

**SAGGIO SULLA *KENOSIS* CRISTIANA
NELL'OTTICA DEL DIALOGO INTERRELIGIOSO ***

Il concetto e la pratica della *kenosis* (svuotamento di sé) ha una storia lunga e ricca nelle tradizioni della teologia, della mistica e della vita spirituale cristiane. Cercherò di dire qualcosa riferendomi alla comprensione teologica e alla pratica spirituale della *kenosis* in quattro distinti periodi della storia cristiana. In primo luogo farò un'esegezi del termine *kenosis* così come è presentato originariamente nella Sacra Scrittura da Paolo nella sua Lettera ai Filippesi. Molti studiosi sono giunti alla conclusione che il passo di questa lettera in cui appare il termine *kenosis* era in realtà un inno cristiano dei primi tempi¹. Paolo quasi certamente usava quest'inno per attribuire grande importanza alla *kenosis* di Cristo e alla necessità di mettere in pratica l'amore chenotico nella Chiesa cristiana primitiva, facendoci in questo modo intravedere il pensiero e la pratica chenotici della comunità neotestamentaria.

Nella seconda parte di questo saggio esplorerò lo sviluppo della comprensione teologica e della pratica spirituale della *kenosis* di Cristo negli scritti dei Padri della Chiesa fino al tempo di sant'Agostino (354-430).

La terza parte introdurrà tre forme tradizionali di spiritualità cristiana in cui la *kenosis* ha un ruolo fondamentale: la spiritualità monastica di san Benedetto (480-547), la spiritualità mendicante di san Francesco (1181/2-1226), e la spiritualità contemplativa di san Giovanni della Croce (1542-1591).

* La traduzione di tutti i testi citati in lingua originale nell'articolo è nostra, tranne quando è detto diversamente.

¹ Cf. D.G. Dawe, *The Form of a Servant: A Historical Analysis of the Kenotic Motif*, Westminster Press, Philadelphia 1963, p. 32.

Infine, farò un accenno alle recenti voci buddiste che sono intervenute nel discorso sulla *kenosis* e presenterò altresì il posto che occupa la *kenosis* nella teologia contemporanea di Hans Urs von Balthasar (1905-1988) e nella spiritualità di Chiara Lubich (1920). Mi auguro che questo studio sulle varie ricchezze della comprensione e della pratica della *kenosis* possa stimolare sempre più il dialogo tra buddismo e cristianesimo.

1. UN'ESEGESI DI FILIPPESI 2, 5-8

È nel testo dell'inno citato da Paolo nella sua Lettera ai Filippesi che la nozione di *kenosis* viene presentata per la prima volta nella tradizione cristiana. Qui di seguito troviamo il brano in cui viene menzionato il termine *kenosis* (nel versetto 7):

- vs. 5: *Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù,*
- vs. 6: *il quale, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio;*
- vs. 7: *ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo, e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana*
- vs. 8: *umiliò se stesso, facendosi ubbidiente fino alla morte, e alla morte di croce.*

Nel quinto versetto, Paolo chiede ai cristiani di avere lo stesso atteggiamento e la stessa disposizione interiore di Gesù. Due sono le cose importanti da notare circa questo versetto. La prima è che il verbo «sentire» (*phronein*) significa anche «fare»². La seconda è che Paolo chiede questa disposizione ai cristiani «in Cristo Gesù». La frase «in Cristo Gesù» assume qui, per Paolo, un significato ecclésiale che significa «come membri della sua Chiesa»³. Paolo dice quindi che i cristiani veramente dovrebbero vivere in maniera con-

² Cf. R.P. Martin, *The New Century Bible Commentary: Philippians*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids 1976, p. 90.

³ *Ibid.*

sequenziale alla loro nuova vita che deriva dall'essere membri del corpo di Cristo che è la Chiesa. La domanda che allora si pone è: qual è l'atteggiamento interiore, l'atteggiamento fondamentale, che definisce la vita di Cristo e che il cristiano riceve da Cristo in quanto membro del suo corpo?

Nel versetto 6 è detto che Gesù era «di natura divina». La parola «natura» qui è *morphe* che implica verità più che inganno⁴. Cioè, la «natura» divina di Gesù, «veramente esprime l'essere che soggiace a tale natura»⁵. L'essere che è veramente espresso nella natura che Gesù aveva prima della sua incarnazione era la partecipazione alla gloria di Dio: «E ora, Padre, glorificami davanti a te, con quella gloria che avevo presso di te prima che il mondo fosse» (*Gv* 17, 5). Pertanto, sebbene Gesù fosse veramente Dio, egli non «impugnò» la sua «gloria» o, per usare i termini di Paolo, l'«uguaglianza divina». Qui il sostantivo «rapina» (*harpagmos*) rimanda a «depredare», oppure ad «afferrare»⁶. Per il cristiano tale atteggiamento “predatorio” nell'afferrare l'uguaglianza con Dio riporta ad Adamo e a Lucifero⁷. Adamo ed Eva mangiarono del frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male per poter «diventare come Dio» (*Gn* 3, 5). Lucifero ha cercato di «salire in Cielo» allo scopo di innalzare il suo trono per farsi «uguale all'Altissimo» (*Is* 14, 12-14). Gesù ci viene presentato da Paolo come uno che non ha un atteggiamento predatorio né una disposizione egocentrica motivata da «superbia ed avidità» allo scopo di afferrare la grandezza per se stesso⁸. Invece, come vedremo, il suo atteggiamento fu quello di partecipare la sua gloria agli altri e ciò fece attraverso la sua *kenosis*.

Se, dunque, non si trova in Gesù quest'atteggiamento di avidità egoista e di superbia, umano e demoniaco, che conduce ad afferrare le cose per se stessi, qual era allora l'atteggiamento fondamentale che i cristiani dovevano ricevere e vivere come membri

⁴ Cf. F.W. Beare, *A Commentary on the Epistle to the Philippians*, Adam and Charles Black, London 1959, p. 79.

⁵ D.G. Dawe, *op. cit.*, p. 37.

⁶ Cf. R.P. Martín, *op. cit.*, p. 96.

⁷ Cf. F.B. Craddock, *Philippian Interpretation*, John Knox Press, Atlanta 1985, p. 41.

⁸ Cf. F.W. Beare, *op. cit.*, p. 80.

del suo corpo? Il versetto 7 continua dicendo che Gesù «spogliò se stesso» (*heauton ekenosen*). In questa *kenosis* o «svuotamento di sé», Gesù rinuncia a ciò che avrebbe potuto avere per sé, per esempio il dominio sul mondo, e assume invece la «condizione di servo». Di nuovo la parola *morphe* implica che veramente era un servo di Dio. Ciò che qui si intende è che, pur essendo ricco, si è «fatto povero». Paolo afferma la stessa cosa nella seconda lettera ai Corinzi (8, 9) dove spiega che Gesù diventò povero: «Da ricco che era, si è fatto povero per voi, perché voi diventaste ricchi per mezzo della sua povertà».

Ci si potrebbe chiedere: in che modo Gesù svuotandosi e diventando povero rende ricco il cristiano? Nella Sacra Scrittura «svuotarsi» è spesso messo in relazione con «sgorgare»⁹. Per esempio nel libro del Genesi (24, 20), Rebecca «svuota» l'anfora dell'acqua che sgorga dal pozzo. In Isaia (53, 12) il Servo Sofferto, al quale spesso è collegato Gesù, si svuota a tal punto della sua vita che di lui si dice che «ha consegnato se stesso alla morte». Il termine *kenosis* è una parola che combina entrambi i significati: svuotarsi e sgorgare; è in questo modo che Paolo lo usa per descrivere lo svuotamento di Gesù. È una «negazione di sé» e al contempo una «donazione di sé». Gesù spoglia se stesso della sua gloria divina per poter far sgorgare quella gloria per la nostra glorificazione in Dio¹⁰. È in questo senso che Paolo dice che Gesù è diventato povero affinché noi potessimo diventare ricchi. Per questo l'atteggiamento che Gesù ci mostra come esempio è quello di un amore di servizio che dona, non afferra per sé, e che fa sgorgare le ricchezze di Dio per il bene degli altri. Riassumendo, l'atteggiamento fondamentale di Gesù era un amore chenotico: svuotamento di sé e amore partecipato (*agape*); ed è questo l'atteggiamento compassionevole che i cristiani devono assumere come membri del corpo di Cristo che è la Chiesa.

Nel versetto 8, viene sottolineato come questo atteggiamento chenotico sia di umiltà, di «umiliazione di sé»¹¹ – anche se nel

⁹ Cf. R.P. Martin, *op. cit.*, p. 90.

¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 178.

¹¹ Cf. F.W. Beare, *op. cit.*, p. 86.

pensiero greco ciò implica un atteggiamento da schiavo, da servo¹². La morte di croce era, di fatto, la morte umiliante riservata ai settori più bassi della società¹³; inoltre anche in questo versetto l'umiltà viene descritta come una questione di «obbedienza». Gli studiosi dicono che ciò non significa soltanto che Gesù, nella sua umiltà, è stato obbediente a Dio, ma anche che si è fatto obbediente a tutte quelle forze che, nel mondo, vincolano e limitano la condizione umana¹⁴. Furono queste forze, soprattutto gli spiriti del male nell'universo, che, alla fine, condussero Gesù alla morte. Ma nello stesso modo in cui egli si fece povero al fine di partecipare le ricchezze di Dio all'umanità, così ha pure accettato la morte di croce al fine di trionfare su queste forze nella sua resurrezione. Partecipando le ricchezze di Dio ai membri del suo corpo Gesù dona loro la sua vita eterna di risorto che rende il cristiano libero dalle forze che lo limitano e che lo rendono schiavo (cf. *Rm* 8, 35-39).

Dopo questi versetti sulla *kenosis* di Gesù, l'inno citato da Paolo continua e dice, nel versetto nono, che Dio lo ha «esaltato» e, nell'undicesimo, che gli ha addirittura dato il titolo di «Signore»: titolo riservato solo a Dio stesso. Qui assistiamo a una situazione in cui «gli umili saranno esaltati» (*Mt* 23, 12). Il messaggio per i cristiani è questo: pur tendendo naturalmente ad ascendere spiritualmente, il cercare di afferrare, di raggiungere questa meta per se stessi, porta alla superbia che a sua volta ci allontana da Dio¹⁵. Mentre la strada che conduce a Dio è quella di discendere nell'umiltà frutto dell'annientamento di sé e nella pratica della carità che è donazione di sé agli altri, seguendo la via della *kenosis* di Gesù. A questo punto si sarà aperti e pronti a ricevere, con umiltà e gratitudine, la grazia di una più profonda unione con Dio in e per Gesù Cristo. In quest'unione si partecipa alla gloria di Dio: «Cristo in voi, speranza della gloria» (*Col* 1, 27). Questa umiltà

¹² Cf. R.P. Martin, *op. cit.*, p. 89.

¹³ Cf. *ibid.*, p. 99.

¹⁴ Cf. F.B. Craddock, *op. cit.*, p. 41; F.W. Beare, *op. cit.*, p. 84.

¹⁵ Cf. D.G. Dawe, *op. cit.*, pp. 64-65.

che conduce all'esaltazione, e questa *kenosis* che porta alla «glorificazione» (*Rm* 8, 30) verrà chiamata «divinizzazione» dai Padri della Chiesa dei primi tempi. Per Paolo tale glorificazione consiste nel fatto che, attraverso la grazia, Cristo “prende forma” nel cristiano, e ciò implica un rinnovamento interiore e un crescente approssimarsi alla fisionomia di Cristo (cf. *Gal* 4, 19). Paolo descrive questo processo di glorificazione con queste parole: «E noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore» (*2 Cor* 3, 18).

Cosa si può dunque dire circa la visione che Paolo ha della *kenosis*? *Kenosis* vuole dire svuotarsi di quell'atteggiamento che vuole afferrare, che cerca di agguantare le cose per se stessi, anche quelle sante. È, in realtà, un rinunciare addirittura alle ricchezze spirituali per se stessi, allo scopo di farne partecipi gli altri. Questa disposizione di amore disinteressato presuppone un vuoto attraverso il quale le ricchezze di Dio possano passare agli altri. È importante ricordarsi che, per i cristiani, «Dio è amore» (*1 Gv* 4, 8). L'atteggiamento chenotico di Gesù ha permesso all'*agape* – la vera ricchezza di Dio – di sgorgare come nuova vita che anima la vita dei membri del corpo di Cristo che è la Chiesa. Qui vediamo l'essenza vera della *kenosis* di Gesù: il suo amore di donazione di sé.

Essendo uguale a Dio, nella sua *kenosis* ha umiliato se stesso, per amore nostro, facendosi povero per poterci dare le ricchezze dell'amore e della grazia di Dio. La *kenosis* di Gesù fa sgorgare quell'amore che costituisce la glorificazione del cristiano. È questo amore, questa *agape*, che il Cristo trasmette ai cristiani in quanto membra del suo corpo. Infine, è a causa della *kenosis* di Gesù che l'*agape* di Dio, ricevuta attraverso di lui come grazia, esige dai cristiani il servizio agli altri con lo stesso atteggiamento di amore disinteressato, di umiltà e di obbedienza a Dio che ha caratterizzato il modo in cui Gesù ha servito noi.

La *kenosis* di Cristo ci porta l'*agape* di Dio. La *kenosis* dei cristiani li apre a ricevere il suo amore e allo stesso tempo a mettere in comune quella stessa *agape* all'interno della Chiesa e nel mondo. Vivendo in questo atteggiamento chenotico, come Paolo richiede a tutti i cristiani, la Chiesa diventa la “forma” sociale del Cristo che

vive portando nel mondo l'amore di Dio e partecipandolo a tutti. Qual è l'esperienza della Chiesa a questo proposito? Com'è praticata la *kenosis* dai suoi membri con riferimento a questa duplice dimensione di ricezione e partecipazione agli altri dell'amore di Dio? Per poter rispondere a tali domande diamo prima uno sguardo agli scritti di alcuni dei grandi Padri spirituali della nostra tradizione.

2. LA KENOSIS DI CRISTO E I PADRI DELLA CHIESA

Uno dei primi di essi fu Clemente di Alessandria (140ca-220ca). Parlando della *kenosis* di Cristo, Clemente disse: «Il Verbo di Dio si fece uomo affinché voi poteste imparare come l'uomo può diventare Dio (...) Egli deifica l'uomo»¹⁶. Per Clemente, il cristiano riceve l'*agape* di Dio attraverso il suo Verbo incarnato in Gesù Cristo. In e per questo amore di Dio il cristiano è trasformato tanto in quanto vive questa *agape*. E poiché l'*agape* diventa la natura dell'«uomo nuovo», ne nasce una sapienza luminosa che rende il cristiano capace di crescere in una conoscenza intima di Dio che è la stessa *agape*: «Dobbiamo entrare nella Sua intimità attraverso l'*agape* divina al fine di poter contemplare il simile mediante il simile»¹⁷. In altre parole, per mezzo dell'amore che il cristiano riceve attraverso la *kenosis* di Cristo, egli raggiunge una conoscenza di Dio intima e amorosa che, a sua volta, trasforma il cristiano in una più pura immagine di Dio.

Clemente chiama *gnosis* questa conoscenza amorosa acquisita tramite la grazia di Dio sgorgata dalla *kenosis* di Cristo. *Gnosis* qui sta proprio a significare una sapienza divina amorosa: «una visione divina che trasforma l'uomo nell'immagine di ciò che egli vede»¹⁸. Queste parole di Clemente fanno eco a quelle di Paolo

¹⁶ Clemente di Alessandria, *Protrepticus*, XI.

¹⁷ Clemente di Alessandria, *V Stromata*, 1, 12.

¹⁸ L. Bouyer, *The spirituality of the New Testament and the Fathers*, Seabury Press, New York 1982, p. 271.

citate sopra circa l'effetto per cui, contemplando la gloria di Dio, si è «trasformati nella stessa immagine passando di gloria in gloria». Di nuovo per Clemente ciò è possibile perché la conoscenza di Dio per il cristiano è basata sul fatto che noi riceviamo «l'*agape* divina per poter contemplare il simile mediante il simile».

Queste parole di Clemente ci aiutano a comprendere la *kenosis* di Cristo, la grazia che ne deriva per i cristiani e gli effetti sulla sua vita. Ma cosa dire dell'atteggiamento chenotico che Paolo richiede ai cristiani al fine di poter imitare Cristo? Su questo punto Clemente introduce nel vocabolario cristiano il termine greco *apatheia*. Per Clemente *apatheia* significa una libertà, acquistata per la grazia, «su tutto ciò che in noi è opposto allo splendore della carità»¹⁹. Si diventa liberi e aperti all'amore di Dio «irradiato» in Cristo mediante lo «spegimento»²⁰ delle passioni, dei desideri e degli attaccamenti alle cose di questo mondo che sono di ostacolo all'amore di Dio. Questa richiesta di *apatheia* esige quella rinuncia a se stessi che Paolo richiede ai cristiani nell'imitazione della *kenosis* di Gesù. Ma questo rinnegamento di sé non è semplicemente il risultato della volontà, quanto piuttosto una realtà che cresce per gradi attraverso la grazia in proporzione di quanto diventa profonda l'unione con Dio. Più questa unione d'amore cresce, più il cristiano riesce a liberarsi delle realtà del mondo perché, usando le parole stesse di Clemente, «egli non manca di alcun bene dell'anima»²¹. Una persona così gode di uno stato di pace interiore che, usando un termine buddista, è «inamovibile» da parte delle cose di questo mondo. È importante notare che questo stato non significa apatia. Ciò è dimostrato dal fatto che colui che possiede la vera pace di Dio è proprio chi più ama gli altri e si adopera per le loro necessità e «desidera che i suoi amici più cari partecipino ai suoi beni; e tutti sono i suoi amici più cari»²².

San Gregorio Nazianzeno (330ca-390ca) e san Gregorio di Nissa (330ca-395ca) furono due grandi Padri della Cappadocia.

¹⁹ *Ibid.*, p. 273.

²⁰ Cf. Clemente di Alessandria, VI *Stromata*, 9, 74.

²¹ *Ibid.*, 9, 71-72.

²² Clemente di Alessandria, VII *Stromata*, 12, 80.

Gregorio Nazianzeno descrive il significato della *kenosis* di Gesù in questo modo: «questo è ciò che il Dio incarnato è per noi, [egli che] si è fatto povero per noi. È venuto (...) per rifare l'uomo. È venuto per farci perfettamente uno in Cristo, nel Cristo che è entrato perfettamente in noi, per mettere in noi tutto ciò che Egli è»²³. Oppure, altrove dice: «Mi ha portato totalmente in Sé, con le mie miserie, per consumare in Sé ciò che è cattivo (...) come il sole assorbe il vapore della terra, e per farmi partecipe di tutti i Suoi beni unendomi a Sé»²⁴. È chiaro che per Gregorio Nazianzeno non ci si libera dalle proprie debolezze con la semplice pratica dell'ascetismo, ma piuttosto se ne è liberati per mezzo del lavoro dello Spirito di Dio che ci è dato dalla *kenosis* di Gesù: «Ha assunto la forma di servo per darci la libertà»²⁵.

Gregorio di Nissa spiega come la grazia di Dio può condurci alla rinuncia che è lo scopo dell'ascetica. Usando un linguaggio mistico ci descrive come si viene condotti da Dio in qualcosa di simile a una nuvola che oscura tutto ciò che è sensibile e abitua l'anima alla contemplazione di ciò che è nascosto²⁶. Questa specie di "nuvola" che oscura le realtà del mondo, alle quali ci si attacca, indica il distacco dai propri desideri procurato dalla grazia. Eppure chi entra in questa "nuvola" di distacco deve collaborare con la grazia di Dio perché i propri desideri non sono subito annientati. Gregorio parla della necessità di «dirigere» il nostro *eros*, o le pulsioni del cuore, verso Dio; di «conformare se stessi» alla grazia dello Spirito, di sviluppare una «disposizione» a combattere per la santità. Anche se lo Spirito dà guida e forza in questa ascesa a Dio in Cristo, ciascuno deve usare la propria libertà per essere aperto all'ulteriore trasformazione che Dio opera nella sua vita.

Questa libertà e apertura di mente e di cuore a Dio è aiutata, secondo quanto ci dice Gregorio di Nissa, dall'orazione di quiete o pace interiore (*hesychia*) – che per Clemente è la serenità – in cui si avverte la presenza di Dio. Facendo eco a Paolo, Gregorio dice

²³ Gregorio Nazianzeno, *Orat. VII, In laudem Caesarii*, XXIII.

²⁴ *Ibid.*, XXX, 6.

²⁵ *Ibid.*, I, 5.

²⁶ Cf. Gregorio di Nissa, *Undicesima omelia sul Cantico dei Cantici*.

che in Cristo si può trovare la presenza di Dio «risplendente» su di sé come il sole, al punto che si diventa splendenti come uno specchio che riflette il sole²⁷. Per usare un'altra metafora, Gregorio dice anche che quando ci troviamo alla presenza di Dio essa è come una fonte interiore di *agape* che ci rinfresca con l'acqua di una nuova vita²⁸. In entrambi i casi la luce e l'amore di Dio sgorgano dalla *kenosis* di Cristo nella mente e nel cuore del cristiano che si apre alla presenza di Dio proprio per quella stessa *kenosis*. Gregorio dice che attraverso questa trasformazione si è «feriti dall'amore»: «L'arciere è l'*agape*. La Sacra Scrittura stessa ci insegna che Dio è *agape* – Colui che lancia la Sua freccia scelta, il Suo Figlio unigenito, a coloro che attendono la salvezza (...) al fine di introdurre in chiunque ne venga trafitto, non solo la freccia, ma lo stesso Arciere»²⁹. Questa azione trinitaria dell'amore, secondo Gregorio, è il motivo della *kenosis* di Cristo. La nostra *kenosis*, il nostro distacco, ci apre semplicemente alla presenza di Dio che, a sua volta, trasforma le nostre vite nella sua luce e nel suo amore.

Gli scritti di Gregorio di Nissa hanno influenzato molto lo Pseudo-Dionigi (secc. V-VI), che viene considerato uno dei fondatori della mistica cristiana. Per Dionigi è l'*agape* che spinge Dio a svuotare la Sua divinità nell'umanità al fine di condurla a Sé³⁰. Tutti gli esseri ai vari livelli dell'universo sono espressioni interconnesse dell'*agape* di Dio. Essendo ricondotti in Dio attraverso la *kenosis* del Suo amore, in Cristo raggiungono il loro vero essere, trovano la loro vera identità e il loro proprio posto nell'universo quali espressioni individuali dell'amore di Dio. Per Dionigi tramite la *kenosis* di Cristo l'amore di Dio è all'opera e porta la creazione, tutta unita, alla sua perfezione in Dio. Gran parte del lavoro di Dionigi è il tentativo di descrivere questa trasformazione nei termini dell'esperienza umana di Dio: «O Trinità (...) conduci noi a quell'altezza suprema (...) che trascende la comprensione e la manifestazione (...) là dove i misteri semplici, assoluti,

²⁷ Cf. Gregorio di Nissa, *Orazione sulla quinta beatitudine*.

²⁸ Cf. Gregorio di Nissa, *Undicesima omelia sul Cantico dei Cantici*.

²⁹ Gregorio di Nissa, *Quarta omelia sul Cantico dei Cantici*.

³⁰ Cf. L. Bouyer, *op. cit.*, p. 404.

immutabili della teogia sono svelati nella ultraluminosa nuvola del silenzio che introduce alle cose nascoste, ultrasplendente nei più profondi abissi del buio in una maniera che supera ogni manifestazione, che (...) colma fino a straripare di magnifici splendori i nostri spiriti accecati»³¹.

Qui notiamo una mistica visione di Dio che conduce la persona nei misteri della Trinità che trascende la comprensione. Nella Trinità la luce dell'«ultraluminosa» presenza di Dio acceca la visione intellettuale della persona e ne zittisce le sue funzioni mentali. Ma in quel buio silenzioso, la bellezza divina, meta dell'*eros* spirituale, colma la persona fino a «straripare» nel fulgore dei suoi splendori. Dionigi prosegue spiegando come il cristiano può ricevere questa divina pienezza: «Tale è la mia preghiera... applica te stesso con tutte le tue forze alla contemplazione mistica, abbandona i sensi e le energie intellettuali e tutto ciò che è assennato ed intelligibile... ed eleva te stesso verso l'unione sconosciuta, fino a dove ti è concesso (...) perché tu possa essere condotto verso il raggio sovraessenziale dell'oscurità divina»³².

Questo colmare la persona da parte di Dio è aiutato dall'«abbandono» e dallo svuotamento della mente e dei sensi. Allora si può accedere oltre a ciò che si conosce comunemente verso quello che Dionigi, seguendo Gregorio di Nissa, chiama il «non-conosciuto». Questo non-conosciuto chenotico prelude all'essere colmati dalla ultraluminosa presenza di Dio. Ma si deve tuttavia notare che questo «abbandono» e questo «non-conosciuto» sono permessi da Dio per l'uomo solo «fino ad un certo punto». Alla fine si deve essere «trasportati» in Dio da Dio stesso. Per Dionigi siamo stati creati dall'*agape* e ci viene chiesto di vivere l'*agape* tra noi come essa è vissuta fra le tre Persone divine. Ricevendo questa «costante agape d'amore»³³ tramite la *kenosis* di Cristo siamo trasportati dall'amore nel mistero stesso di Dio. Ciò significa che il fine della vita spirituale cristiana è l'unione d'amore con Dio. Progressando verso tale unione veniamo divinizzati e questa divinizza-

³¹ Pseudo-Dionigi, *Theol. Myst.*, I, 1.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

zione della persona umana nell'unione d'amore con Dio è lo scopo della *kenosis* di Cristo. Come afferma sant'Atanasio nella sua celebre formula: «Il verbo si fece carne affinché noi potessimo essere fatti Dio»³⁴.

L'ultimo dei grandi Padri che voglio citare è sant'Agostino (354-430). Agostino non sarebbe stato d'accordo con lo Pseudo-Dionigi circa il fatto che attraverso la *kenosis* dei sensi e dell'intelletto gli esseri umani possono raggiungere «tali mete». Per Agostino la conversione stessa di un individuo e qualsiasi progresso nell'unione con Dio è resa possibile unicamente da un'illuminazione divina. Tale illuminazione è il punto di partenza della vita spirituale cristiana ed è il dono di Dio procurato dalla *kenosis* di Cristo: «Per Agostino, la “condiscendenza [*kenosis*] divina” crea la possibilità della nostra unione con Dio»³⁵. La *kenosis* versa il dono dell'*agape* nel cuore umano che infiamma il nostro *eros* di un profondo amore e desiderio per Dio. Il risultato di questa sintesi tra *agape* ed *eros* è ciò che Agostino chiama «carità» (*caritas*). La carità è l'amore centrato in Dio (*eros*) e partecipato agli altri per la gloria di Dio (*agape*).

Tuttavia il desiderio di Dio della carità è contrastato da un altro tipo di amore presente nel cuore umano e cioè dal falso amore, egocentrico e autodistruttivo, per le cose di questo mondo, che Agostino chiama «cupidigia» (*cupiditas*). È di questo desiderio egocentrico degli altri e delle cose, e dell'attaccamento ad essi che dobbiamo svuotarci affinché possiamo ascendere all'unione con Dio. In proporzione di quanto la carità cresce nel cuore umano, attraverso la grazia, di tanto i cattivi desideri cessano di controllare la vita dell'uomo. Tale carità agisce congiuntamente con l'illuminazione che illumina e purifica la mente: «la mente dovrebbe essere purificata per poter vedere quella luce e, una volta vista, rimanere aggrappata ad essa»³⁶. La luce e l'amore insieme eliminano i fattori negativi della nostra vita che ci sono di

³⁴ Atanasio, *De Incarnatione*, 54.

³⁵ C. Mowry La Cugna, *God For Us: The Trinity and Christian Life*, Harper San Francisco, p. 92.

³⁶ Agostino, *De doctrina christiana*, 1, 10, 10.

peso e ci impediscono l'ascesa a Dio. Secondo Agostino questa *kenosis* concessa per grazia è spesso data alla persona attraverso la sofferenza che non è che la partecipazione alla *kenosis* di Cristo. Per esempio, riferendosi alla propria esperienza di liberazione dalla superbia, Agostino dice: «Sotto il tocco segreto della tua mano risanatrice la mia gonfiante superbia è stata sconfitta e, giorno dopo giorno, la sofferenza mi ha portato la salute, come un unguento che, sebbene maleodorante, ha eliminato la confusione e la tenebra dagli occhi della mia mente»³⁷.

Questa guarigione chenotica interiore della mente è necessaria perché, secondo Agostino, se è vero che tutti siamo stati creati a immagine di Dio, è altrettanto vero che tale immagine è stata alterata dalla nostra ignoranza e cupidigia. Pertanto l'unione con Dio richiede che scopriamo di essere stati creati a immagine del Dio Trino e che è necessario passare attraverso la negazione delle storture di tale immagine per poter essere trasformati in quella più pura e più perfetta³⁸. A sua volta un riflesso più puro di Dio ci dà una conoscenza e un amore più profondi per Lui. Nel suo libro sulla Trinità Agostino spiega questa trasformazione per mezzo di tre facoltà: la memoria, l'intelletto e la volontà. Attraverso l'illuminazione divina e l'amore, la memoria ricorda più chiaramente la propria identità non sfigurata dal peccato e quindi arriva a un più profondo ricordo di Dio che è la fonte stessa della sua identità. La stessa illuminazione dona all'individuo una conoscenza più vera di se stesso come immagine di Dio e dunque una più piena conoscenza di quel Dio di cui si è immagine. L'amore di Dio infine dirige la volontà verso la carità per se stessi in quanto immagini di Dio e scopre al contempo un più profondo amore per Dio che è l'amore stesso riflesso in quell'immagine. Attraverso questa interiore purificazione chenotica di sé e la conseguente contemplazione della Trinità, si diventa capaci di una più grande unità con la Trinità

³⁷ *Ibid.*, 7, 8.

³⁸ In un mio lavoro mi riferisco a ciò come allo svuotamento della *kenosis* negativa del peccato originale. Cf. D.W. Mitchell, *Spirituality and Emptiness: The Dynamics of Spiritual Life in Buddhism and Christianity*, Paulist Press, New York 1991, cap. 2.

stessa. Come dice Agostino: «Questa trinità della mente non è immagine di Dio in quanto la mente ricorda se stessa, capisce se stessa, ed ama se stessa, ma perché, nel far ciò, può anche ricordare, capire, e amare Dio dal quale è stata fatta»³⁹.

Agostino sottolinea grandemente l'importanza della Chiesa in questo sviluppo della vita spirituale del cristiano. Questo lo salva dal vedere la via spirituale verso Dio come una mera questione personale di purificazione dell'immagine interiore di Dio. Egli parla di Dio come di Colui che sta «sopra» la nostra umanità. Se dobbiamo raggiungere Dio egli, dal canto suo, deve, se così si può dire, creare un luogo qui sulla terra nel quale possiamo, insieme, essere portati al di là di noi stessi, in una più profonda unione con Dio. Questo luogo, che è la Chiesa dove Dio ci conduce oltre noi stessi, verso la patria celeste di Dio: «Poiché Colui che possiede una mansione invisibile, oltre i cieli più alti, ha pure una tenda sulla terra. La Sua tenda è la Chiesa, ancora pellegrina. È qui che Lo dobbiamo cercare, poiché nella tenda troveremo la via che conduce alla casa»⁴⁰.

Agostino dice che la vita stessa della casa di Dio e della Sua tenda sono un tutt'uno, e cioè la carità. Questa carità, che è la vita di Dio e del Paradiso, non sgorga dalla *kenosis* di Cristo soltanto nel cuore del singolo cristiano, ma è la vita stessa della Chiesa, che penetra i suoi membri e diventa il fondamento di quella che Agostino chiama la «Città di Dio». La Carità spinge ciascuno a superare se stesso per amare il prossimo (*agape*). Ed è vivendo questa carità con gli altri che il nostro *eros* si rivolge più intensamente a Dio e progrediamo nell'unione con Lui. Come dice Agostino: «Più tu ami, più vieni innalzato»⁴¹. Agostino conclude dicendo che la carità è qualcosa che il cristiano possiede «per il fatto di essere incorporato nella Chiesa. (...) Essa sussiste nell'amore vicendevole che i suoi membri hanno l'uno per l'altro. È l'amore che unisce le membra del corpo di Cristo in una sola comunità d'amore in lui»⁴².

³⁹ Agostino, *De Trinitate*, 14, 12, 15.

⁴⁰ Agostino, *Enarrationes in Psalmos*, Ps. 41.

⁴¹ *Ibid.*, Ps. 81.

⁴² L. Bouyer, *op. cit.*, p. 488.

3. LA KENOSIS DELLE PERSONE NELLA SPIRITUALITÀ CRISTIANA

Ora che abbiamo visto alcuni elementi del pensiero della Chiesa primitiva sul significato soteriologico della *kenosis* di Cristo – e dell’importanza della *kenosis* propria del cristiano nell’aprirsi e nel cooperare alla grazia e all’amore di Dio a lui donati attraverso Cristo –, vorrei volgere l’attenzione ad alcune delle grandi tradizioni della spiritualità della Chiesa. Una spiritualità riconosciuta dalla Chiesa offre a coloro che la seguono l’opportunità di essere aperti alla grazia di Dio che si mostra come via di santità, e di rispondervi. Le spiritualità benedettina, francescana e carmelitana sono esempi di spiritualità che hanno sfidato il tempo. Finora, nella nostra riflessione, abbiamo considerato principalmente la *kenosis* di Cristo. Nel prendere in esame queste tre spiritualità vedremo invece qual è il loro particolare modo di seguire l’esempio dell’azione chenotica di Cristo.

Iniziamo la nostra esplorazione della dimensione chenotica della spiritualità cristiana con san Benedetto, il fondatore del monachesimo cristiano occidentale. Nell’ottavo versetto della citazione di san Paolo riguardo la *kenosis* di Cristo sono menzionati due aspetti della dimensione chenotica che devono essere praticati dai cristiani e cioè l’umiltà e l’obbedienza. Per Benedetto queste due virtù sono centrali nella vita monastica cristiana. Per lui l’umiltà è una disposizione di apertura alla grazia e l’obbedienza l’atteggiamento di disponibilità a seguire quella grazia dovunque essa conduca.

Questa disposizione spirituale di apertura alla grazia e di prontezza a seguirla è la “madre” della perfezione cristiana, della piena «fioritura della vera carità»⁴³. Possiamo notare tale disposizione chenotica in Maria, la madre di Gesù, che già ai tempi di Benedetto era venerata da tutta la Cristianità. La sua apertura al messaggio dell’angelo che le chiedeva il suo «sì» obbediente fu il ricettacolo perfetto per la generazione da parte dello Spirito Santo del Cristo, l’amore di Dio incarnato, in lei. Nella risposta che-

⁴³ *Ibid.*, p. 517.

notica di Maria all'annuncio possiamo scorgere sia l'umiltà che l'obbedienza: «Ecco, sono la serva del Signore, sia fatto di me secondo la tua parola» (*Lc* 1, 38). Mentre la *kenosis* di Gesù si compì «in forma di schiavo», quella di Maria avvenne come “serva”, umile e obbediente alla volontà di Dio.

Benedetto insegna che la qualità dell'obbedienza nella vita spirituale «è caratteristica di coloro che non antepongono nulla a Cristo»⁴⁴. Per lui la vita monastica consiste nell'abbandonare se stessi, nel fare il vuoto di sé, nella spoliazione di sé⁴⁵ per poter scegliere Dio in modo sempre più puro nella vita di ogni giorno. Questo svuotamento di sé non è motivato da un rigido senso del dovere, ma da un'amorevole sottomissione che si esemplifica nella *kenosis* di Cristo che si fece obbediente fino alla morte. Quest'obbedienza fatta per amore e vissuta sul modello del Cristo chenotico, come richiesto da san Paolo, ci riorienta e converte a Dio⁴⁶. In tale riorientamento siamo rinnovati e riformati da Cristo e in Cristo. È stato detto che questo «spogliare l'io dall'io» è un «continuo processo di morte, un processo attraverso il quale il nostro vecchio io cede spazio gradualmente ad un nuovo io, trasformato nel suo centro più profondo ed elevato ad un nuovo livello di trascendenza»⁴⁷.

Questa elevazione a una nuova vita spirituale, che avviene per una grazia di Dio, secondo Benedetto, è aiutata da ciò che egli chiama «i dodici gradi dell'umiltà». È attraverso un obbediente svuotamento di sé, di tutto ciò che potrebbe essere preferito a Cristo, che l'individuo pratica l'umiltà, e attraverso il suo cuore umile si apre alla grazia di Dio che lo eleva: «Possiamo ascendere soltanto attraverso l'umiltà di questa vita presente, dobbiamo erigere quella scala che Giacobbe vide nel suo sogno, attraverso quelle azioni che ci elevano costantemente (...). La scala stessa così eretta è la nostra vita in questo mondo che il Signore, avendo rispetto per la nostra umiltà di cuore, solleva fino al cielo»⁴⁸.

⁴⁴ Benedetto, *Regola*, 5.

⁴⁵ Cf. G.G. Hardy, *Monastic Quest and Interreligious Dialogue*, Peter Lang, New York 1990, p. 130.

⁴⁶ Cf. *ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, 35.

⁴⁸ Benedetto, *Regola*, 7.

Nel settimo capitolo della *Regola*, Benedetto prosegue nel tratteggiare il viaggio verso Dio che avviene attraverso i vari gradi dell'umiltà. Il primo grado dell'umiltà è quello della conversione, del riorientare la propria vita a Dio. In questo ritorno a Dio, si scoprono due cose: le proprie debolezze e la presenza di Dio in tutti gli aspetti della propria vita⁴⁹. In questo doppio risveglio si trova l'umiltà nel riconoscere le proprie debolezze di fronte a Dio. Qui l'umiltà coincide con la verità, la verità riguardo a se stessi davanti a Dio, ed è questa umiltà autentica che diventa la disposizione e l'atteggiamento del monaco nella sua ascesa a Dio. In tal modo, l'individuo riconosce il bisogno di essere elevato per grazia e sempre maggiormente si riorienta e si apre a questa grazia.

Come riflesso del Cristo chenotico, con questa umile disposizione di fronte a Dio, il monaco mette da parte la sua volontà per fare la volontà di Dio in quello che è il secondo grado dell'umiltà. Questa disposizione diventa concreta tramite la relazione con l'abate nel terzo grado, tramite la pazienza e la perseveranza nel quarto e la confessione nel quinto grado. Nel sesto grado il monaco trova il suo appagamento nella povertà e nel settimo grado egli vive in umile servizio verso tutti. Nell'ottavo grado il monaco fa soltanto ciò che è previsto dalla regola del monastero, mentre nel nono grado egli fa questo nel silenzio. Nel decimo grado il monaco pratica una conversazione che è frutto di disciplina, espressione della sua profonda umiltà e raccoglimento del cuore. Nell'undicesimo grado il monaco esprime la sua crescente umiltà con una sempre maggior gentilezza. Infine, nel dodicesimo grado, non soltanto il parlare della persona, ma anche la sua «apparenza esterna» riflette l'atteggiamento interiore di umiltà sia che egli sia «al lavoro, nell'oratorio, nel monastero, nel giardino; sia che viaggi o che sia nei campi, o in qualsiasi luogo si trovi, sia che sieda, sia che stia in piedi»⁵⁰.

È attraverso queste qualità dell'umiltà, della povertà e dell'obbedienza che il monaco cristiano svuota se stesso sia spiritual-

⁴⁹ Cf. P.F. de Bethune, *Prayer as Path*, in D.W. Mitchell - J. Wiseman (edd.), *The Gethsemani Encounter: A Dialogue on the Spiritual Life by Buddhist and Christian Monastics*, Continuum, New York 1997, p. 83.

⁵⁰ Benedetto, *Prologo alla regola*.

mente che materialmente nel seguire le richieste fatte da Paolo al fine di imitare l'atteggiamento chenotico di Cristo. In tal modo egli si svuota degli impedimenti alla grazia di Dio donata in Cristo. È stato detto che l'ascesa nell'umiltà è in pratica una discesa nella tomba di Cristo dove, nella morte della volontà e della superbia di ciascuno, si trova «una nuova vita in Cristo»⁵¹. A questo punto è importante notare nuovamente che questo svuotamento è motivato da un'amorevole sottomissione a Dio in Cristo. Attraverso questa vita di umiltà, in tutti i suoi momenti, Cristo è sempre la “porta” (cf. *Gv* 10, 7) che conduce oltre la tomba dello svuotamento di sé alla pienezza dell'amore e della grazia.

Per approfondire la propria unità con Cristo, il monaco pratica la preghiera (quattro ore al giorno) e la meditazione (tre ore al giorno). In questo modo, la Parola di Dio penetra ogni giorno nel silenzio del suo cuore umile. La Parola penetra nel silenzio del cuore contemplativo portando con sé la potenza trasformante capace di riformare la persona nella vita di Dio, conducendola in questo modo nel silenzio di Dio da cui scaturisce la Parola e al quale ritorna con coloro che la seguono. Veramente, la prima parola della *Regola* di san Benedetto è «ascoltare». Questo ascolto di Dio che parla attraverso la Scrittura, il prossimo o il proprio ambiente, da parte di un cuore umile conduce il monaco a una silenziosa e amorosa comunione con Dio che si riflette come amore e umiltà in ogni aspetto della sua vita.

Vediamo qui il fondersi della ricettività ascetica con il dono mistico. Nel dodicesimo grado dell'umiltà si vive ogni situazione con un atteggiamento amoroso di profondo raccoglimento spirituale in Cristo. Si diventa, attraverso la *kenosis* di sé e con la grazia di Cristo, una presenza della Parola nel mondo: il silenzio di Dio parla al mondo attraverso la vita del santo. Come dice Giovanni Cassiano (360/5ca-430ca), al quale Benedetto si riferisce costantemente: «Quando abbiamo raggiunto questo grado, siamo diventati talmente uno con Dio, che tutto il nostro respirare, pensare e parlare, non sarà che Lui»⁵². Benedetto crede che nell'umiltà spirituale il

⁵¹ G.G. Hardy, *op. cit.*, p. 132.

⁵² Giovanni Cassiano, *Collatio*, X, 7.

cristiano «trova una nuova libertà ed integrazione di sé, recupera la propria semplicità, e si bea in uno stato di amorosa unione con Dio»⁵³. Secondo le parole di Benedetto, nell'elevazione della persona nella luce e nell'amore di Dio si è colmati della «luce che viene da Dio»⁵⁴, e il cuore «straripa di ineffabile delizia d'amore»⁵⁵.

La seconda forma di spiritualità cattolica che vorrei considerare è quella di san Francesco d'Assisi. Francesco visse in un tempo in cui la Chiesa stava riscoprendo la Scrittura e i Padri. In molti cristiani c'era il desiderio di vivere «l'ideale puro del Vangelo»⁵⁶. Per Francesco ciò significò vivere il messaggio del Vangelo della povertà in una nuova forma di vita religiosa: non la vita monastica, ma quella del mendicante. Francesco nacque in una ricca famiglia di commercianti di tessuti e visse una vita agiata nella città murata di Assisi. All'inizio della sua conversione, Francesco fece un sogno sull'ideale della povertà. Poco dopo egli dice che mentre tornava da Roma incontrandosi con dei lebbrosi, «il Signore stesso mi condusse da loro e usai con essi misericordia. E allontanandomi da essi, ciò che mi sembrava amaro mi fu cambiato in dolcezza d'animo e di corpo»⁵⁷. In questo atto di donazione ai lebbrosi Francesco si svuotò della repulsione che provava, e in questo primo assaggio della povertà spirituale, nello spogliare se stesso, trovò una nuova libertà di amare chi era nel bisogno.

Nel perseguire questa vita di servizio Francesco si occupò anche della ricostruzione di alcune chiese usando parte del denaro di suo padre per questo scopo. Ciò portò il padre a condurre Francesco di fronte al vescovo di Assisi. Fu lì che Francesco si spogliò completamente e ridiede gli abiti a suo padre dicendo: «D'ora in poi potrò liberamente dire, "padre nostro che sei nei cieli"»⁵⁸. In seguito se ne andò fuori dalla città murata per vivere nuovamente

⁵³ P.F. de Bethune, *op. cit.*, p. 86.

⁵⁴ Benedetto, *Prologo alla regola*.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ J. Leclerque - F. Vanderbroucke - L. Bouyer, *The Spirituality of the Middle Ages*, Seabury Press, New York 1982, p. 283.

⁵⁷ Tutte le citazioni su san Francesco sono tratte da *Fonti francescane, editio minor*, Padova 1986. Francesco di Assisi, *Testamento*, 2-3.

⁵⁸ Tommaso da Celano, *Vita seconda*, 12.

fra i lebbrosi e i poveri. Questa scena e queste parole posseggono una grande potenza simbolica che aiuta a comprendere il significato della povertà per Francesco. Nello “spogliarsi” dei beni materiali ad Assisi egli stesso dice di aver trovato la libertà di essere un figlio di Dio. È in questa libertà poté lasciare la sicurezza e la protezione delle mura di Assisi, che erano come le nostre difese protettive contro i pericoli, e avventurarsi a stare con lebbrosi, criminali, nemici, per amarli come fratelli e sorelle nella famiglia del Padre celeste⁵⁹. La povertà ci svuota dagli atteggiamenti di chiusura, da quelle disposizioni che sorgono dalla preoccupazione di se stessi, per poter essere liberi, altruisti e vivere per il bene degli altri.

Si dice circa la vita francescana di povertà che «il Cristo spogliato di sé è nostro fratello e modello. Vivere come lui e secondo i suoi atteggiamenti è ciò che costituisce la vita evangelica. Vivere coscienti che Cristo è fratello di tutti, questa è la fraternità francescana»⁶⁰. A imitazione di Cristo, Francesco spogliò se stesso di tutto ciò cui avrebbe potuto appoggiarsi per aver sicurezza, in modo da proclamare con Cristo che ciò di cui gli uomini hanno bisogno è Dio solo. La fede era per Francesco fiducia nella Provvidenza divina per tutte le cose necessarie. La via spirituale per Francesco era «assimilare ed interiorizzare i Suoi [di Cristo] valori ed atteggiamenti. In tal modo la vita di Cristo traspare attraverso la nostra»⁶¹. Attraverso la povertà si può vivere la disposizione chenotica di svuotamento di sé di Gesù nella libertà e nel servizio agli altri. Per amore Gesù Cristo «si spogliò» di ciò che era divino per diventare uomo per il nostro bene. Lo “spogliarsi” di Cristo «ci ha dato la vita» e divenne il modello per la povertà francescana che dà alle persone «la libertà di essere gentili, pacifici e gioiosi nel Signore»⁶². E questo si estende a tutte le persone, anche a quelle pericolose: «E chiunque verrà da essi, amico o nemico, ladro o brigante, sia ricevuto con bontà»⁶³.

⁵⁹ Cf. M. Bodo, *The Way of St. Francis: The Challenge of Franciscan Spirituality*, Image Books, Garden City, NY 1985, p. 15.

⁶⁰ T. Horgan, *Turned to the Lord*. Pubblicazione privata, senza data, p. 50.

⁶¹ *Ibid.*, p. 54.

⁶² *Ibid.*, pp. 57, 59.

⁶³ Francesco di Assisi, *Regola non Bollata*, VII, 14.

La *kenosis* di Cristo è più che un modello per Francesco. Ciò si può constatare quando dice che la sua strada è quella di seguire «la vita e la povertà dell'altissimo Signore nostro Gesù Cristo»⁶⁴ oppure quando dice che lui segue «la sua [di Cristo] povertà»⁶⁵. In altre parole, è la stessa povertà di Cristo che viene vissuta da Francesco. Questa comprensione della povertà e il suo rapporto con la stessa *kenosis* di Cristo sono resi chiari nella *Regola Bollata* di san Francesco: «Il Signore si è fatto povero per noi in questo mondo (cf. 2 Cor 8, 9). Questa è la sublimità dell'altissima povertà, quella che ha costituito voi, fratelli miei carissimi, eredi e re del regno dei cieli; vi ha fatto poveri di cose [di questo mondo] e ricchi di virtù (cf. Gc 2, 5). Questa sia la vostra parte di eredità, quella che conduce fino alla terra dei viventi (cf. Sal 141, 6)»⁶⁶.

In questa parte della regola Francesco si riferisce alla *kenosis* di Cristo nella forma di Paolo: «Da ricco che era, si è fatto povero per voi, perché voi diventaste ricchi per mezzo della sua povertà» (2 Cor 8, 9). Come dice Francesco, è questa povertà chenotica di Cristo che ha “stabilito” i suoi fratelli ed è la povertà di Cristo che li ha fatti poveri; essa è la loro porzione che li esalta nella virtù e li porta avanti nella vita spirituale. In altre parole, il francescano partecipa della stessa povertà chenotica di Cristo e in quella povertà è condotto a una più profonda unione con Dio dove si ricevono le sue ricchezze che sono le virtù. Quando Francesco si spoglia di sé per essere povero, la povertà che egli vive è la povertà stessa di Cristo. Nella povertà di Cristo, nella *kenosis* di Dio, Cristo dà la grazia a Francesco di una vita dello spirito nuova e virtuosa.

Quali sono le virtù che fioriscono da questa partecipazione alla povertà di Cristo? Con la libertà della povertà si diventa liberi dai vizi che arrecano sofferenza al mondo. Per esempio, Francesco dice: «Quel servo di Dio che non si adira né si turba per alcunché davvero vive senza nulla di proprio»⁶⁷. Vivendo “senza”

⁶⁴ Francesco di Assisi, *Ultima volontà (a Santa Chiara)*, 1.

⁶⁵ Francesco di Assisi, *Lettera a frate Leone*, 3.

⁶⁶ Francesco di Assisi, *Regola Bollata*, VI, 3-5.

⁶⁷ Francesco di Assisi, *Ammonizioni*, XI, 3.

ira si è liberi di «amare coloro che ci percuotono la guancia»⁶⁸. Si acquistano anche virtù quali la pazienza, la pace, la purezza del cuore, l'umiltà, e la compassione che, secondo Francesco, scaccia i vizi:

«Dove è amore e sapienza
 ivi non è timore né ignoranza.
 Dove è pazienza e umiltà
 ivi non è ira né turbamento.
 Dove è povertà con letizia
 ivi non è cupidigia né avarizia.
 Dove è quiete e meditazione
 ivi non è affanno né dissipazione»⁶⁹.

Francesco avverte anche che si dovrebbe sempre stare in guardia «da ogni malizia e avarizia»⁷⁰. E dice che è la povertà che «confonde la cupidigia, l'avarizia e le preoccupazioni del secolo presente»⁷¹.

A parte questa crescita nelle virtù, la via della povertà porta con sé anche l'illuminazione e porta avanti verso la meta dell'unione con Dio: «...affinché interiormente purificati, interiormente illuminati e accesi dal fuoco dello Spirito Santo, possiamo seguire le orme del tuo Figlio diletto, il Signore nostro Gesù Cristo e, con l'aiuto della tua sola grazia, giungere a te, o Altissimo, che nella Trinità perfetta e nella Unità semplice vivi e regni glorioso, Dio onnipotente per tutti i secoli dei secoli. Amen»⁷².

Con questa meta spirituale in mente, Francesco conclude: «Nulla, dunque, di voi trattenete per voi, affinché totalmente vi accolga colui che totalmente a voi si offre»⁷³. In un altro passo, Francesco raffigura il suo «nulla» con parole che ricordano il *nada* di san Giovanni della Croce: «Nient'altro dunque dobbiamo deside-

⁶⁸ *Ibid.*, XIV, 4.

⁶⁹ *Ibid.*, XXVII, 1-4.

⁷⁰ Francesco di Assisi, *Regola non Bollata*, VIII, 1.

⁷¹ Francesco di Assisi, *Saluto alle virtù*, 11.

⁷² Francesco di Assisi, *Lettera a tutto l'Ordine*, 51-52.

⁷³ *Ibid.*, 29.

rare, nient'altro volere, nient'altro ci piaccia e diletta, se non il Creatore e Redentore e Salvatore nostro, solo vero Dio (...). Niente dunque ci ostacoli, niente ci separi, niente si frapponga»⁷⁴.

Qui vediamo chiaramente che il nulla o il vuoto della povertà di Francesco non è fine a se stesso, ma è un mezzo per l'inabitazione mistica di Dio nell'anima che si esprime in una vita di virtù vissuta con amore disinteressato per il bene dei bisognosi del mondo. Ciò rende presente il regno di Dio in linea con il versetto del Vangelo: «Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei Cielo» (*Mt 5, 3*). È questa inabitazione di Dio che cambia la nostra visione del mondo. Attraverso un'illuminazione interiore si è resi capaci dalla grazia di trovare dolcezza nell'occuparsi dei poveri, dei lebbrosi, degli emarginati⁷⁵. Si trova questa dolcezza perché si scopre Gesù, il Povero, il Cristo chenotico, Colui che «per noi si fece povero in questo mondo»⁷⁶ in coloro che si servono.

È stata pure questa illuminazione interiore che ha reso Francesco capace di vedere l'intero universo in modo nuovo. Per la sua unione con Dio egli vide tutte le creature, anche il sole, la luna, le stelle e gli elementi, partecipi del rapporto che egli aveva con Dio. Per questo erano tutti fratelli e sorelle suoi e le creature viventi corrisposero a lui con lo stesso entusiasmo, affetto e amore. Questo abbraccio di Dio in tutte le cose raggiunse il suo apice quando Francesco raggiunse il punto più basso nella povertà, dimostrando così che «colui che si umilia sarà esaltato». Una volta infatti tornato da La Verna, dove aveva ricevuto le stimmate di Cristo nel suo corpo (Francesco fu il primo nella tradizione cristiana a ricevere le stimmate), era particolarmente sofferente a causa di una tubercolosi e un'infiammazione agli occhi che non gli permetteva di sopportare neppure la luce di una candela durante la notte. Soffrendo molto in questa condizione Francesco passò cinque giorni e cinque notti in una capanna oscurata mentre topi di campagna correvarono sopra il suo corpo piagato; si sentì abbandonato da Dio e accusò il peso dei suoi peccati.

⁷⁴ Francesco di Assisi, *Prima Regola*, XXIII, 9-10.

⁷⁵ Cf. Tommaso da Celano, *Vita prima*, 17.

⁷⁶ *Ibid.*, 76.

Ma fu da quelle tenebre e da quel silenzio che in seguito fiorì sulle sue labbra il grande *Cantico di Fratello Sole*, che celebra lo splendore radioso di Dio in tutta la creazione. In quel *Cantico* Francesco loda Sorella Morte perché egli aveva infine abbracciato la paura più profonda dell'esistenza umana, il timore della morte. In questa *kenosis* finale Francesco raggiunge il punto di morte nel Cristo crocifisso da dove sgorga sul mondo nuova vita. Il soffio dello Spirito Santo emesso dalla bocca del Cristo crocifisso ispira la nuova vita che pulsava nel corpo di Francesco ridotto a un relitto, dando voce al suo cuore, e mettendo sulle sue labbra parole che risuonano ancora ai giorni nostri come il grande inno alla creazione ripiena della gloria di Dio in tutte le cose. Unito nella più alta povertà chenotica al Cristo crocifisso Francesco viene elevato all'unione con Dio e sperimenta la gloria di Dio in tutta la creazione.

Il terzo e ultimo esempio della *kenosis* nella spiritualità tradizionale cristiana che vorrei considerare si trova negli scritti di san Giovanni della Croce. Mentre Benedetto parla di umiltà e Francesco parla di povertà, Giovanni parla molto chiaramente del vuoto. Più di ogni altro Giovanni ci offre una descrizione fenomenologica del tipo di *kenosis* che secondo lui conduce il cristiano all'esaltazione seguendo la strada della croce in cui «l'anima è davvero umiliata in vista dell'innalzamento che deve poi avere»⁷⁷. Seguendo la psicologia medievale Giovanni descrive la *kenosis* secondo due livelli dell'io: quello sensuale, che è collegato ai nostri sensi e alle sofferenze e ai piaceri che ne derivano, e quello spirituale, che è in rapporto con le più profonde facoltà dell'intelletto, della volontà e della memoria. Vediamo come, per Giovanni, la *kenosis* viene vissuta da entrambi i livelli dell'io.

È al livello sensuale dell'io che sperimentiamo ciò che Giovanni chiama gli “appetiti”. Questi sono tendenze affettive o inclinazioni verso gli oggetti della percezione sensoriale. Quando queste tendenze diventano forti e abituali risultano in attaccamenti che possono essere dannosi e distruttivi per la vita spirituale. Qui Gio-

⁷⁷ Tutte le citazioni su san Giovanni della Croce sono tratte da: *Opere*, Roma 1975. Giovanni della Croce, *La notte oscura*, I, 14, 4.

vanni è interessato soprattutto alle inclinazioni volontarie, egocentriche, non ordinate a ciò che è bene e che si manifestano in modelli di pensiero e di comportamento abituali negativi⁷⁸. Egli dice che poiché questi appetiti causano «ceccità, buio, e debolezza» dello spirito (intelletto, volontà e memoria), «l'anima, per ciò che dipende da lei, deve svuotarsi volontariamente e in modo perfetto di quanto può accadere in essa in forza della parte superiore e di quella inferiore, cioè secondo l'affetto e la volontà»⁷⁹. Come si può realizzare questa *kenosis* al livello del nostro io sensibile? Giovanni suggerisce lo studio della vita di Gesù nelle Scritture e lo sforzo di «imitare Cristo». In questa imitazione ci si deve “svuotare” di qualunque soddisfazione sensibile che non sia per la gloria di Dio poiché tutte le azioni di Gesù erano motivate solamente dalla volontà di Dio. Qui si intende la *kenosis* delle motivazioni e predisposizioni egocentriche che sono dietro le azioni di ciascuno. A proposito di ciò Giovanni invita a essere sempre inclini all'umiltà, a essere «non alla ricerca del lato migliore delle cose create, ma del peggiorre e a desiderare nudità, privazioni e povertà di quanto v'è al mondo»⁸⁰. Il risultato di tale *kenosis* è la serenità spirituale; si trova soddisfazione in tutto desiderando il possesso di nulla: «in questa nudità lo spirito trova il suo riposo perché non desiderando niente, niente lo appesantisce nella sua ascesa verso l'alto e niente lo spinge verso il basso, perché si trova nel centro della sua umiltà»⁸¹.

La *kenosis* dell'attaccamento alle cose del mondo nella parte sensibile dell'io è resa completa dalla *kenosis* nella parte spirituale che è causata dallo sviluppo delle virtù teologali (fede, speranza e carità). L'esercizio di queste virtù “svuota” la mente, il cuore e la memoria di tutto ciò che non è Dio, e di tutto ciò che non è conforme a queste virtù⁸², rendendo così il proprio cammino spirituale verso Dio più sicuro e libero. Per esempio, nel caso dell'in-

⁷⁸ Ciò ricorda le predisposizioni negative (*samkaras*) che necessitano di purificazione secondo la spiritualità buddista.

⁷⁹ Giovanni della Croce, *Salita al Monte Carmelo*, II, 4, 2.

⁸⁰ *Ibid.*, I, 13, 6.

⁸¹ *Ibid.*, 13.

⁸² Cf. *ibid.*, II, 6, 6.

telletto l'esercizio della fede svuota la mente dalla conoscenza concettuale, dalle immagini e dalle rappresentazioni dei sensi. Nella meditazione ci si muove oltre le forme e i concetti verso una grazia più spirituale, interiore e invisibile dove ci si "svuota" degli oggetti posseduti tramite gli attaccamenti «per giungere al termine e alla stanza del riposo spirituale»⁸³. Questo viaggio contemplativo nel silenzio e nel vuoto è importante per l'unione con Dio «il quale, come ho detto parlando della notte dell'intelletto, non cade sotto alcuna forma o notizia distinta»⁸⁴.

Questa *kenosis* dello spirito dovrebbe avvenire, secondo Giovanni, anche nella memoria e nella volontà. Egli dice che quando capitano immagini e ricordi, l'anima dovrebbe soltanto osservarli per poi lasciarli andare via immediatamente senza indugiarsi sopra e invece «torni subito a Dio con affezione amorosa, in vuoto di quanto può essere oggetto della memoria»⁸⁵. Per ciò che riguarda la volontà egli dice che deve essere purificata da tutte le passioni perché dovunque andrà una di esse «andranno anche tutta l'anima, la volontà e le altre potenze; tutte vivranno prigioniere in quella passione»⁸⁶. Questa libertà spirituale permette all'anima sia di vivere le virtù che di trovare una più profonda unione con Dio. Commentando il Salmo 45, 11 («Fermatevi e sappiate che io sono Dio») Giovanni dice che «l'anima si deve spogliare di tutto ciò che non è Dio per andare a lui»⁸⁷. Nel percorso dello spirito verso Dio, attraverso lo svuotamento delle proprie facoltà, l'anima si «troverà in questa luce pura e semplice, trasformandosi in lei in stato di perfezione. (...) [Allo spirituale] in tal modo, a poco a poco, e molto presto, gli sarà infusa nell'anima la pacifica quiete divina, accompagnata da mirabili e sublimi nozioni di Dio, avvolte dall'amore divino»⁸⁸.

Giovanni della Croce ritiene che questa *kenosis* dell'io, da entrambi i lati, sensibile e spirituale, non può essere raggiunta

⁸³ *Ibid.*, 12, 5.

⁸⁴ *Ibid.*, III, 2, 4.

⁸⁵ *Ibid.*, 15, 1.

⁸⁶ *Ibid.*, 16, 6.

⁸⁷ *Ibid.*, 7, 2.

⁸⁸ *Ibid.*, II, 15, 4-5.

soltanto attraverso sforzi volenterosi. La volontà non può svuotarsi attraverso i propri sforzi poiché dietro tale svuotamento c'è sempre la volontà dell'io⁸⁹. Affinché la *kenosis* sia veramente efficace si deve zittire la "sede" della volontà dell'io e questo zittire non può essere realizzato dalla "sede" stessa. Deve esserci qualcosa che metta a tacere la volontà dell'io e ciò è questione di grazia per l'anima perché: «essa infatti non sarebbe stata capace di entrarvi [in questa notte] perché l'uomo per arrivare a Dio, da sé solo non riesce a liberarsi da tutti gli appetiti»⁹⁰. Quindi ciò che occorre è una grazia da Dio che «causa passivamente nell'anima la suddetta rinuncia di se stessa e di tutte le cose»⁹¹.

Questa *kenosis* ottenuta mediante la grazia svuota la parte sensibile dell'io dagli stati dannosi della volontà dell'io, e cioè dai vizi quali la superbia, l'avarizia, l'attaccamento, la lussuria, l'ira, la pigrizia, l'invidia e la gelosia⁹². Giovanni dice che questa *kenosis* che riguarda la parte sensibile è assai dolorosa poiché si avverte lo svuotamento dei piaceri e delle soddisfazioni della vita. Non è che ci si svuota, ma piuttosto si viene svuotati in un modo tale da piombare in uno stato di buio e aridità. Pertanto Giovanni si riferisce a questa purificazione procurata dalla grazia come ad una «notte oscura»⁹³. Questa notte purificatrice è causata da una contemplazione oscura, una contemplazione che supera i sensi e li lascia nel buio. Facendo così cambia la volontà che da egocentrica diventa centrata in Dio, o, usando il linguaggio di Giovanni, si è portati fuori dalla «sede della volontà dell'io» per un percorso che conduce da quei confini a Dio. In questa fuga dalla volontà dell'io, procurata dalla grazia, si trova una nuova libertà e una nuova motivazione, non più egoista, per vivere⁹⁴.

I benefici di questa notte oscura «procedono dal proprio conoscimento come da loro fonte originaria»⁹⁵. Con la grazia di Dio

⁸⁹ Cf. *ibid.*, I, 14, 3.

⁹⁰ *Ibid.*, 1, 5.

⁹¹ Giovanni della Croce, *La notte oscura*, I, Dichiarazione, 1.

⁹² Cf. *ibid.*, pp. 2-7.

⁹³ *Ibid.*, Prologo e argomento del libro.

⁹⁴ Cf. *ibid.*, I, 8, 1.

⁹⁵ *Ibid.*, 12, 2.

si è capaci di vedere come l'egocentrismo distorce la propria vita in modi che non sono sani né per sé né per gli altri. Questa conoscenza di se stessi provoca l'umiltà che a sua volta procura un amore disinteressato per il prossimo che è al contempo rispettoso e privo di giudizi. Qui si nota come l'*agape* sia il risultato di questa *kenosis* poiché la grazia ricevuta è il luminoso amore di Dio scaturito dalla *kenosis* di Cristo. È come se la luminosità dell'amore di Dio è talmente grande e traboccante sulla sensibilità dell'io, che la sua lucentezza procura la cecità dei sensi. Non si riescono più a "vedere" con desiderio egoista gli oggetti che avevano un tempo procurato tanto piacere. Non si riescono più a "vedere" i difetti negli altri che causavano ira e reazioni cattive. Ora si possono solo "vedere" i propri difetti senza possibilità di rifugiarsi nei comuni piaceri della vita. Questa umiltà rende capaci di cambiare senso alla vita verso una direzione che è meno centrata sull'io e più puramente *agape*. Giovanni dice che tale nuovo orientamento della propria vita conduce alla pace e alla tranquillità, al ricordo di Dio, alla pazienza e alla perseveranza, alla fortezza e alla forza, alla purezza dell'anima e alla pratica di tutte le virtù⁹⁶.

Questa notte oscura dei sensi descritta sopra non completa, però, la purificazione dell'io verso l'unione con Dio. Una *kenosis* ancora più potente attraverso Cristo deve avvenire nella persona poiché quando si emerge dalla notte dei sensi i piaceri della vita possono ancora "attaccare" la volontà al punto che si può compromettere la propria vita spirituale al fine di godere di quei piaceri⁹⁷. Così Giovanni dice che un'accensione ancora più intensa dell'*agape* di Dio è necessaria perché l'anima «abbia il coraggio e la costanza di rinnegare senza difficoltà tutti gli altri piaceri»⁹⁸. Questo amore superiore dà alla persona la motivazione e la forza per negare i desideri più bassi degli appetiti. Quindi in quella che Giovanni chiama «la notte oscura dello spirito» Dio versa la sua

⁹⁶ Cf. *ibid.*, 13, 3-6.

⁹⁷ Cf. Giovanni della Croce, *Salita al Monte Carmelo*, I, 14, 2. Questa è una notazione assai importante che può aiutare a capire come anche un maestro spirituale di qualsiasi tradizione possa cadere in un comportamento immorale.

⁹⁸ *Ibid.*

agape luminosa come un “fuoco” straripante nella parte spirituale dell’essere (l’intelletto, la volontà e la memoria): «come fa il fuoco con la ruggine e l’ossido con il metallo, [Dio] l’annichilisce, la vuota e le consuma ogni affezione e abitudine imperfetta contratta durante tutta la vita»⁹⁹.

Questo grande fuoco della presenza luminosa e amorevole di Dio non soltanto volge la persona a Dio distogliendola dai piccoli piaceri che aveva prima che fossero “colpiti” gli appetiti, ma trasforma altresì l’intero essere della persona. La notte oscura dei sensi ha portato un certo grado di conoscenza di sé e l’umiltà, ma molti dei difetti più profondi della personalità, causati dalle debolezze e dalle ferite del passato, hanno la loro radice nello spirito della persona. L’ira, per esempio, può affondare le sue radici in più profondi e dolorosi ricordi. La gelosia può avere le sue radici in certe incomprensioni dell’intelletto. E il desiderio di procurare del male agli altri può nascondere le sue radici in una volontà influenzata dal dubbio e dall’odio di sé. Qui Giovanni dice che mentre la notte dei sensi equivale «a tagliare un ramo», la purificazione più profonda dell’io nella notte oscura dello spirito equivale allo «sradicare le radici»¹⁰⁰. O, per usare la metafora della macchia e del metallo, è come eliminare una vecchia macchia penetrata profondamente¹⁰¹.

Nella notte oscura dello spirito la *kenosis* divina procurata dalla grazia è prodotta da un «influsso di Dio nell’anima»¹⁰², che è così forte che sopraffà lo spirito della persona allo stesso modo che la luminosità del sole sopraffà la vista e getta una persona nell’oscurità. Giovanni dice che in questo modo la *kenosis* della grazia di Dio nell’anima lascia «l’intelletto nell’oscurità, la volontà nell’aridità, la memoria nel vuoto»¹⁰³. Questa *kenosis* spirituale purifica le facoltà dello spirito in un processo di risanamento che Giovanni mette in rapporto con la nozione di “divinizzazione”

⁹⁹ Giovanni della Croce, *La notte oscura*, II, 6, 5.

¹⁰⁰ Cf. *ibid.*, 2, 1.

¹⁰¹ Cf. *ibid.*

¹⁰² *Ibid.*, II, 5, 1.

¹⁰³ *Ibid.*, 3, 3.

usata dai Padri¹⁰⁴. Come accennato in precedenza, questa purificazione svuota tutti gli affetti e le abitudini imperfette che l'anima ha assimilato nel corso della sua vita. Le cause delle nostre abitudini di vita negative, vale a dire i nostri abituali falsi modi di pensare, il nostro modo di volere non sano, i nostri ricordi pieni di rancore, vengono “sradicati” e “dissolti” affinché il nostro falso io venga sostituito da una «disposizione pura e semplice e [dal] gusto purificato e sano per sentire i sublimi e straordinari tocchi dell'amore di Dio»¹⁰⁵. E questa cura è necessaria poiché la persona che vive sotto il peso del suo passato è talmente influenzata da esso che «non può giungere a gustare i diletti dello spirito di libertà»¹⁰⁶.

Questa purificazione più profonda è assai dolorosa perché l'influsso della grazia è come una luce che mostra alla persona i suoi atteggiamenti negativi, le sue debolezze, i mali del suo cuore e i ricordi che ancora feriscono. Questi aspetti dolorosi dell'io sono smossi e messi a nudo per la prima volta. In questa dolorosa e “trafiggente” rivelazione ci si trova di fronte a cose delle quali non si era neppure coscienti¹⁰⁷; «e quindi in tale stato vengono messe alla luce tutte le infermità dell'anima, poiché Dio gliele cura e gliele mette sotto gli occhi perché le conosca»¹⁰⁸. Giovanni dice che la purificazione è come un fuoco che brucia il legno. Prima illumina ciò che deve essere bruciato e poi lo consuma nelle fiamme.

Siamo ora giunti a una svolta nella descrizione fatta da Giovanni sulla *kenosis* dello spirito. Usando il tipo di linguaggio che troviamo nel passo della lettera ai Filippesi, Giovanni dice che «in vero per questa via discendere è salire, e salire è discendere, giacché: “chi si umilia è innalzato e chi si esalta è umiliato” (*Lc 14, 11*)»¹⁰⁹. Dalla *kenosis* dell'io provocata dal fuoco della grazia di Dio sorge alcunché di nuovo. Il fuoco che consuma i mali dello spirito “accende” anche l'amore per Dio nel vuoto della persona:

¹⁰⁴ Cf. *ibid.*, 6, 1.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 9, 3.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 2.

¹⁰⁷ Cf. *ibid.*, 10, 2.

¹⁰⁸ Giovanni della Croce, *Fiamma viva d'amore*, 1, 21.

¹⁰⁹ Giovanni della Croce, *La notte oscura*, II, 18, 2.

«Gli accade come al legno il quale sebbene compenetrato dal fuoco da cui è già stato trasformato e unito a sé, quanto più arde, tanto più diventa infiammato e incandescente fino a generare scintille e fiamme»¹¹⁰. È questa fiamma dell'amore di Dio accesa nella *kenosis* dell'io che infine porterà all'unione con Dio.

In questa illuminazione spirituale il vuoto dell'intelletto è illuminato dalla «luce divina» della sapienza di Dio; il vuoto della volontà è riscaldato e mosso dall'«affetto divino» dell'amore di Dio; e il vuoto della memoria è sostenuto dall'«eternità» della presenza di Dio¹¹¹. In questo modo, dice Giovanni, la persona viene messa in grado di dire insieme con Paolo ai Galati: «Vivo, ma non più io, è Cristo che vive in me»¹¹². Egli paragona quest'ultima trasformazione dovuta all'inabitazione divina a un cristallo: «Le accade come al cristallo limpido e puro, quando è investito dalla luce: quanti più sono i gradi che ne riceve, tanta più luce concentra e tanto più si illumina. Per l'abbondanza di luce che riceve può giungere al punto di sembrare tutta luce e di non distinguersi più da essa, dalla quale è illuminato secondo le sue capacità recettive, vale a dire fino al punto da identificarsi quasi con essa»¹¹³.

La persona riceve la luce e l'amore di Dio versato nella *kenosis* del suo io in proporzione a quanto essa è non solo sanata ma unita a Dio in tale maniera che, dice chiaramente Giovanni, «quantunque non sia sostanza di Dio perché non può convertirsi sostanzialmente in Lui, è però Dio per partecipazione»¹¹⁴. Una conferma di questa possibilità di divinizzazione e glorificazione è trovata da Giovanni nella Sacra Scrittura poiché: «Egli stesso [Gesù] afferma che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sarebbero discesi in chi lo avesse amato e vi avrebbero preso dimora (cf. *Gv* 14, 23)»¹¹⁵. Pertanto la Trinità stabilisce la sua dimora in una persona facendo in modo che essa viva la vita di Dio e abiti nella Trinità.

¹¹⁰ Giovanni della Croce, *Fiamma viva d'amore*, Prologo, 3-4.

¹¹¹ Cf. *ibid.*, 2, 34.

¹¹² *Gal* 2, 20, cit. in *ibid.*

¹¹³ *Ibid.*, 1, 13.

¹¹⁴ *Ibid.*, 2, 34.

¹¹⁵ *Ibid.*, Prologo, 2.

Nel descrivere questa unione con Dio, Giovanni dice che in tale unione «allora all'anima sembra che l'universo intero sia un mare d'amore in cui ella si trova immersa per cui, sentendo in sé il punto centrale vivo dell'amore, non riesce a vederne la fine»¹¹⁶.

Questo amore che dal centro della persona si estende sconfinatamente attraverso l'intero universo, le permette, ormai libera, di amare veramente e di essere amata. Edith Stein nota che sebbene «san Giovanni dica poco circa i rapporti delle anime fra loro», una volta trovato l'amore al centro del proprio essere e alla base dell'universo, questo amore, «risplenderà» sugli altri¹¹⁷. La Stein conclude d'accordo con Giovanni che «se l'anima vuole partecipare alla sua [di Cristo] vita deve passare con lui attraverso la morte di Croce; come lui deve crocifiggere la sua natura (...). Più questa Crocifissione attiva e passiva sarà perfetta, più intima sarà l'unione con Cristo crocifisso e più abbondante sarà la partecipazione dell'uomo alla vita divina»¹¹⁸.

In questa partecipazione per grazia alla *kenosis* di Cristo si trova un'agape profonda e sconfinata che, secondo la Stein, libera l'individuo dal «guardare dall'alto in basso gli altri» e lo riempie di «amore e stima» per tutti¹¹⁹.

4. SVILUPPI RECENTI: LA KENOSIS E IL VIVERE LA TRINITÀ

Donald G. Dawe, studioso di Sacra Scrittura, ha sottolineato come ci sia stato nel XX secolo un cambiamento metodologico nell'analisi della *kenosis*¹²⁰. Prima la domanda teologica comune era: «Com'è possibile la *kenosis* alla luce della natura di Dio?». Ora la domanda è: «Qual è la natura di Dio alla luce della *kenosis*?». In al-

¹¹⁶ *Ibid.*, 2, 10.

¹¹⁷ Cf. E. Stein, *The Science of the Cross: A Study of St. John of the Cross*, trans. by F. Gialf., Henry Regnery Co., Chicago 1960, p. 116.

¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 20-21.

¹¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 37.

¹²⁰ Cf. D.G. Dawe, *op. cit.*, p. 182.

tre parole, molti studiosi contemporanei stanno esplorando la possibilità che la *kenosis* di Cristo sia rivelatrice della natura di Dio. Dawe dice che nel cercare di rispondere a questa domanda si parte necessariamente da quanto può essere appreso dalla lettera ai Filippesi per poi basarsi su ciò che ciascuno “aggiunge” al testo, e cioè, le proprie ipotesi filosofiche, esperienze, idee teologiche, ecc. Nel tentare di rispondere alla nuova questione chenotica Dawe manifesta la sua posizione trinitaria quando afferma che la *kenosis* di Cristo rivela che la natura di Dio è un amore che è personale, relazionale, e che si esprime nella condivisione e nella comunione¹²¹.

Possiamo anche cogliere chiaramente ciò che Dawe intende quando parla di “aggiungere” le proprie vedute al testo se ascoltiamo una voce nuova che si è inserita nel discorso sulla *kenosis* di Cristo ed è la voce buddista della Scuola giapponese di Kyoto. Il fondatore di quella scuola, Kitaro Nishida, sosteneva che «Dio, secondo le parole di san Paolo, deve sempre svuotare se stesso... Se si dice che Dio crea il mondo per amore, allora l'amore assoluto di Dio deve essere essenziale all'atto creativo come l'assoluta negazione di sé da parte di Dio stesso»¹²². Per Nishida sia l'incarnazione di Dio che la creazione del cosmo sono azioni chenotiche. Ciò perché sia l'incarnazione che la creazione affermano che Dio è amore e per Nishida tale affermazione di sé deve – seguendo la logica buddista – essere messa in relazione alla negazione di sé: «il paradosso di Dio è l'affermazione di sé attraverso la negazione di sé»¹²³.

L'erede di Nishida nella Scuola di Kyoto, Keiji Nishitani, avanzò l'idea che poiché il «fare il vuoto di sé» di Cristo è in conformità alla volontà di Dio e quindi alla natura del Sé di Dio che è l’“origine” della *kenosis* di Cristo, «di conseguenza, il significato dello svuotamento di sé si può dire essere contenuto in Dio stesso (...). Ciò che è *ekkenosis* per il Figlio è *kenosis* per il Padre»¹²⁴.

¹²¹ Cf. *ibid.*, p. 190.

¹²² K. Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, trans. by David A. Dilworth, University of Hawaii Press, Honolulu 1987, p. 70.

¹²³ *Ibid.*, p. 118.

¹²⁴ K. Nishitani, *Religion and Nothingness*, trans. by J. Bragt, University of California Press, Berkeley 1982, pp. 58-59.

Tuttavia è stato Masao Abe a portare questa linea di pensiero alla sua conclusione. Nel suo famoso lavoro *Il Dio chenotico e la dinamica Sunyata*, Abe argomenta che poiché Cristo è l’“auto-parlare” di Dio, Cristo rivela la natura chenotica propria di Dio in tale “auto-parlare”¹²⁵. Abe prosegue dicendo che la *kenosis* di Dio deve essere «totale, non parziale», così da eliminare ciò che egli definisce «tracce di dualismo»¹²⁶. In questa affermazione Abe guarda alla *kenosis* attraverso le lenti buddiste modellate dalla sua nozione dell’auto svuotamento del vuoto: «Nel realizzare il vero Sunyata, la forma è perennemente svuotata, trasformandosi in vuoto senza forma, e il vuoto senza forma è perennemente svuotato prendendo liberamente forma per sempre»¹²⁷.

Tale radicale nozione della *kenosis* è estremamente problematica per la teologia cristiana e di ciò ho parlato altrove dialogando con Abe¹²⁸. E questo non è il luogo per discutere idee buddiste. Il mio intento qui era solo quello di sottolineare che il buddismo è entrato nella discussione sulla *kenosis* e che Dawe ha ragione quando dice che ognuno porta alla propria comprensione della *kenosis* di Dio le proprie supposizioni filosofiche – in questo caso la visione buddista Zen dove il vuoto è totalmente identificato con le miriadi di forme di vita. D’altro canto Abe esprime in modo chiarissimo la visione assai utile della Scuola di Kyoto che afferma che così come il vuoto non può essere pensato ma vissuto al fine di poter essere compreso, così pure la *kenosis* di Dio vista in Cristo deve essere vissuta per essere compresa. Abe dice che la *kenosis* deve essere capita nel «nostro esistenziale rinnegamento di sé»¹²⁹. Qui troviamo una magnifica sfida a molti teologi cristiani contemporanei che hanno diviso il fare teologia dalla spiritualità.

¹²⁵ Questo lavoro appare in due testi in cui sono riportate le risposte cristiana ed ebraica: J.B. Cobb jr. - C. Ives (edd.), *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, Orbis Books, Maryknoll 1990; e C. Ives (ed.), *Divine Emptiness and Historical Fullness: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation with Masao Abe*, Trinity Press, Valley Porge 1995.

¹²⁶ M. Abe, *The Emptying God...*, cit., pp. 16-17.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 28.

¹²⁸ Cf. D.W. Mitchell, *Spirituality and Emptiness*, cap. 3; D.W. Mitchell (ed.), *Masao Abe: A Zen Life in Dialogue*, Charles Tuttle, Boston 1998, pp. 128-140.

¹²⁹ M. Abe, *op. cit.*, pp. 16-17.

Un teologo cattolico contemporaneo che ha mantenuto il legame fra la teologia e la spiritualità è Hans Urs von Balthasar. Egli era al corrente dei lavori di Nishida, Nishitani e Abe¹³⁰ e ha anche insegnato, d'accordo con Nishida, che la creazione del mondo da parte di Dio è una “prima” *kenosis*¹³¹. Tuttavia per von Balthasar questa prima *kenosis* fu decretata in vista della successiva *kenosis* di Cristo nella quale sono superate le conseguenze peccaminose della libertà umana che emerge dalla prima *kenosis*. Inoltre von Balthasar era in disaccordo con l'affermazione di Abe secondo cui, affinché l'amore di Dio sia totale, deve essere completa la *kenosis* di Dio come creazione. Von Balthasar, seguendo il principio tradizionale di Agostino, dice chiaramente che Dio non diventa amore quando ha il mondo davanti come suo “tu”, ma che Dio è già amore prima della creazione – essendo l'essenza di Dio definita come amore totale nella Trinità non in rapporto alla creazione¹³².

Quindi mentre von Balthasar era d'accordo con Abe e gli altri della Scuola di Kyoto sulla tesi secondo cui la *kenosis* di Cristo rivela la *kenosis* di Dio stesso, si differenzia da essi quando osserva che ciò che è così rivelato non è la *kenosis* di Dio nella creazione, ma la *Ur-kenosis* intratrinitaria di Dio: «Gesù è la rivelazione dell'Essere intimo di Dio come abbandono delle ipostasi divine l'una nell'altra»¹³³. Von Balthasar descrive questa *kenosis* interiore di Dio nel modo seguente: «Abbiamo parlato di “kenosis” del Padre, che si è espropriato “generando” il Figlio consustanziale. Quasi automaticamente, questa prima “kenosis” si estende ad una “kenosis” che coinvolge l'intera Trinità. Poiché il Figlio non potrebbe essere consustanziale al Padre se non attraverso l'espropriazione di sé; ed

¹³⁰ Cf. R. Gawronski, *Word and Silence: Hans Urs von Balthasar and the Spiritual Encounter between East and West*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids 1995, p. 46.

¹³¹ In *Spirituality and Emptiness*, ho fatto riferimento a queste due forme di *kenosis* come alla «*kenosis* creatrice del Padre», e alla «*kenosis* redentrice del Figlio». Uno dei maggiori problemi con la posizione di Abe è che egli non distingue la differenza essenziale fra queste due forme.

¹³² Cf. H.U. von Balthasar, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory, III: The Dramatis Personae: The Person in Christ*, trans. by G. Harrison, St. Ignatius Press, San Francisco 1992, p. 509.

¹³³ H.U. von Balthasar, *Homo Creatus Est*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1986, pp. 266-267.

il loro “Noi”, e cioè lo Spirito, deve anch’esso essere Dio se deve fungere da sigillo “personale” di quella espropriazione di sé che è identica nel Padre e nel Figlio. Poiché lo Spirito non vuole essere nulla “per se stesso” ma, come la sua rivelazione nel mondo dimostra, vuole essere semplicemente la pura manifestazione e comunicazione dell’amore tra il Padre ed il Figlio. Questa *Ur-kenosis* rende possibile tutti gli altri movimenti chenotici di Dio nel mondo: essi sono semplicemente conseguenze di essa. La prima “limitazione di sé” del Dio trino sorge nel momento in cui dota le sue creature della libertà. La seconda, più profonda, “limitazione” dello stesso Dio trino avviene come frutto dell’alleanza [con Israele]. La terza “kenosis”, che non è solamente cristologica ma coinvolge tutta la Trinità, deriva dall’Incarnazione del solo Figlio»¹³⁴.

In questa *kenosis* intratrinitaria, il Padre «spoglia se stesso, senza conservarne il ricordo, della sua Deità e la consegna al Figlio; Egli “conferisce” al Figlio tutto ciò che è suo»¹³⁵. Von Balthasar dice che ciò non significa che il Padre esisteva prima del suo darsi, ma semplicemente che eternamente è il movimento di donazione di sé che nulla trattiene per sé: la sua azione chenotica è la sua natura d’amore. Il Padre condivide la sua natura col Figlio così che pure il Figlio è donazione di sé.

Questo mistero d’amore nel cuore della Trinità, secondo von Balthasar, si incarna in Cristo «sia come frutto che come testimone di questo amore»¹³⁶. La *kenosis* dell’amore trinitario in Cristo ha uno scopo ben preciso, avviene, secondo von Balthasar, «al fine di riempire l’uomo del Suo autospogliamento per amore»¹³⁷. Quindi

¹³⁴ H.U. von Balthasar, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory, IV: The Action*, trans. by G. Harrison, St. Ignatius Press, San Francisco 1994, p. 331. Nel mio lavoro, *Spirituality and Emptiness*, oltre alla *kenosis* del Padre e del Figlio citate nella nota 130 di cui sopra, faccio anche riferimento alla santificazione personale come alla «*kenosis* santificante dello Spirito Santo». La rivelazione della Legge, mentre è autolimitante per Dio, non include lo stesso tipo di *kenosis* e quindi di rivelazione della presenza di Dio come le altre tre.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 323.

¹³⁶ H.U. von Balthasar, *Spiritus Creator: Skizzen zur Theologie III*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1967, pp. 39-40.

¹³⁷ H.U. von Balthasar, *Theologik II*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985, p. 258.

la spoliazione di sé del cristiano, per amore, è un'eco della spoliazione di sé per amore di Cristo, o un riviverla. Non è che ci svuoti di sé ostinatamente, a imitazione di Cristo, e neppure che lo si faccia per far spazio a Dio; piuttosto la propria *kenosis* è una partecipazione al divino mistero d'amore di Dio. Per von Balthasar, dunque, qualunque ascesa a Dio non è raggiunta per mezzo della volontà umana, ma attraverso la grazia per cui tutti gli stadi della vita spirituale del cristiano sono «soltanto delle fasi di sviluppo della vita della grazia in noi»¹³⁸.

Secondo von Balthasar ricevere questo amore di Dio è qualcosa che ha a che fare con la croce. Egli è convinto che tutti gli esseri umani hanno l'anelito – l'*eros* – a trascendere la propria natura limitata e a trovare la bellezza “supersensibile”. In qualsiasi modo sia capita questa bellezza – che sia Nirvana, Buddificazione, Dio, o Brahman – il desiderio di ottenerla deve essere purificato dall'egoismo. L'*eros* deve essere trasformato attraverso l'*agape* e, per il cristiano, ciò significa attraverso la croce. In Gesù crocifisso si trova ciò che non è bello per i sensi, ma ciò che allo stesso tempo è la più alta espressione di *agape*, di amore inteso come abnegazione di sé, per l'umanità intera. È nella *kenosis* di Gesù crocifisso che si trova che «l'*eros* divino – l'amore tra le persone della Trinità Beata – nel donare se stesso all'*eros* umano, per Dio, assume la forma di ciò che l'umanità chiama *agape*»¹³⁹. Ricevendo questa *agape* – o amore disinteressato – il proprio *eros* è purificato e si è capaci di amare Dio e il prossimo con quest'amore che-notico e disinteressato.

Poiché la fonte di questa *agape chenotica* è la *Ur-kenosis* trinitaria, vivere questo amore, secondo von Balthasar, significa vivere la vita della Trinità¹⁴⁰. In altre parole, per von Balthasar questa nuova vita è un vivere comunitario sulla base della dinamica e della relazionalità personale della Trinità che egli ritiene essere amore, unità e santità; ed è questa vita comunitaria di amore e unità

¹³⁸ H.U. von Balthasar, *Verbum Caro*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1960, p. 180.

¹³⁹ R. Gawronski, *op. cit.*, p. 138.

¹⁴⁰ Cf. *ibid.*, p. 174.

che rende santa la Chiesa¹⁴¹. Nella visione di von Balthasar di una vita comunitaria sul modello della Trinità si va oltre la visione di Agostino della Trinità che si riflette solo nell'individuo: «von Balthasar vede la Trinità riflessa nella comunità»¹⁴². Poiché von Balthasar definisce Dio come «unità che è essere l'uno per l'altro»¹⁴³, se si vive in questo modo in una comunità, tale comunità riflette l'immagine della santa unità della Trinità. Ora, è nella Chiesa che il cristiano è “deprivatizzato”, secondo von Balthasar, per poter diventare “homo ecclesiasticus” – partecipando nel suo corpo della missione di Cristo come un analogo dell'Eucarestia, nutrimento del corpo mistico, e segno e sacramento per il mondo¹⁴⁴. Cosa comporta questa immagine chenotica e comunitaria dell'amore e dell'unità della Trinità? Una risposta a questa domanda la si può trovare nella spiritualità comunitaria di Chiara Lubich, ultimo passo della nostra esplorazione sulla *kenosis* cristiana¹⁴⁵.

La spiritualità dell'unità di Chiara Lubich sottolinea la *kenosis* dell'io di fronte al prossimo che: «esige il vuoto completo di noi: togliere dalla nostra testa le idee, dal cuore gli affetti, dalla volontà ogni cosa per immedesimarsi con gli altri»¹⁴⁶. Questo modo di «fare il vuoto di sé» permette al prossimo di “gettare” le sue pene, le sue necessità così come le sue gioie e le sue conquiste in un cuore vuoto e accogliente. Rende anche possibile, secondo la Lubich, il «farsi uno con il prossimo»¹⁴⁷. Questo amore, frutto dello svuotamento di sé, che accoglie e “vive” l'altro, il prossimo, viene chiamato “carità” (*caritas*). Infatti, questo amore chenotico è la dimensione di quella carità che la Lubich vede tendere verso l'unità con il prossimo: «questo “fare il vuoto” è proprio della carità che vuole l'unità»¹⁴⁸.

¹⁴¹ Cf. *ibid.*, p. 187.

¹⁴² *Ibid.*, p. 80.

¹⁴³ H.U. von Balthasar, *Klarstellungen*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1978, p. 60.

¹⁴⁴ Cf. H.U. von Balthasar, *Theo-Drama III*, cit., p. 527.

¹⁴⁵ Chiara Lubich è la fondatrice del Movimento dei Focolari.

¹⁴⁶ C. Lubich, *L'unità e Gesù Abbandonato*, Città Nuova, Roma 1984, p. 35.

¹⁴⁷ C. Lubich, *Scritti non pubblicati*, cit. da J. Povilus nel suo libro *“Gesù in mezzo” nel pensiero di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 1981, p. 26.

¹⁴⁸ C. Lubich, *La Carità come ideale*, in *Scritti Spirituali 3*, Città Nuova, Roma 1979, p. 83.

Coloro che mettono in pratica la spiritualità della Lubich non fanno il vuoto di sé nella ricerca dell'unità con il prossimo senza riferimento a Dio. Anzi, amano sì il prossimo, ma amano Dio in quel prossimo: «L'anima che vuol portare l'unità deve mantenersi costantemente in un abisso di umiltà così da perdere a favore e nel servizio di Dio nel prossimo anche l'anima sua»¹⁴⁹. Inoltre, lo stesso amore chenotico che si ha per il prossimo è un dono di Dio. Come afferma sempre C. Lubich: «La Carità, l'amore del prossimo, non è di origine umana, è di natura divina. (...) I cristiani sono generati da Dio e amano con l'amore stesso di Dio»¹⁵⁰. Così, mentre la Lubich non opera la distinzione di santi'Agostino tra *agape* ed *eros* nel caratterizzare la *caritas*, ella dice che la *caritas* è un amore donato da Dio da partecipare agli altri, ed è anche un mezzo per l'unione con Dio: «che cosa ama la carità? Chi ha per oggetto? La carità ha per oggetto Dio ed il prossimo. La carità, che è Dio in noi, ama Dio e ama il prossimo. La carità è simile ad un seme deposto da Dio nella nostra anima; (...) [essa] si manifesta in due maniere: in amore di Dio (la radichetta) e in amore del prossimo (la pianticella)»¹⁵¹.

Più la "pianta" della carità per gli altri cresce, più le "radici" della carità per Dio vanno in profondità in un rapporto «culminante nella vita mistica (...) che è unione con Dio, quella propria dell'amante con l'amato cantata nel *Cantico dei Cantici*»¹⁵². Allo stesso tempo, «quanto più è profonda la radice della carità verso Dio in noi, tanto più perfetta la nostra carità verso il prossimo»¹⁵³.

Questo vivere la *kenosis* e la carità nella spiritualità della Lubich in realtà ha la sua fonte nella stessa *kenosis* e nella grazia di Cristo. Ella sottolinea che mentre ora Gesù è nella gloria con Dio, nel momento dell'abbandono sulla croce Egli si identificò con tutto il dolore dell'umanità, passato, presente e futuro¹⁵⁴. Quindi, possiamo trovare Gesù crocifisso e abbandonato nelle nostre sofferenze e

¹⁴⁹ C. Lubich, *L'unità e Gesù Abbandonato*, cit., p. 30.

¹⁵⁰ C. Lubich, *La Carità come ideale*, cit., p. 77.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 79.

¹⁵² *Ibid.*, p. 81.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 103.

¹⁵⁴ Cf. C. Lubich, *L'unità e Gesù Abbandonato*, cit., pp. 50-51.

nelle sofferenze degli altri. Poiché la presenza di Cristo è la più alta espressione del suo amore per noi; nel nostro abbraccio di Lui crocifisso e abbandonato la sua carità chenotica è versata nel nostro cuore svuotato. La Lubich dice ancora: «si ha l'impressione che l'amore a Gesù Abbandonato è entrato, è penetrato, è esploso nel nostro cuore, come un fuoco che tutto divora, che nulla salva, come una passione divina che travolge e coinvolge cuore, mente e le forze»¹⁵⁵. Questo “fuoco” interiore di amore acceso nella *kenosis* del cuore conduce alla divinizzazione e all'unione con Dio: «se noi, annullando noi stessi vogliamo unicamente Lui – “consumati in uno con lui” –, allora Egli può passarci, parteciparci la sua stessa vita, la vita divina, che è Amore, e darci di divenire Dio, l'Amore»¹⁵⁶.

Poiché, come abbiamo visto, pure il fuoco interiore della carità cerca l'unità con il prossimo, la *kenosis* di Cristo che genera il fuoco nel cuore della persona è anche fonte di unità con gli altri. C. Lubich afferma che nell'abbandono totale della *kenosis* di Cristo, Gesù Abbandonato si è fatto nulla e per ciò non era altro che carità, dono di sé. Così «Egli è divenuto tutto amore, l'Amore, anche nella sua umanità, fonte, quindi di quello Spirito d'Amore, che tutti ci ha riuniti al Padre e fra noi»¹⁵⁷. Il fuoco della carità ricevuto dalla *kenosis* di Gesù Abbandonato può sgorgare come una «corrente di fuoco» verso il prossimo facendoci uno in quell'amore. Così, nella spiritualità della Lubich, scorgiamo un tratto della carità di Dio che è stata versata dalla *kenosis* di Cristo crocifisso nel cuore del cristiano che si è chenoticamente preparato e che, attraverso lui, raggiunge il suo prossimo. Tuttavia, ciò che abbiamo finora descritto, potrebbe apparire come una spiritualità individuale dell'amore, basata sulla *kenosis* di Cristo. Ma la spiritualità della Lubich non si ferma a questa dinamica personale della *kenosis* e della carità. Ciò che la Lubich ha scoperto è che quando due o più persone vivono questo tipo di amore chenotico reciprocamente, ne risulta un tipo di vita spirituale totalmente nuovo.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 60.

¹⁵⁶ M. Cerini, *Dio amore nell'esperienza e nel pensiero di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 1991, p. 85.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 82.

Nell'amore chenotico del prossimo che ho descritto sopra, la nostra carità sgorga e penetra il prossimo. Ma quando il prossimo risponde a questo amore esso diventa reciproco e cioè diventa ciò che la Lubich chiama una «maniera di compenetrarsi» che produce quell'unità cui tende la carità¹⁵⁸. Cos'è quest'unità? C. Lubich la descrive come una presenza di Dio: «Dio allora vivrà fra voi. Lo sentirete. Godrete della Sua presenza; vi darà la sua luce; vi infiammerà del Suo Amore»¹⁵⁹. In altre parole, la *kenosis* e la carità reciproche fra le persone produce una presenza di Dio nella vita comunitaria che ulteriormente le “infiamma” di amore. Questa presenza di Dio nella comunità, come vedremo, è la base della spiritualità comunitaria che riflette la vita trinitaria.

C. Lubich dice che l'unità è il risultato del reciproco sgorgare di carità, che è svuotamento di sé, fra due persone che hanno fatto il vuoto abbracciando Gesù crocifisso e abbandonato in se stesse e l'una nell'altra. Ed è proprio dalla presenza del crocifisso in ognuna delle persone che la corrente di carità scorre e che a sua volta le unisce e “genera” la presenza di Dio fra di loro. È come se due correnti di fuoco si incrociassero, risultando in una grande fiamma fra di esse “accesa”, la presenza di Dio-Amore che le consuma in uno, nell'unità: «Solo Cristo può fare di due uno; perché il suo Amore che è annullamento di sé, che è “non egoismo”, ci fa entrare fino in fondo nel cuore degli altri. Amare. Io in te e tu in me. (...) Si attua solo quando i due sono uno ed uno si fa l'altro, e l'altro si fa il primo. Ciò che importa è tener viva, accesa (...) la corrente di amore e di pace che corre fra noi»¹⁶⁰.

La Lubich fa riferimento alla presenza di Dio nella comunità «fra due anime che sono fuse in unità» con la frase: «Gesù in mezzo»¹⁶¹. Qui ella si riferisce al passo della Scrittura che dice: «Dove sono due o più uniti nel mio nome, io sono in mezzo ad

¹⁵⁸ Cf. C. Lubich, *L'unità e Gesù Abbandonato*, cit., p. 36.

¹⁵⁹ C. Lubich, *Lettera non pubblicata del 2 febbraio 1945*, cit. nel libro di J. Povilus, cit., pp. 10-11.

¹⁶⁰ C. Lubich, *Scritto non pubblicato del 12 dicembre 1946*, cit. in *ibid.*, pp. 11-12.

¹⁶¹ Per l'analisi di Chiara Lubich di questo fenomeno spirituale, cf. il suo *Gesù in Mezzo*, Città Nuova, Roma 1976.

essi» (*Mt* 18, 20). Gesù abbandonato è la fonte dell'unità e Gesù risorto è l'essenza stessa dell'unità. Nel mutuo abbraccio di Gesù abbandonato nell'amore chenotico, la sua carità unisce due o più persone nella presenza di Cristo risorto in mezzo ad esse. In risposta alla domanda su come la grazia provochi questa unità divina, C. Lubich dice che essa è causata da Gesù crocifisso! «Allora sì che lavorerete per fondere in un sol blocco la vostra piccola comunità»¹⁶². Altrove ella dice esplicitamente: «Gesù abbandonato, amato, provoca Gesù in mezzo»¹⁶³. Poiché, conclude la Lubich, Gesù abbandonato e l'unità sono due facce della stessa medaglia, «allora ci si butta in un mare di dolore e ci si trova in un mare di amore, di gaudio pieno»¹⁶⁴. Qui possiamo cogliere un riflesso di quell'esperienza mistica comunitaria del paradosso della *kenosis* e dell'esaltazione che troviamo in Paolo ai Filippi.

Questi due fuochi – il fuoco interiore della carità e il fuoco di comunione della carità reciproca – bruciano nella *kenosis* personale dell'individuo e nella *kenosis* mutua della comunità. Secondo la Lubich entrambi i fuochi si rafforzano a vicenda. Più è forte il fuoco interiore, più è profonda l'unità fra le persone; e più è piena l'unità fra le persone, più è ardente la fiamma dell'amore per Dio nella singola persona. In entrambi i fuochi ciascuno trova il proprio io “consumato” e l'amore per Dio e per il prossimo più infiammato. Ella prosegue dicendo che questa «vita tra due fuochi» causa la divinizzazione della persona e procura la santità della comunità. Per ciò che concerne la divinizzazione dell'individuo, ella dice che il vivere con Dio fra noi è come vivere nel sole: «Ora come quando si va al sole e, stando lì, non si resta come prima, ma si diventa sempre più neri, così se vivete (...) perché ci sia Gesù in mezzo, la vostra anima subisce – come dice santa Teresa – una dilatazione»¹⁶⁵. Questa dilatazione del cuore,

¹⁶² C. Lubich, *Lettera non pubblicata del 2 febbraio 1945*, cit., p. 10.

¹⁶³ C. Lubich, *Registrazione non pubblicata del 27 novembre 1975*, cit. nel libro di J. Povilus, cit., p. 84.

¹⁶⁴ C. Lubich, *L'unità e Gesù Abbandonato*, cit., p. 78.

¹⁶⁵ C. Lubich, *Registrazione non pubblicata del 17 settembre 1961*, citata da J. Povilus, cit., p. 44.

frutto dell'amare, sarà effettuata dal «Santo che ci contagerà della sua santità»¹⁶⁶.

Riguardo alla santità della comunità, la Lubich fa eco alla visione di von Balthasar secondo il quale la santità comunitaria partecipa dell'amore e dell'unità della Trinità. Ella dice che Gesù in mezzo alla comunità non è una presenza di Dio *fra* le persone che la compongono, ma *in* coloro che vivono nella sua presenza¹⁶⁷. Questa mutua inabitazione di Dio nelle persone e delle persone unite in Dio è, secondo il pensiero della Lubich, la realizzazione dell'ultima preghiera di Gesù per la Chiesa «che tutti siano una sola cosa, come tu, Padre, sei in me ed io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola. (...) Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità» (*Gv* 17, 21-23). Questa mutua inabitazione umana che riflette l'inabitazione divina della Trinità risulta da una mutua *kenosis* in cui la divina carità colma i rapporti fra le persone consummandole nell'unità e infiammandole d'amore per Dio, quell'amore che è esso stesso la presenza di Dio fra loro ed in loro. Scrive ancora: «E che cosa faceva Lui, la sua spirituale presenza in mezzo a noi? Ci faceva realizzare l'unità, ci faceva realizzare quello che Gesù stesso chiede nel Vangelo: "Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola"»¹⁶⁸.

Come si rapporta la mutua *kenosis* di amore e unità della comunità, alla *kenosis* intratrinitaria di amore e di unità di Dio? Per C. Lubich, così come per von Balthasar, c'è una *kenosis* fondamentale in Dio che definisce la sua essenza come amore. Il Padre si svuota totalmente di Sé nel Figlio non trattenendo nulla per se stesso, essendo così totalmente nel Figlio. Il Figlio a sua volta svuota totalmente se stesso, nel ritorno al Padre, anch'egli senza trattenere nulla per sé, essendo così totalmente nel Padre. Questa dinamica di reciproca *kenosis* e di mutua inabitazione è lo Spirito Santo nel quale sia il Padre che il Figlio abitano in amore ed unità. È in questa mutua inabitazione d'amore dello Spirito Santo – che pure non trattiene niente per sé, ma dona tutto al Padre e al Figlio –

¹⁶⁶ C. Lubich, *Colloqui con i gen*, Città Nuova, Roma 1978, p. 80.

¹⁶⁷ Cf. J. Povilus, cit., pp. 51-52.

¹⁶⁸ C. Lubich, *Tutti siano uno*, in *Scritti Spirituali* 3, cit., p. 15.

che i Tre si “ritrovano” uno, distinti e eguali. Come dice C. Lubich: «I tre vivono unificandosi per la loro stessa natura: Amore e unificandosi (= annullandosi) si ritrovano (...). I tre si fanno uno per amore, e nell’unico Amore, si ritrovano»¹⁶⁹.

Dato che l’unità umana comporta persone limitate e finite, essa non può giungere al grado di compenetrazione che è possibile in Dio. Tuttavia, come abbiamo visto, l’unità nella vita comunitaria delle persone è possibile perché l’amore chenotico di Dio arriva ad essa in modo che «c’è allora un’affinità fra il Padre, il Figlio e noi (...) per l’unico amore divino che possediamo»¹⁷⁰. La carità di Dio, che è la sua essenza, penetra le persone rendendole vuote di sé e facendole uno. Il suo amore (l’amore infuso in noi dallo Spirito Santo), che è il vuoto di sé, ci rende capaci di raggiungere la profondità del cuore degli altri. Come nella Trinità stessa, per analogia, le persone che sono così unite dall’amore si riscoprono uno, distinte e uguali: «In questa unità voluta da Dio, le due anime si fondono in uno e riaffiorano uguali e distinte»¹⁷¹.

In questa unità la personalità autentica di ciascuno non è stabilita indipendentemente dagli altri, ma in unità con loro come la personalità di Dio è stabilita come Padre, Figlio e Spirito Santo nell’unione reciproca. Poiché è Dio che realizza l’unità delle persone umane, la Lubich può dire che l’unità in Gesù in mezzo è realizzata dalla Vita trinitaria che scorre tra le persone liberamente¹⁷². Qui sta il cuore della mistica collettiva della Lubich basata sulla carità chenotica vissuta reciprocamente in uno stile che porta «il cielo sulla terra», un assaggio di quella gioia che sperimenteremo un giorno insieme in paradiso, la mistica «di una unità di anime che rispecchia, stando in terra, la Trinità di lassù»¹⁷³.

¹⁶⁹ C. Lubich, *Scritto non pubblicato del 2 dicembre 1946*, cit. nel libro di J. Povilus, cit., p. 67.

¹⁷⁰ C. Lubich, *Il comandamento nuovo*, in «Città nuova», 8 (1980), p. 41.

¹⁷¹ C. Lubich, *Lettera non pubblicata dell’11 maggio 1948*, cit. nel libro di J. Povilus, cit., p. 71.

¹⁷² Cf. C. Lubich, *Scritto non pubblicato del 1949*, cit. in *ibid.*, p. 70.

¹⁷³ C. Lubich, *Scritto non pubblicato del 29 settembre 1950*, cit. in *ibid.*, p. 74.

5. CONCLUSIONE

Terminare questo studio con una “conclusione” sembra un po’ prematuro. Ciò che ho cercato di fare è presentare alcuni pensieri sulla *kenosis* cristiana per promuovere il reciproco dialogo tra buddismo e cristianesimo. È assai raro nel dialogo contemporaneo parlare di conclusione definitiva. Spero tuttavia che questi pensieri sulla *kenosis* aiutino a fare dei nuovi passi nella comprensione e nella stima reciproche. Sono spesso meravigliato nel constatare quanta strada sia stata fatta nel dialogo interreligioso. Solo riferendosi alle persone citate in precedenza si può notare uno scambio meraviglioso di contributi nella letteratura recente. Il pensiero di san Gregorio di Nissa è citato nel nuovo libro di Thich Nhat Hanh¹⁷⁴. La nozione di “abbagliante oscurità” dello Pseudo-Dionigi ha ispirato Masao Abe nel suo recente tentativo di comprendere la *kenosis* di Dio¹⁷⁵. La nozione di salvezza di sant’Agostino è stata paragonata a quelle di Shinran¹⁷⁶. Il sentiero dell’umiltà di san Benedetto ha assunto un ruolo centrale nel fruttuosissimo dialogo interreligioso intermonastico permanente¹⁷⁷. La vita e l’esperienza chenotica di san Francesco d’Assisi continua a ispirare gli scrittori buddisti¹⁷⁸. La spiritualità chenotica di san Giovanni della Croce è stata paragonata sia con la pratica Zen nella tradizione Mahayana che con la pratica vipassana della tradizione Theravada¹⁷⁹. Von Balthasar stesso intraprese un dialogo con la Scuola di Kyoto circa le convergenze e divergenze tra la *kenosis* cristiana e il vuoto

¹⁷⁴ Cf. Thich Nhat Hanh, *Living Buddha, Living Christ*, Riverhead Books, New York 1995, p. 161.

¹⁷⁵ Cf. M. Abe, *Buddhism and Interfaith Dialogue*, University of Hawaii Press, Honolulu 1995, p. 147.

¹⁷⁶ Cf. L. Lefebure, *The Buddha and the Christ: Explorations in Buddhism and Christian Dialogue*, Orbis Books, Maryknoll, NY 1993, pp. 115-140.

¹⁷⁷ Cf. D.W. Mitchell - J. Wiseman, *op. cit.*, pp. 82-98.

¹⁷⁸ Cf. K. Nishitani, *op. cit.* pp. 39, 281, 283, 284.

¹⁷⁹ Cf. W. Johnston, *The Still Point: Reflections on Zen and Christian Mysticism*, Fordham University Press, New York 1982, pp. 30-43, 73-95, 104-113, 153-161, 188-192; K. Culligan - M.J. Meadow - D. Chowning, *Purifying the Heart: Buddhist Insight Meditation for Christians*, Crossroad, New York 1994, Part III.

buddista¹⁸⁰. E studiosi buddisti e praticanti sia della tradizione Mahayana che Theravada non soltanto hanno tenuto in grande considerazione gli scritti e la spiritualità di Chiara Lubich, ma hanno attivamente partecipato alle attività delle sue comunità¹⁸¹.

Concludendo, mi auguro che le riflessioni fatte sulla dinamica della *kenosis* e la nuova vita nella spiritualità cristiana possano mantenere vivo il dialogo ed essere un contributo per una sempre maggiore comprensione reciproca di quelli che entrambe le religioni considerano come gli ideali religiosi per l'umanità.

DONALD W. MITCHELL

¹⁸⁰ Lo studio di Gawronski citato sopra è, infatti, uno studio sull'incontro spirituale tra von Balthasar e l'Oriente, soprattutto il Buddismo.

¹⁸¹ Circa la visione della spiritualità di Chiara Lubich da parte di Keiji Nishitani, cf. D.W. Mitchell, *Compassionate Endurance; Mary and the Buddha. A dialogue with Keiji Nishitani*, in «Bulletin of the Secretariat for Non-Christians», XXI, n. 3 (1986), pp. 298-300. Per quanto riguarda la visione e la riflessione di Masao Abe sulla sua partecipazione alle attività del Movimento dei Focolari, cf. D.W. Mitchell (ed.), *Masao Abe: A Zen Life of Dialogue*, cit., pp. 128-140, 380-381. In questi ultimi anni è stata poi di particolare rilievo la partecipazione alla vita delle comunità del Movimento dei Focolari di membri della Risso Kosei Kai del Giappone e di monaci Theravada della Thailandia.