipo di rapporto – denominiamolo kenotico – che ricorda molto la dinamica della liberazione dall'io, tipica della tradizione buddhista, o trinitario, è una caratteristica fondamentale del Cristianesimo che certamente deve essere riscoperta anche se in esso è sempre stata viva: basti ricordare tutta la tradizione mistica cristiana». Piero Coda, *Dio uno e trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, Cinisello Balsamo 1993, p. 266.

Infine, anche lo stesso concetto di rapporto reciproco tra le tradizioni religiose in vista di una loro convergenza o reciproca trasformazione proposto da Masao Abe è certamente molto problematico, non solo dal punto di vista della singolarità di Gesù Cristo, ma anche di una corretta espressione della realtà e del metodo del dialogo interreligioso.

Ma tutte queste problematiche, pure decisive, ci porterebbero lontano dal nostro modesto obiettivo. E così siamo costretti a limitarci ed evidenziare, restando dentro il nostro argomento, soprattutto la comprensione dell'immagine di Dio che ci è dischiusa nel mistero trinitario e che ha dei riflessi sul modo di intendere la kenosi.

Questo orizzonte, del resto, può mostrarsi molto illuminante per interpretare le questioni sopra accennate.

Come si è già visto, lo sviluppo della teologia trinitaria più recente ha detto una parola nuova che inserendo la kenosi del Figlio nel circuito trinitario, ne approfondisce ulteriormente i contenuti, mettendo in rilievo la reciprocità del rapporto esistente tra Padre, Figlio e Spirito Santo.

È la legge della kenosi trinitaria dell'Agape che Gesù esprime con le parole: «chi perde la sua vita la trova». Dio è Agape: ora l'Agape non essendo, si possiede (è) donandosi. È quanto si verifica nella dinamica del rapporto tra le tre persone divine.

In Dio il Padre "si perde" nel Figlio, ma proprio così "è": perché il Figlio, perdendosi a sua volta nel Padre, lo restituisce a se stesso. La kenosi, in quanto è reciproca non conduce alla pura e semplice identificazione del Padre con il Figlio, e del Figlio con l'uomo (il che equivarrebbe a cancellare sia il Padre che il Figlio), ma – essendo espressione dell'infinita Agape divina – fa sì che entrambi, essendo uno, siano distinti.

Per usare delle immagini, nella Trinità il Padre è il Silenzio, il Figlio la Parola, lo Spirito Santo l'Amore. E sono Uno e sono Tre contemporaneamente ed infinitamente.

È quello che analogicamente e per l'inserimento di grazia nella vita trinitaria, avviene anche nell'amore reciproco tra gli uomini, secondo le parole di Gesù: «E la gloria che hai dato a me, l'ho data a loro perché siano uno» (Gv 17, 22). «Come tu, Padre,

sei in me e io in te, siano anch'essi uno in noi» (Gv 17, 21). Amando l'altro, "facendo il vuoto" sono uno con l'altro, ma proprio così "divento" pienamente me stesso.

Questa concezione trinitaria porta certamente ad una visione più completa della kenosi del Figlio ed è un elemento notevole di novità che, senza alterare nulla di quanto si è detto prima a proposito della convergenza tra kenosi e sūnyata, mette in gioco gli elementi qualificanti, propri della specificità della fede cristiana.

CONCLUSIONE

Ci piace, a mo' di conclusione, ricordare quanto Carlos Querce, in un libro inedito intitolato *Coscienza e civiltà*⁵⁷, ha sottolineato in modo semplice e incisivo riguardo al rapporto tra sfida buddhista al Cristianesimo e sfida cristiana al Buddhismo e cioè che la sfida buddhista consiste in una chiamata al centramento personale – cioè vivere il proprio essere nel Centro che è Dio – prima di agire nella storia per una riforma sociale. Mentre la sfida del Cristianesimo al Buddhismo è quella di dar peso all'impegno nella storia come risultato del centramento personale.

E come ultimo pensiero faccio mio quello del teologo Piero Coda: «Forse, una prospettiva nella quale si possono trovare sia il Cristianesimo che il Buddhismo nel futuro, di fronte alle sfide di oggi, è proprio quella di operare per una nuova mistica nella storia, per realizzare in essa la presenza di Dio, di un Dio che non elimina le identità personali ma le esalta – attraverso la loro reciproca «kenosi» di amore – riportandole ciascuno al proprio e unico Centro, che è Dio che vive, in Cristo risorto, al centro della storia»⁵⁸.

ANGELO RODANTE

⁵⁷ Citato da D.W. Mitchell, in *Il posto dell'io nella spiritualità cristiana. Un contributo al dialogo buddhista-cristiano*, in «Nuova Umanità», Roma VIII (1985) 3, p. 31.

⁵⁸ Cf. Piero Coda, *op. cit.* p. 269.