

Paolo Gamberini

L'APPORTO DELLA TEOLOGIA ASIATICA ALLA COMPRENSIONE DELLA «PERSONA/IPOSTASI» IN TEOLOGIA

- I. LA QUESTIONE DELL'INCULTURAZIONE: TRA OCCIDENTE ED ORIENTE – II. IL CONCETTO DI «PERSONA» TRA RIFORMULAZIONE E INTENZIONALITÀ TEOLOGICA: 1. *Alle origini della nozione «ipostasi/persona» in cristologia e dottrina trinitaria*; 2. *Intenzionalità teologica e riformulazione del concetto di persona in Karl Rahner*; 3. *La nozione teologica di «persona» nelle religioni orientali* – III. L'IPOSTASI/PERSONA E L'IDENTITÀ SENZA DETERMINAZIONE – IV. IDENTITÀ E IDENTIFICAZIONE: COMPRENSIONE CHENOTICA DELLA PERSONA DI CRISTO: 1. *Mistero trinitario e della croce nella definizione di «ipostasi»*; 2. *La nozione «chenotica» della «persona/ipostasi» nella teologia asiatica* – V. ALCUNE RIFLESSIONI «FIGLIOLANZA DIVINA» DI GESÙ CRISTO E NOSTRA – VI. LA PERSONALITÀ CORPORATIVA DI GESÙ CRISTO – VII. LA MEDIAZIONE CHENOTICA DI GESÙ CRISTO – VIII. CONCLUSIONI

Il rinnovamento teologico avutosi con il Concilio Vaticano II ha dato un impulso e uno slancio all'inculturazione del Vangelo. Specialmente in Asia la riflessione teologica degli ultimi quarant'anni ha conosciuto un forte impulso e una inesauribile creatività. Specialmente su due frontiere la teologia asiatica sta cercando di rinnovare la fede cristiana: attraverso il dialogo con le altre religioni, in particolare con le religioni orientali, e attraverso un maggiore impegno per la promozione della giustizia, specialmente per il riscatto di coloro maggiormente sfruttati ed emarginati: per esempio, i senza casta dell'India (*dalit*), o la gente oppressa della Corea, elaborando quella che viene chiamata la teologia *dalit* e la teologia del Gesù *Minjung*¹.

¹ A. PIERIS, «C'è un posto in Asia per Cristo? Uno sguardo panoramico», *Concilium* 29 (1993) 240-259; cf S. CLARKE, «La teologia *dalit*. Una esposizione introduttiva e interpretativa», in M. AMALADOSS - R. GIBELLINI (edd.), *Teologia in Asia*, Queriniana, Brescia 2006, 42-75; cf P.C. PHAN, «Jesus the Christ with an Asian Face», *Theological Studies* (1996) 399-416.

In ambedue i casi si cerca di dare rilevanza al messaggio cristiano facendone emergere sia le potenzialità dialogiche con le esperienze religiose differenti che l'universalità etica del messaggio delle Beatitudini. «Gesù è centrale per l'Asia perché il suo Spirito, la sua vita, sono cattolici, universali, aperti a tutti. Il suo messaggio sul regno di Dio è l'espressione dell'universalità che la sua persona incarna»². In particolare ciò che affascina il mondo asiatico è l'atteggiamento *chenotico* di Gesù che si fa prossimo verso i poveri e gli emarginati (cf Mt 25), fino al punto di identificarsi con costoro. «Il contrassegno ultimo della sua [*di Cristo*] identificazione totale con la specificità contestuale è stato il suo autosvuotarsi ed il suo annichilimento nella morte. Dal profondo di questa immersione nella particolarità fino alla autodonazione totale, Gesù è risorto per diventare il Cristo universale, lo Spirito che dà la vita»³. La teologia *dalit* e del *Cristo asiatico* (cf Aloysius Pieris) comprende la persona di Gesù Cristo a partire dalla sua identificazione con «la debole identità personale degli intoccabili e dei fuori casta»⁴. L'identità di Gesù Cristo, secondo Choan-Seng Song, può essere compresa solo dentro al popolo dei «crocifissi» dell'Asia. Per questo la persona di Gesù deve essere colta nel gesto dell'ultima cena, in cui Gesù svuotandosi di sé e offrendosi ad ogni uomo, include tutti in sé⁵.

I. LA QUESTIONE DELL'INCULTURAZIONE: TRA OCCIDENTE ED ORIENTE

L'annuncio del Vangelo nel vecchio continente aveva trovato fin dai suoi inizi un abile e convincente mezzo d'espressione: la cultura ellenistica. Benché vada riconosciuta in Asia la presenza di vari cristianesimi orientali (siriaci, armeni, nestoriani, ecc.), come è stato in Cina, India, Tibet, Sri Lanka e Giappone, si deve constatare che i tentativi di evangelizzazione non sono stati capaci di compiere in Asia ciò che fu possibile nei primi secoli nel vecchio continente.

Certamente ci sono stati sforzi eccellenti di singoli missionari: basti ri-

² F. WILFRED, «Immagini di Gesù Cristo nel contesto pastorale asiatico», *Concilium* 29 (1993) 260-274, ivi 264.

³ F. WILFRED, «Immagini di Gesù Cristo», 269.

⁴ A. PIERIS, «C'è un posto in Asia per Cristo? Uno sguardo panoramico», 247.

⁵ Cf C.-S. SONG, *Jesus, The Crucified People*, Crossroad, New York 1990; C.-S. SONG, *Third-Eye Theology: Theology in Formation in Asian Settings*, Orbis, Maryknoll 1979.

cordare i gesuiti Francesco Saverio, Alessandro Valignano in Giappone e Matteo Ricci in Cina, Roberto De Nobili in India, e Alessandro di Rodi in Vietnam, ma costoro non sono riusciti – a motivo di resistenze interne ed esterne alla Chiesa cattolica del tempo – a generare in Cina, in India e in Giappone vere e proprie sintesi culturali come è avvenuto in Occidente.

La ragione di questo insuccesso d'inculturazione, se così possiamo dire, è ben espressa da Aloysius Pieris. Parlando del *Cristo gnostico* del Rinascimento indù del XIX secolo, il gesuita dello Sri Lanka afferma che tali forme di inculturazione sono state per lo più l'espressione del pensiero di pochi, delle *élites* e di pochi missionari illuminati. L'intero corpo ecclesiale era escluso da questo processo di inculturazione: ci si è limitati a creare un Cristo accettabile alle *élites* religiose indù, senza curarsi del *corpo* di Cristo, cioè degli ultimi⁶. Attualmente vi sono impulsi che segnalano che qualcosa di analogo a ciò che è avvenuto in Occidente nei primi secoli dell'era cristiana sta avvenendo in Asia, con le speranze e i rischi inevitabili che tutto ciò può comportare.

Ben ricordiamo l'espressione – coniata da Adolf von Harnack – dell'*ellenizzazione del cristianesimo*. L'analisi riduttiva e la comprensione liberale del cristianesimo non permisero a von Harnack di rendersi conto che questa «corruzione» della fede cristiana da parte dell'ellenismo non è altro che la conseguenza, direi inevitabile, dell'influenza molto maggiore e profonda che la fede cristiana ha esercitato sulle categorie e il modo di pensare del medio e neoplatonismo del tempo. Gli autori cristiani dei primi secoli si sono certamente serviti di categorie e della terminologia della filosofia del tempo ma non è stata un'assunzione senza discernimento e acritica. I Padri della Chiesa sono stati sempre pronti a riconoscere i limiti delle filosofie del tempo e se ne sono servite tanto quanto aiutassero ad esprimere meglio il *depositum fidei*. Basti pensare alla visione dell'eternità del cosmo, così come veniva pensata dagli stoici, incompatibile con la dottrina della creazione biblica; alla funzione cosmologica del Logos della filosofia stoica e medio neoplatonica, che solo in parte poteva servire ad esprimere il significato salvifico del Verbo di Dio; alla concezione della sostanza (*housia*) che dalla sua comprensione monadica e indifferenziata a partire dal contatto fecondo con la fede cristiana è stata intesa in prospettiva trinitaria, cioè differenziata, al fine di riconoscere l'*homoousia*

⁶ *Ibid.*, 246.

del Figlio nei confronti del Padre. Basti pensare alla comprensione della trascendenza del divino non più come assoluta distanza e alterità ma alla luce dell'incarnazione come trascendenza-in-relazione. Basti pensare ancor più all'incredibile operazione compiuta dai Padri della Chiesa di coniugare *sarx* con *Logos* nel riconoscimento della divinità del Verbo e dell'integrale salvezza dell'uomo (*omne quod non est assumptum non sanatum*).

Poiché la fede cristiana si è servita di categorie e di modi di pensare ellenistici, per esprimere la novità e singolarità cristologica, è stato inevitabile che la cultura occidentale del tempo abbia subito una conversione che ne ha segnato per sempre la propria storia e identità, pur nella constatazione che tale cristianizzazione ha comportato una certa ellenizzazione della fede cristiana, facendo perdere quei contatti e quei legami culturali del retroterra semitico dove questa era stata generata.

Attualmente stiamo assistendo in Asia un simile movimento. Fino al secolo XIX le chiese dell'Asia avevano assunto come normativo il sistema teologico elaborato in Occidente, con le sue categorie ed espressioni: per esempio il concetto di *incarnazione*, *unione ipostatica*, *natura e persona*, *homoousia* e *redenzione*. Finito l'influsso coloniale dell'occidente, sia nella sua forma politica, economica che culturale, le chiese dell'Asia hanno iniziato a riscoprire con creatività ed orgoglio categorie e modi di pensare asiatici per esprimere il patrimonio tramandato della fede cristiana. Raimon Panikkar esprime così la questione ermeneutica che la teologia sta affrontando in Asia: «È proprio necessario essere spiritualmente semiti o intellettualmente un occidentale per essere cristiani?»⁷.

Per far questo alcuni teologi, invocando l'insegnamento di von Harnack, hanno preferito abbandonare non solo le nozioni di *housia* e *hypostasis*, ma tutta l'intenzionalità teologica sottesa a queste categorie, con il pretesto di deellenizzare il cristianesimo e ritornare così alla sua forma originaria, in modo tale da esprimere il mistero di Gesù Cristo in contesto asiatico.

Un chiaro esempio di questa tendenza ci è dato dal teologo anglicano John P. Keenan nella sua opera *The Meaning of Christ: A Mahayana The-*

⁷ R. PANIKKAR, «The Jordan, the Tiber, and the Ganges: Three Kairological Moments of Christic Self-Consciousness», in J. HICK - P. KNITTER (edd.), *The Myth of Christian Uniqueness: Towards a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis, Maryknoll 1987, 89.

ology: «La filosofia greca, con tutta la sua gloria, non è altro che una particolare tradizione filosofica in un mondo pieno di tradizioni. Non ha alcun privilegio esclusivo nell'interpretare la fede cristiana, o qualsiasi altra cosa. I concetti di natura, sostanza, essenza, e persona che determinano la struttura di questo pensiero non sono presenti in tutti i contesti culturali e quando ci sono, sono spesso negati come errori filosofici. Un'ingenua pretesa a favore della validità universale di tali nozioni filosofiche non è utile né alla chiara riflessione e alla comprensione teologica»⁸. Sorprende in Keenan, come anche in altri autori, la rapidità con cui si invoca l'ellenizzazione del cristianesimo in relazioni all'impianto nozionale e sistematico della teologia occidentale, e la cecità con cui non ci si accorge come nozioni e modi di pensare, propri della tradizione indù o buddhista, deformino essenzialmente l'interpretazione dell'*unione ipostatica* di Gesù Cristo e la realtà *personale* del Dio-trino, finendo a nullificare il carattere distintivo ed esclusivo dell'incarnazione di Cristo e la realtà differenziata dell'unità di Dio. Questo risulta evidente nel modo con cui si pongono analogie affrettate tra la dottrina dell'incarnazione e quella del *trikaya* del buddismo Mahayana o dell'*avatara* dell'induismo. Al pari dell'ellenizzazione del cristianesimo, la teologia in Asia può cadere in forme di «induizzazione» o «buddizzazione» del cristianesimo.

Per evitare questo estremo non ci si può limitare ad una traduzione letterale del cristianesimo nelle rispettive culture; si tratta di *ri*-pensare a partire dalle categorie fondamentali di queste culture il *depositum fidei*, nonché la tradizione dogmatica che per secoli è stata narrata e formulata nel linguaggio del vecchio continente. Il compito che si presenta è immane e allo stesso tempo affascinante: c'è bisogno comunque sempre di umiltà e discernimento⁹.

⁸ J.P. KEENAN, *The meaning of Christ. A Mahayana theology*, Orbis, Maryknoll 1993, 62.

⁹ Brahmabandhab Upadhyaya (1861-1907) è stato il primo cattolico indiano ad elaborare una sintesi tra cristianesimo e induismo. «Utilizzando le categorie della filosofia indiana, egli interpretò la Trinità nei termini dell'assoluto *Brahman*, espresso dal *Sat* (essere, il Padre), dal *Cit* (Coscienza, Figlio) e dall'*Ananda* (Beatitudine, lo Spirito Santo). Egli elaborò una teologia indiana, sostituendo la filosofia indiana alle categorie aristoteliche e tomiste» (J. KAVUNKAL, «La teologia in un mondo postcoloniale», in M. AMALADOSS - R. GIBELLINI (edd.), *Teologia in Asia*, 248). Dopo di lui altri hanno seguito questa strada, tra cui il sacerdote francese Jules Moncha-

II. IL CONCETTO DI «PERSONA» TRA RIFORMULAZIONE E INTENZIONALITÀ TEOLOGICA

Nell'affrontare la questione di come esprimere nel contesto asiatico nozioni e modi di pensare elaborati nel corso della storia dogmatica dell'occidente, bisogna evitare sia di compiere un'opera archeologica, andando cioè all'espressione di fede più antica e riutilizzarla, sia di sostituire queste nozioni o espressioni con altre più recenti e più attuali. Nel porci la questione sull'uso del concetto di «persona» nel contesto della teologia asiatica, è necessario individuare il significato e il senso originario che questa nozione ha avuto nelle definizioni dogmatiche e nelle formulazioni teologiche successive. Vogliamo cioè verificare se l'intenzionalità originaria, che sottosta all'uso di questo concetto, è ancora riconoscibile e se la nuova o diversa formulazione mette in oblio questa originaria intenzionalità. Ci chiediamo, perciò, se le teologie in Asia, con particolare attenzione all'India e al Giappone, continuano ad utilizzare questo concetto, quando parlano di Gesù Cristo e della Trinità, avendone dimenticato però l'intenzionalità originaria, oppure se - rifiutando il sistema teologico-metafisico della tradizione aristotelico-tomista ed adottando altre terminologie - si è perso anche l'intenzionalità originaria sottesa all'uso di tale concetto. Per precisare meglio l'ambito della nostra ricerca ci limiteremo ad esaminare l'uso *cristologico* e *trinitario* della nozione di persona.

1. Alle origini della nozione «ipostasi/persona» in cristologia e dottrina trinitaria

È stato merito di Cirillo di Alessandria di aver identificato nel *Logos* l'identità di Gesù Cristo, cioè *chi* è Gesù Cristo, piuttosto che fermarsi alla questione su *che cosa* è Gesù Cristo. Nel Sinodo di Costantinopoli del 448 si ha «l'introduzione definitiva nel discorso cristologico del termine «ipo-

nin (Prama Arabi Ananda), il benedettino francese Henri Le Saux (Swami Abhishiktânanda), il benedettino inglese Bede Griffiths «che hanno sviluppato una cristologia che può essere definita una cristologia cosmica o mistica» (*ibid.*, 249). Per Swami Abhishiktânanda, tuttavia, resta vero che il mistero di Dio non va compreso come non-dualità, ma come mistero di comunione d'amore. Bede Griffiths utilizza la parola «persona cosmica» (*purusha*) per indicare il Figlio o la Parola. Tra i teologi indiani troviamo una preferenza per la cristologia giovannea del *Logos*/Sapienza.

stasi» (qui usato come sinonimo di *prosopon*), termine originariamente caratteristico dell'ambito trinitario. Teologicamente questo fatto permetterà di esprimere con chiarezza che l'unità di Cristo si fa in rapporto a una persona (ipostasi) della Trinità, quella del Verbo: una delle esigenze fondamentali della cristologia alessandrina, fatta propria dal Concilio di Efeso, viene pertanto ad apportare un'essenziale chiarificazione alla teologia antiochena (in particolare Nestorio non era mai giunto a identificare chiaramente il *prosopon* di Cristo con la ipostasi del Verbo)¹⁰.

Mentre nel discorso cristologico la nozione di *ipostasi* viene introdotta per identificare Gesù Cristo con il *Logos*, nel discorso trinitario il concetto di «persona» serve per affrontare la questione dell'identità del Figlio e dello Spirito Santo nei confronti di Dio-Padre¹¹. Ci si domanda, cioè, se Padre, Figlio e Spirito Santo sono puramente degli aspetti di Dio, ipostatizzazioni dei suoi attributi, oppure delle realtà distinte in Dio. Il termine «ipostasi» in greco e «persona» in latino risponde alla domanda su chi sia Colui che incontriamo in Gesù di Nazareth e su chi sia Colui che ci viene donato nel profondo del nostro essere.

Con il termine «ipostasi» si precisa, cioè, che Gesù Cristo non è *qualcosa* di creato o d'increato (qualcosa di divino), secondo modelli culturali sia del giudaismo vetero- e inter-testamentario, sia del pensiero ellenistico (cf funzione cosmologica del *Logos*); ma nemmeno un attributo di Dio o modo di rivelazione dell'unico Dio¹². Con il termine «ipostasi» si vuole affermare «la *natura* divina del (nel) differente (in senso classico) e non la *differenza personale* del (nel) divino (nel senso moderno). Nel nostro linguaggio l'intenzione della tradizione non può essere elaborata che in questo modo: il Figlio e lo Spirito *appartengono realmente alla natura personale* di Dio (nel senso odierno), che in virtù della rivelazione di tale appartenenza riconosciamo realmente come Padre¹³. L'uso del concetto di «ipostasi/persona» in dottrina trinitaria vuole precisare che Colui che

¹⁰ M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, LDC, Torino 1986, 221-222.

¹¹ Per una trattazione del concetto di «persona» in teologia si può consultare A. MILANO, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1984.

¹² Cf L.F. LADARIA, *La trinità mistero di comunione*, Ed. Paoline, Milano 2004, 87-182.

¹³ P. SEQUERI, «La nozione di persona nella sistematica trinitaria», in A. PAVAN - A. MILANO (edd.), *Persona e Personalismi*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1987, 322.

si rivela, ed è presente in Gesù Cristo e nel credente non è altro (*alius*) che Dio stesso e non qualcosa di Dio o altro (*aliud*) da Dio. Il carattere definitivo della rivelazione cristiana consiste nel fatto che in Gesù Cristo Dio non ha rivelato *qualcosa* del suo essere ma ha rivelato il Suo *essere*¹⁴.

2. Intenzionalità teologica e riformulazione del concetto di persona in Karl Rahner

Per comprendere meglio la questione dell'intenzionalità teologica del concetto di persona in cristologia e dottrina trinitaria possiamo far riferimento a Karl Rahner. Il teologo gesuita si chiede se il concetto moderno di «persona» veicola ancora l'intenzionalità originaria, con cui la tradizione patristica e dogmatica della Chiesa aveva formulato la dottrina trinitaria e la cristologia.

Se con il concetto di «persona» si indica un soggetto consapevole, libero, autonomo e distinto dagli altri, quindi una sostanza irrelata e indipendente (*Selbstständiges Subjekt*), Rahner afferma che si è persa l'intenzionalità originaria del concetto di «persona», poiché le persone trinitarie verrebbero comprese come *tre* centri di attività, di coscienza e di volontà, e l'unità essenziale di Dio verrebbe minacciata¹⁵. Per questo motivo Karl Rahner preferisce parlare di «distinti modi di sussistenza» (*Subsistenzweisen*) anziché di «persone» per evitare il triteismo e rendere possibile una chiara comprensione dell'unità di Dio in una distinta tripersonalità¹⁶. Nel caso di Rahner si è voluto appositamente cambiare una determinata nozione perché l'intenzionalità originaria del termine «ipostasi» fosse mantenuta e custodita. Non si esclude, perciò, che in altri contesti culturali e religiosi, come sarebbe in Asia, si possa usare un altro modo o termine

¹⁴ G. GÄDE, *Viele Religionen - ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Chr. Kaiser, Gütersloh 1998, 360-363; G. GÄDE, *Cristo nelle religioni*, Borla, Roma 2004.

¹⁵ In Dio-trinità vi è una sola coscienza, volontà ed azione, e non tre coscienze, volontà e centri di azione. Il Concilio di Costantinopoli III (681) ha condannato il monotelismo e monoergismo del patriarca Sergio I di Costantinopoli, affermando che coscienza, volontà e azione si predicano della natura (umana e divina) e non della persona. «Proclamiamo in lui (Cristo), secondo l'insegnamento dei santi padri, due volontà naturali e due operazioni naturali, senza divisione, senza mutamenti, senza separazioni o confusione» (DH 556).

¹⁶ Cf K. RAHNER, *La Trinità*, Queriniana, Brescia 2000, 105-110.

per parlare della «persona», purché rimanga espresso l'*eidōs* originario di ciò che è *ipostasi*. L'intenzione originaria sottesa all'uso di questo concetto non è, infatti, di affermare *modo directo* una concezione *personale* di Dio nel senso moderno, ma di riconoscere in Gesù Cristo e Spirito Santo l'identità stessa di Dio.

3. La nozione teologica di «persona» nelle religioni orientali

Le critiche di Rahner all'uso del concetto di persona in dottrina trinitaria sono analoghe alle critiche rivolte dalle cristologie asiatiche, in particolare quelle che dialogano con l'*advaita vedānta*, al concetto *individuale* di persona applicato all'Assoluto¹⁷. In questo caso non si potrebbe più predicare di Dio il termine «persona», perché si cadrebbe nel triteismo. «In nessun modo dobbiamo comprendere la relazione di Dio con noi e la nostra relazione con Dio come una relazione tra due esseri umani»¹⁸. Nel confronto tra cristianesimo e le religioni orientali si precisa maggiormente cosa significa affermare che Dio sia *persona*. «Per la coscienza cristiana significa, perciò, saper unire nella propria fede in Dio i momenti a-personali, cosicché la legittimità della relazione personale di Dio non venga meno e rimanga sempre integrata ai momenti personali ed orientata ad un concetto transpersonale di Dio»¹⁹.

Le religioni metacosmiche della tradizione gnostica (*advaita vedānta*, buddismo, giainismo e taoismo), afferma Aloysius Pieris, considerano la nozione di *persona* «restrittiva che non può essere applicata all'Assoluto. Un "Assoluto personale" è, nella loro valutazione, una contraddizione in termini»²⁰. L'induismo afferma un teismo personale (quello della *bhakti*) in cui l'Assoluto è riconosciuto sotto un aspetto personale (*saguna brahman*), ma tale aspetto (volto-maschera-aspetto) è *quoad nos* e non *quoad*

¹⁷ P. SCHOONENBERG, «Gott als Person und Gott als das unpersönlich Göttliche», in G. OBERHAMMER (ed.), *Transzendenzserfahrung, Vollzugshorizont des Heils. Das Problem in indischer und christlicher Tradition*, Indological Institute University of Vienna, Wien 1978, 229-230.

¹⁸ P. SCHOONENBERG, «Gott als Person», 230-231.

¹⁹ H.M. BARTH, *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*. Ein Lehrbuch, Chr. Kaiser, Gütersloher 2002, 330-331.

²⁰ A. PIERIS, «Lo Spirito santo e l'Asia», in M. AMALADOSS - R. GIBELLINI (edd.), *Teologia in Asia*, 392.

se, cioè non *de-finisce* l'Assoluto proprio perché lo renderebbe limitato. Panikkar interpreta la dottrina della Trinità in termini *advaitici*²¹. Dio in quanto Assoluto è la negazione radicale e totale di ogni realtà finita e trascende ogni distinzione tra *Io* e *Tu*.

III. L'IPOSTASI/PERSONA E L'IDENTITÀ SENZA DETERMINAZIONE

Quando veniamo a chiederci se la cristologia e la dottrina trinitaria in contesto asiatico salvaguardano l'intenzionalità originaria del concetto di «persona», dobbiamo tener presente alcune caratteristiche fondamentali del pensiero di queste culture. Prima di tutto la cristologia asiatica è incline ad affermare che *molte* sono le vie verso Dio e *molte* sono le manifestazioni di Dio, dato che Dio tutte le trascende. Nel documento *Linee per il dialogo interreligioso* della Commissione per il dialogo e l'ecumenismo della Conferenza dei vescovi cattolici dell'India si afferma che «la pluralità delle religioni è conseguenza della ricchezza della creazione stessa e della multiforme grazia di Dio. Sebbene la provenienza sia comune, gli individui hanno percepito l'universo e hanno espresso la conoscenza del Mistero divino in una pluralità di modi, e Dio è stato certamente presente in queste iniziative storiche dei suoi figli»²². A differenza della teologia occidentale quella asiatica tende a cogliere l'assoluto nel relativo, secondo il principio dell'*advaita* o del non-dualismo. Ricordiamo che la definizione cristologica di Calcedonia (451) con i suoi quattro avverbi negativi (senza confusione-senza mutamento, senza divisione-senza separazione) persegue questo stesso approccio, benché in maniera apofatica. Allo stesso tempo, però, la teologia asiatica non è incline a riconoscere il relativo nell'assoluto. L'assoluto non può legarsi ad *un solo* particolare: ciò significherebbe limitarlo e definirlo. Secondo Samuel Rayan è inaccettabile per un indù riconoscere Cristo come *l'incarnazione*, mentre non c'è alcuna difficoltà nel riconoscerlo come *un'incarnazione*²³.

Questa fondamentale caratteristica del pensiero asiatico influenza la

²¹ Cf R. PANIKKAR, *The Trinity and the Religious experience of Man. Icon - Person - Mystery*, Orbis Books, New York 1972.

²² Cit. da M. AMALADOSS, «C'è un modo asiatico di fare teologia?», in M. AMALADOSS - R. GIBELLINI (edd.), *Teologia in Asia*, 26.

²³ S. RAYAN, «Interpretazioni indù del Cristo nel XIX secolo», *Concilium* 29 (1993) 213-227, ivi 214.

comprensione della ipostasi/persona cristologica, venendo così a distinguere il *Logos* (Cristo) da Gesù di Nazareth. In tal modo ci si allontana, però, dall'originaria intenzionalità teologica dell'uso di «persona» in cristologia. Benché Gesù non possa essere pensato senza il suo legame con il *Logos*, secondo Pankkar e altri teologi dell'Asia, non si può *limitare* la presenza del *Logos* solamente in Gesù. Perché il particolare non venga assolutizzato, è necessario distinguere Gesù da Cristo: *finitum non capax infiniti*. Cristo è la seconda Persona della Trinità, il Cristo preesistente, la cui rivelazione non si esaurisce in Gesù. Gesù è certamente il Cristo, ma non si può affermare che tutto il Cristo sia solo Gesù. «Gesù è il Cristo, ma il Cristo non può essere identificato totalmente con il figlio di Maria»²⁴; «Il Cristo reale non si riduce al Gesù storico che è per i cristiani il Cristo reale – ma l'identificazione appartiene unicamente all'ambito della logica»²⁵. L'*identità* di Cristo, dice Panikkar, non è la sua *identificazione*²⁶. Il nome che sta al di sopra di ogni nome (cf *Fil* 2,9) sta anche al di sopra del nome di Gesù, colui, appunto, che ha rinunciato a tutti i nomi prendendo la condizione di schiavo. «Il fatto teandrico primordiale che appare con una certa pienezza in Gesù Cristo si è manifestato ed è all'opera altrove. È questo il Mistero che esiste dall'inizio dei tempi, e apparirà solo alla fine dei tempi nella sua pienezza “capitale”»²⁷.

Simile comprensione del rapporto tra Gesù e Cristo si trova anche in Michael Amaladoss, S.J. Samartha e Felix Wilfred²⁸. S.J. Samartha consi-

²⁴ R. PANIKKAR, *Il Cristo sconosciuto dell'Induismo*, Jaca Book, Milano 2008, 31-32.

²⁵ R. PANIKKAR, *Il Cristo sconosciuto dell'Induismo*, 72.

²⁶ «Tropo spesso le cristologie sono interessate all'identificazione di Gesù. Esse proiettano l'identità di Gesù Cristo, scoperta in una particolare situazione di tempo e di spazio, in altri contesti, dimenticando non solo il mistero di ciascuna persona, ma anche che l'identità non è una categoria oggettivabile. Per esempio, Gesù come messia in India è destinato ad essere frainteso, oltre che essere alienante [...]. Conoscere l'identità di Cristo implica un tentativo di conoscere sia la sua autocoscienza, nella misura in cui è possibile, sia la nostra esperienza di fede nella misura in cui l'esperienza permette riflessione intelligibile» (R. PANIKKAR, *Cristofania*, EDB, Bologna 1994, 23).

²⁷ R. PANIKKAR, *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella, Assisi 1988, 140. Da questa comprensione della *persona* di Gesù Cristo ne scaturisce una precisa definizione dell'identità del cristiano: non si può essere religiosi senza esserlo in modo inter-religioso. «Sono “partito” cristiano, mi sono “ritrovato” hindu e sono “ritornato” buddhista, senza aver smesso di essere cristiano» (*ibid.*, 60).

²⁸ Cf J. KAVUNKAL, «La teologia in un mondo postcoloniale», in M. AMALADOSS - R.

dera che la pretesa di esclusività di Gesù Cristo non sia parte costitutiva della fede cristiana. «[...] la pretesa cristiana che *solo* in Gesù Cristo Dio si è rivelato *una volta per tutte* per redimere l'umanità [...] ha isolato i cristiani dai loro vicini di altre fedi in India»²⁹. Per Samartha si può affermare che Gesù è *divino* ma non identico con Dio. Dio è presente in Gesù Cristo, quindi Gesù è divino, ma Dio non è identificato con Gesù³⁰. Non è un caso che in questi teologi asiatici la categoria di «storia» e di «storicità» di Gesù Cristo è al quanto sfuocata. C'è l'esperienza del divino *nella storia*, ma non si afferma che Dio è presente *come storia*. «Non l'individualità e la singolarità storica dell'uomo Gesù è teologicamente rilevante, ma il suo carattere di epifania o sacramento del divino. Come tra la realtà divina e il Logos-Cristo, così anche tra il Logos-Cristo e il Gesù storico sussiste una relazione di rappresentazione sacramentale. La confessione "il Gesù storico è identico con il Cristo" non permette la reciproca che la realtà di Cristo è rappresentativamente esaurita nella persona di Gesù di Nazareth»³¹. Questa interpretazione dell'unione ipostatica rischia di condurre al docetismo e pone una diastasi tra la storia e la rivelazione di Dio. «Il contesto storico non è qualcosa di puramente accidentale, ma sostanziale per la tradizione cristiana»³². L'intenzionalità originaria del concetto di persona/ipostasi non viene più garantita in questo contesto, proprio perché l'*identità* di Gesù (Gesù = Dio) viene scissa dall'*identità* di Dio (Dio = Gesù). «Ciò che è più sorprendente non è tanto che Gesù Cristo sia Dio, quanto che *Dio sia Gesù Cristo*»³³.

GIBELLINI (edd.), *Teologia in Asia*, 256-257.

²⁹ S.J. SAMARTHA, *One Christ – Many Religions. Toward a revised Christology*, Orbis, Maryknoll 1991, 118.

³⁰ «Gli studiosi del Nuovo Testamento fanno presente che non bisogna identificare troppo velocemente Gesù Cristo con Dio. Paolo è molto attento a non identificare Gesù Cristo con Dio. Nei suoi scritti, *Dio Padre e il Figlio*, il *Signore Gesù Cristo* sono sempre due esseri distinti, associati strettamente, ma mai identificati» (S.J. SAMARTHA, *One Christ – Many Religions. Toward a revised Christology*, 121).

³¹ R. BERNHARDT, «Überlegungen zum Stellenwert des historischen im Religionsverständnis und in der Christologie Raimon Panikkar», in B. NITSCHKE (ed.), *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive*. Raimon Panikkar's Trinitätstheologie in der Diskussion, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/M 2005, 197.

³² R. BERNHARDT, «Überlegungen zum Stellenwert», 201.

³³ Y. CONGAR, *Jesus-Christ. Notre Médiateur, notre Seigneur*, Cerf, Paris 1965, 28.

IV. IDENTITÀ E IDENTIFICAZIONE: COMPrensione CHENOTICA DELLA PERSONA DI CRISTO

Nell'articolazione del concetto di «persona» la cristologia occidentale ha riconosciuto che l'identità di Gesù Cristo è data dal suo essere Dio, ovvero dall'essere *Figlio*, cioè *relazione-al-Padre*. La divinità predicata di Gesù vuole affermare che l'umanità di Gesù è *inclusa* nella stessa vita di Dio: gli appartiene ontologicamente³⁴. Dio è Dio, ma Dio è anche Dio come altro da sé. Gesù di Nazareth è Dio come uomo. La condizione di possibilità perché Dio diventi altro da sé, è data dall'identità divina che è segnata dall'alterità come Padre, Figlio e Spirito Santo. Il radicamento ontologico di Gesù nella divinità del Padre, che il Concilio di Nicea denomina di *ἑomoous...a*, è il fondamento della singolarità della persona di Gesù. Gesù non è Gesù senza Dio. Allo stesso tempo Dio non è Dio senza Gesù.

1. Mistero trinitario e della croce nella definizione di «ipostasi»

Il concetto cristologico e trinitario di «ipostasi» esprime l'identificazione tra Dio e Gesù in termini relazionali. Se questa reciproca identificazione (**DIO** ⇔ **GESÙ**) vien meno si perde l'intenzionalità teologica della nozione di «ipostasi». Se Dio ha definito la propria divinità nell'identificazione con Gesù crocifisso, significa che l'identità di Dio è segnata dall'alterità. Nell'inno cristologico di *Fil* 2, 6 Paolo definisce l'identità di Gesù attraverso la nozione di *kénosi*: lo svuotamento di sé da parte di Dio nella sua relazione con l'umanità. «Dio è colui che è *per gli altri*. Essendo per gli altri egli è identico a se stesso»³⁵. Tale comprensione dell'identità di Dio, segnata dall'*ek-stasis* e dalla relazione all'altro-da-sé, rivela l'essere di Dio come *amore* (cf *1Gv* 4,8)³⁶. Ora se l'amore è riconoscimento dell'alte-

³⁴ D. WIEDERKEHR, «Linee di cristologia sistematica», in *Mysterium Salutis*, Vol. III, Queriniana, Brescia 1971, 645.

³⁵ E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, Queriniana, Brescia 1982, 289.

³⁶ «Se il Cristo crocifisso-risorto ci rivela il mistero trinitario, è perché Egli rivela, nell'abisso di svuotamento rappresentato dalla morte in croce, il mistero più profondo dell'essere-Persona delle Persone divine. Ciò viene anche a significare - reciprocamente - che il mistero dell'essere-Persona delle Persone divine sta in un loro misterioso *non-essere* nell'amore» (P. CODA, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987,

rità, ciò è reso possibile dalla dimensione *chenotica* della natura di Dio³⁷. Padre, Figlio e Spirito Santo si donano reciprocamente e sussistono l'uno nell'altro: si può dire che essi *sono* (*in Sé* - identità) solo in quanto *non sono* (indipendentemente dagli altri), ma si donano dando tutto del proprio Sé, e così si ricevono in ritorno³⁸. La negazione, quindi, non va isolata ma è in vista della relazione: dicendo che il Padre *non-è* il Figlio non si vuole isolare il Padre *dal* Figlio ma porre il Padre *in relazione al* Figlio. Dio è, *perché non è* (nel senso che si dona).

Da questa determinazione delle persone trinitarie si mostra che la verità più intima di Dio e in definitiva dell'essere (di Dio) è l'amore/dono. La struttura formale dell'amore è quella dell'identità e della differenza. Quanto maggiore è l'identità, tanto maggiore è anche la non-identità, ovvero l'essere protesi nel non-identico; quanto maggiore è la non-identità, tanto maggiore è anche l'identità³⁹. Ogni persona, Padre-Figlio-Spirito Santo, ha dunque la propria identità (= *ipostasi*) «proprio nel fatto di donarsi, nell'essere-via-da-sé verso gli altri, il che significa al contempo che egli “acquista” la propria identità a partire dagli altri. In tale avere-identità nell'essere-orientato-agli-altri, con l'identità viene *per via di medesima origine* posta la differenza, una “distanza tra Dio e Dio”, un originario “non” (*non-essere-in-se-stesso*, ma *essere-nell'altro*), un “non” che significa al medesimo tempo una auto-“affermazione” infinita ma anche l'affermazione dell'altro, cioè in breve: un “non” dell’“affermazione”. Il “non”, e dunque la differenza e l'alterità, non entra dunque in gioco solo con l'essere finito, così da stare sotto il segno del *deficit* d'essere, della negatività, ma trova piuttosto origine nella vita divina sotto il segno della pura positività. Con questo “non” viene dischiuso – per dirla in maniera plastica – uno

397; cf anche Cf P. CODA, «Dio», 433-434).

³⁷ «Quel momento di “morte”, di *non-essere* nell'amore che ogni divina Persona vive nell'essere tutta con, per, nelle Altre due, in quella che i Padri greci definivano pericoresi o mutua inabitazione dei Tre nell'Unità dell'Essere divino come Amore. È solo nel dinamismo di questa pericoresi, attraversata intrinsecamente da un momento di *non-essere*, che si mostra il significato dell'identità profonda delle divine Persone che San Tommaso definiva *relationes subsistentes*» (P. CODA, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, 399).

³⁸ Cf P. CODA, *Il negativo e la Trinità*, 401.

³⁹ Cf P. CODA, *Il negativo e la Trinità*, 219-224.

“spazio” tra sé-ità (*Selbstheit*) e alter-ità (*Andersheit*)»⁴⁰.

Per riassumere queste considerazioni sul concetto di «ipostasi» facciamo riferimento alle osservazioni di P. Ricoeur in merito ai due significati contrapposti dell'identità: identità come *idem* che rinvia al *medesimo* e identità come *ipse*. Nella *prima* accezione (identità come *idem*) l'alterità è tematizzata come il medesimo-di-sé. Si tratta di un'identità o uguaglianza numerica (1=1). Nella *seconda* accezione, invece, l'alterità è costitutiva dell'identità. P. Ricoeur interpreta questa dimensione dell'identità (*ipse*) come dialettica del sé e dell'altro. «[L'] identità-ipse mette in gioco una dialettica che risulta complementare a quella dell'ipseità e della medesimezza, e cioè la dialettica del sé e dell'altro da sé. Finché si resta nel circolo dell'identità-medesimezza, l'alterità dell'altro da sé non presenta niente di originale: “altro” figura [...] nella lista degli antonimi di “medesimo”, accanto a “contrario”, “distinto”, “diverso” e così via. Le cose vanno del tutto diversamente se si mette in coppia l'alterità con l'ipseità. [...] Sé come un altro suggerisce fin dall'inizio che l'ipseità del se stesso implica l'alterità ad un grado così intimo che l'una non si lascia pensare senza l'altra, che l'una passa piuttosto nell'altra – come diremmo in linguaggio hegeliano»⁴¹.

2. La nozione «chenotica» della «persona/ipostasi» nella teologia asiatica

La precisazione del concetto di «persona/ipostasi» in direzione *chenotica* permette un fecondo scambio con la teologia in contesto asiatico. Questo apporto è stato ben compreso e realizzato da Panikkar. Nelle sue riflessioni trinitarie Panikkar ridefinisce in termini chenotici l'identità delle persone divine. Il Padre non ha essere, poiché nella generazione del Figlio consegna tutto di sé; il Figlio è perciò l'essere del Padre, il volto visibile dell'invisibile divinità. «L'assoluto, il Padre, *non è*. Non ha alcuna *ek-sistenza*, nemmeno possiede l'essere. Ha consegnato tutto nella generazione del Figlio. Nel Padre è reale e totalmente presente l'apofatismo (la *kénosis* o svuotamento) dell'essere»⁴². Il Padre è definito dal suo silenzio

⁴⁰ P. CODA, *Il negativo e la Trinità*, 232-233.

⁴¹ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, 78.

⁴² R. PANIKKAR, *The Trinity and the Religious experience of Man*, 74.

e propriamente non è persona così come lo è il Figlio nel quale il Padre si svuota. «Il Dio del teismo, dunque, è il Figlio»⁴³. Panikkar rilegge le definizioni della Tradizione del Padre come *fons et origo totius divinitatis* (DH 525) e *principio non de principio* in dialogo con l'esperienza buddista del *nirvana* e del *sunyata* (vuoto). Come il Padre si svuota completamente e radicalmente nel Figlio, così il Figlio non trattiene nulla per sé di ciò che riceve dal Padre. Il Padre è silenzio ed esprime se stesso solo attraverso il Figlio che è la Sua Parola (*Logos*). Lo Spirito è Colui che realizza e consuma la relazione chenotica. «Se il Padre e il Figlio non sono due, non sono nemmeno uno; lo Spirito unisce e distingue entrambi»⁴⁴. La croce come *kénosi* permette una riformulazione interreligiosa della dottrina trinitaria e del concetto cristiano di *homoousios*⁴⁵.

Confrontandosi con la dottrina trinitaria di Panikkar, il teologo tedesco Bernard Nitsche, propone di integrare la prospettiva dell'induismo con quella della tradizione teologica occidentale nella comprensione di Dio come «persona». «Il Padre si realizza come Padre in quanto è incondizionato volgersi-verso, in quanto dall'eternità emana il Figlio e lo Spirito. Il Padre, dunque, è l'origine proveniente di tutto (grembo originale, fonte: *nirguna brahman*), che è "pre"-personale, poiché dischiude in seno la divinità e nella storia la personalità e logicamente precede la personalità divina. Il Padre si realizza come emanazione originaria e generante in totale relazione al Logos-Figlio che è la parola creatrice di tutto (pienezza di senso: *saguna brahman*), che da l'esistenza ad ogni essere. Il Figlio è la rivelazione del Padre in quanto persona e "tu" storico. È il Suo volto concreto in parole e gesti umani. Perciò il Logos-Figlio, che unisce in sé la creazione e l'intera umanità ed è presenza insuperabile nell'uomo Gesù, viene chiamato "sovra"-personale»⁴⁶. Nitsche definisce lo Spirito «trans-personale» in quanto fondamento della libertà nell'uomo (*atman*). Questa

⁴³ R. PANIKKAR, *The Trinity and the Religious experience of Man*, 51.

⁴⁴ R. PANIKKAR, *The Trinity and the Religious experience of Man*, 61.

⁴⁵ Secondo Panikkar il buddismo è la religione del silenzio del Padre; il giudaismo, cristianesimo e islam sono le religioni della rivelazione del Figlio; l'induismo, come immersione nell'unità senza differenza, è la religione dello Spirito.

⁴⁶ B. NITSCHKE, «Panikkars Dreiklang der Wirklichkeit im Spiegel christlicher Trinitätstheologie», in B. NITSCHKE (ed.), *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkars Trinitätstheologie in der Diskussion*, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/M 2005, 268-269.

determinazione delle persone trinitarie a partire dalla *kénosi* del Padre Dio ci offre una comprensione *analogica* del termine «persona» in dottrina trinitaria: *pre-personale* (il Padre), *sovra-personale* (il Logos-Figlio) e *trans-personale* (lo Spirito).

La comprensione chenotica del termine «persona» permette un fruttuoso dialogo con la teologia asiatica. Tra i pensatori di maggior rilievo che hanno approfondito la comprensione chenotica della natura di Dio è certamente il filosofo giapponese Masao Abe (1915-2006), appartenente alla scuola di Kyoto fondata da Kitaro Nishida. Da buddista Abe si è sempre interessato al dialogo tra buddhismo e cristianesimo, specialmente alla categoria della *kénosi*. Nel suo saggio su «Dio *kénotico* e la nozione buddista di *sunyata*», Abe viene ad affermare che «la *kénosi* o svuotamento non è un *attributo* (benché importante) di Dio, ma la *natura* fondamentale di Dio. Dio è Dio, un Dio che sacrifica se stesso attraverso la *kénosi* totale. Il Dio chenotico che svuota totalmente la sua divinità e sacrifica totalmente la sua divinità è, secondo il mio punto di vista, il vero Dio»⁴⁷. Per questo motivo Cristo, che è il Figlio di Dio, è essenzialmente e fondamentalmente svuotamento di sé e negazione di sé. «Il Figlio di Dio diventa carne semplicemente perché il Figlio di Dio è originariamente svuotamento di sé»⁴⁸. Nel suo commento al pensiero di Masao Abe, il teologo cristiano Donald W. Mitchell afferma che «nell'atto chenotico dell'incarnazione e della croce Cristo annulla completamente la sua natura divina chenotica nella sua umanità; si tratta di un'autonegazione sostanziale e radicale. D'altro lato, il paradosso consiste nel fatto che secondo Abe ciò non significa che Cristo cessi di essere Dio; al contrario, proprio nel suo essere pienamente una persona umana, egli è anche pienamente un Dio chenotico e autosvuotantesi»⁴⁹. «Gesù, svuotando completamente se stesso della propria divinità nella forma umana, diventa pienamente umano e proprio con quell'atto è pienamente un Dio chenotico»⁵⁰.

Nel pensiero di Abe la dialettica consiste di due momenti: *kénosis-ple-*

⁴⁷ M. ABE, «Kenotic God and Dynamic Sunyata», in C. IVES (ed.), *Divine Emptiness and historical Fullness*, Trinity Press International, Valley Forge 1995, 39.

⁴⁸ M. ABE, «Kenotic God and Dynamic Sunyata», 33.

⁴⁹ D.W. MITCHELL, *Kenosi e nulla assoluto. Dinamica della vita spirituale nel buddismo e nel cristianesimo*, Città Nuova, Roma 1993, 103.

⁵⁰ D.W. MITCHELL, *Kenosi e nulla assoluto*, 104.

rosis. Quanto più Dio si nega in quanto Dio (*non Dio*), tanto più diventa uomo; e proprio in questa *kénosi* è pienamente Dio. In questa originaria dialettica di Dio si comprende il rapporto tra dimensione personale ed impersonale in Dio. Abe precisa che «il Dio completamente chenotico non è semplicemente impersonale ma profondamente personale, nel senso che questo Dio è svuotamento di sé e realizza l'amore incondizionato di Dio che salva ogni cosa senza eccezione, includendo l'ingiusto e il peccatore. Nel Dio completamente chenotico, personalità e impersonalità sono paradossalmente identici»⁵¹.

La nozione chenotica di Dio sviluppa in modo fecondo la comprensione dell'unione ipostatica. Gesù Cristo è *vere deus* e *vere homo*, perché svuotandosi della propria divinità diventa uomo, e in quanto uomo è propriamente e veramente Dio. Similmente Abe interpreta anche la divinità nella Trinità. La *kénosi* dell'amore unisce le tre *ipostasi* nell'unica essenza che è il Nulla dei mistici⁵².

Alla luce di questa nozione chenotica di Dio, tuttavia, Abe viene a predicare non solo di Gesù ma anche di ogni essere l'unione ipostatica: «la mia comprensione che ogni e ciascuna cosa nell'universo è anche un'incarnazione di Dio insieme a Gesù sulla croce e la sua gloriosa risurrezione, non esclude necessariamente l'unicità di Gesù Cristo, ma allarga la nozione cristiana di un Dio che è amante di tutti»⁵³. Tale affermazione di Abe contrasta con quanto viene dichiarato nel dogma di Calcedonia e si finisce secondo D.W. Mitchell a negare l'unicità di Gesù Cristo: «non solo Gesù ma tutte le cose rivelano la *kénosi* di Dio, poiché, da un punto di vista buddista, Dio viene identificato con "ciascuna e con tutte le cose". Questo però porta alla negazione dell'unicità dell'incarnazione di Cristo»⁵⁴.

Tuttavia, secondo Rahner ciò che la cristologia calcedonense afferma non va considerato un'eccezione, ma come ciò che è presente nel più profondo di tutti gli uomini: la possibilità di realizzare la vicinanza assoluta di Dio. In Cristo questa possibilità è stata realizzata e compiuta. L'unione ipostatica non è quindi un evento esclusivo ma inclusivo. «Tale *unio* non si distingue dalla nostra grazia per ciò che in essa è promesso, perché sia

⁵¹ M. ABE, «Kenotic God and Dynamic Sunyata», 41.

⁵² Cf D.W. MITCHELL, *Kenosi e nulla assoluto*, 108.

⁵³ M. ABE, «Kenotic God and Dynamic Sunyata», 42.

⁵⁴ M. ABE, «Kenotic God and Dynamic Sunyata», 108.

l'una che l'altra sono grazia (anche in Gesù), bensì si distingue per il fatto che Gesù è la promessa per noi, mentre noi non siamo a nostra volta promessa, bensì i ricettori della promessa fattaci da Dio»⁵⁵.

In accordo con Masao Abe, e seguendo l'insegnamento del filosofo buddista e teologo cristiano Katsumi Takzawa, Seiichi Yagi viene a distinguere due tipi di contatto con Dio: quello primario che è presente in ogni uomo (potremo dire *trascendentale*) ed uno secondario che si è realizzata in alcuni esseri (*categoriale*) tra cui Buddha e Gesù. «Gesù non è l'esclusiva realizzazione del contatto secondario»⁵⁶. In Gesù il Logos incarnato, cioè il Cristo, viene risvegliato in Gesù, per cui Gesù è quell'*ego* in cui il vero Sé – il Cristo – è stato svelato. Lo stesso procedimento avviene in Paolo, nel cui ego è risvegliato il Logos incarnato: «non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (*Gal 2,20*). Se poniamo a confronto la posizione dei teologi asiatici con la teologia classica dell'Occidente notiamo che la grande differenza consiste nel *modo* con cui è partecipata la realtà che Gesù Cristo ha realizzata. In occidente la teologia cristiana ha considerato normalmente la partecipazione alla natura divina attraverso l'evento cristologico (*per ipsum, cum ipso et in ipso*); in Oriente, invece, Cristo è visto come *una* espressione della *diretta* partecipazione che ogni realtà ha con la natura divina. Ci può aiutare questo schema per esprimere la differenza.

in Cristo	in noi
[...] piacque a Dio di fare abitare in lui ogni pienezza (πλήρωμα) (<i>Col 1,19</i>)	
E' in Cristo che abita corporalmente tutta la pienezza della divinità,	e voi avete in lui parte alla sua pienezza, (πλήρωμα) (<i>Col 2,9-10</i>)
	[...] perché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio (πλήρωμα) (<i>Ef 3,19</i>)
	[...] perché Dio sia tutto in tutti (τὸ πᾶν ἑν ὁ Θεός) (<i>1Cor 15,28</i>)

⁵⁵ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, EP, Roma 1990, 266.

⁵⁶ S. Yagi, «Christ and Buddha», in R.S. Sugirtharajah, *Asian Faces of Jesus*, SCM Press, London 1993, 35.

V. ALCUNE RIFLESSIONI «FIGLIOLANZA DIVINA» DI GESÙ CRISTO E NOSTRA

Nell'evento escatologico della croce non è stata rivelata solamente l'identificazione del Figlio di Dio con l'uomo Gesù, ma in lui con ogni uomo. La *Gaudium et Spes* al n. 22 afferma che «con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo a ogni uomo»: «l'*homo humanus* Gesù Cristo si è talmente identificato con la *natura humana*, che giustamente il dogma ha presentato il mistero dell'incarnazione di Dio non come *assumptio hominis*, ma appunto come *assumptio humanae naturae in personam filii dei*. In questo modo l'antica teologia, col suo linguaggio e col suo modello di pensiero basato sull'ontologia di sostanza, ha fatto valere la portata *universale* dell'identificazione del Figlio di Dio con l'assolutamente singolare uomo Gesù»⁵⁷. Da questa identificazione del Figlio di Dio con l'uomo Gesù, scaturisce l'identificazione di *questo* Gesù con ciascuno di noi, in virtù della consustanzialità che il Verbo incarnato ha con noi.

In virtù dell'identificazione escatologica del Figlio di Dio con *ogni* uomo è necessario affermare che in Lui e attraverso di Lui anche noi diventeremo simili a Lui: *figli di Dio*. «Carissimi, noi fin d'ora siamo figli (тс̣кѵа) di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato. Sappiamo però che quando egli si sarà manifestato, noi saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è» (1Gv 3,2). L'evangelista Giovanni sottolinea la distinzione qualitativa tra noi e Gesù Cristo, usando il termine ØiØj per parlare di Gesù Cristo come Figlio (cf Gv 1,14.18; 3,16.18; 1Gv 4,9) e il termine текѵѵ per parlare di noi come *figli* (cf Gv 1,12; 11,52; 14,3; 1Gv 3,1.10; 5,2). Va però ricordato che per gli altri autori del Nuovo Testamento (cf Rm 8,14-17.29; Eb 2,10-12) questa distinzione non ha valore esclusivo ma inclusivo, nel senso che la nostra figliolanza *dipende* ed è generata da quella unica e singolare di Gesù Cristo. Come nell'evento escatologico della resurrezione Dio ha comunicato pienamente a Gesù crocifisso il suo essere-Figlio, così il Gesù risorto comunica a noi la Sua figliolanza. «Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio [ØiØj], nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli [Øioi]. E che voi siete figli [Øioi] ne è

⁵⁷ E. JÜNGEL, «Il sacrificio di Gesù Cristo come sacramentum et exemplum», in E. JÜNGEL, *Segni della Parola. Sulla teologia del sacramento*, Cittadella Editrice, Assisi 2002, 81.

prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio [ØiØj] che grida: Abbà, Padre! Quindi non sei più schiavo, ma figlio [ØiØj]; e se figlio [ØiØj], sei anche erede per volontà di Dio» (Gal 4,4-7). Il termine «Øio-qes`a» (adozione a figlio) non va contrapposto a «ØiØj», cioè *vero* figlio, ma a «*nomo-qes`a*» alla regola della legge. Il Nuovo Testamento non contrappone la natura divina del Figlio di Dio alla nostra figliolanza semplicemente *adottiva*. Con «Øio-qes`a» s'intende che «la filiazione non è intesa come un fatto naturale, ma come un dono accordato con un atto di Dio [...] non come qualcosa che è ormai sicuro, accordato mediante la discendenza fisica o al merito, ma come dono di cui dobbiamo ringraziare di volta in volta la libera grazia di Dio e che può essere ricevuto soltanto nella fede»⁵⁸. Non siamo *figli di Dio* fin dalla nascita per la semplice appartenenza etnica ad un popolo, quello giudaico, ma lo diventiamo per la fede in Gesù Cristo. L'adozione filiale è sinonimo di *liberazione dalla legge*. Non siamo più schiavi ma Cristo ci ha liberati dalla legge per divenire anche noi «figli di Dio».

L'intento degli autori del Nuovo Testamento non è di contrapporre l'identità di Gesù Cristo alla nostra, ma di far vedere come noi partecipiamo della stessa figliolanza del Cristo. «L'identità ultima di Gesù è quella di Figlio di Dio; questa è anche la nostra, nella partecipazione, per pura grazia e dono divini, alla filiazione originale e irripetibile di Cristo»⁵⁹.

Come fanno notare alcuni esegeti, la distinzione giovannea tra *Padre mio* e *Padre vostro* – *Dio mio* e *Dio vostro* non va intesa in maniera esclusiva «tale da significare che Gesù intende enfatizzare quanto sia differente la sua relazione a Dio in confronto con quella dei discepoli. Così si tradisce l'intenzione dell'evangelista. Invece egli [= l'evangelista] vuol realmente dire che il Dio di Gesù è ora anche il Dio dei discepoli, che il Padre di Gesù è lo stesso Padre dei discepoli. La distinzione in relazione a Dio tra Gesù e i discepoli è stata abolita e non continuata»⁶⁰. Così l'esegeta

⁵⁸ E. SCHWEIZER, «Øioqes`a», in G. KITTEL, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XIV, Paideia, Brescia 1984, col. 272.

⁵⁹ L.F. LADARIA, *Gesù Cristo salvezza di tutti*, EDB, Bologna 2009, 46.

⁶⁰ E. HAENCHEN, *A Commentary on the Gospel of John, Chapters 7-21*, Fortress Press, Philadelphia 1984, 210. «[In] quanto egli va al Padre suo, questi diventa il Padre dei suoi, e il suo Dio (di cui egli è il "figlio unigenito", 1,14) il loro Dio (col che si adempie realmente la grande promessa che apre il decalogo: "Io sono Jahvé, il tuo Dio", Es 20,2)» (*Il Vangelo secondo Giovanni*, commento di U. WILCHENS, Paideia, Brescia 2000, 388-389).

M. Theobald: «Non la particolarità della relazione di Gesù con Suo Padre determina questa parola, ma al contrario la convinzione, che con l'innalzamento di Gesù presso il Padre i credenti sono assunti nella relazione che Egli ha con il Padre»⁶¹.

VI. LA PERSONALITÀ CORPORATIVA DI GESÙ CRISTO

L'identità tra la figliolanza di Gesù Cristo e la nostra non è altro che partecipazione alla divinità del Figlio di Dio. «Ecco, in un sol colpo, la sua [= di Cristo] pienezza e la nostra: la pienezza della divinità che egli possiede poiché è il Figlio, e la pienezza che noi possediamo, noi, e in noi, ma la possediamo avendola in lui, *et estis in illo repleti*»⁶². Si tratta di un'identità *mistica* tra il Figlio di Dio e noi, secondo il teologo gesuita E. Mersch. «Il Figlio, in effetti, assumendo una natura individuale, ci ha assunti in qualche modo tutti»⁶³. Richiamandoci ad Atanasio, ad Ilario di Poitiers, a Gregorio di Nazianzo e di Nissa, Giovanni Crisostomo, e a Cirillo di Alessandria, bisogna dire che il Verbo ha assunto l'universalità del genere umano. Il Verbo si è unito a noi, perché noi fossimo uniti a Lui per trasformarci in ciò che gli è proprio, per farci figli e dèi, non per natura, come lui, ma per grazia.

San Cirillo si spinge a tal punto che afferma che «noi, in lui e attraverso di lui siamo fatti figli di Dio, sia *per natura* [nostro italico] che per grazia. Noi lo siamo per natura, in Lui, e in Lui solo; noi lo siamo per partecipazione e per grazia, per mezzo di Lui, nello Spirito»⁶⁴. Secondo Gregorio di Nazianzo attraverso l'incarnazione diventiamo *figlio di Dio*, anzi diventiamo *Dio* (ufŌn genšsqai qeoà, qeŌn ċutŌn)⁶⁵.

Mersch, e con lui altri teologi, cercano di evitare di prendere alla lettera l'espressione di Cirillo e di Gregorio di Nazianzo; tuttavia Mersch non può non ammettere che l'incarnazione ha una dimensione «collettiva». Si può dire che la filiazione adottiva non è altro che il «prolungamento» di quella

⁶¹ M. THEOBALD, «Gott, Logos und Pneuma. "Trinitarische" Rede von Gott im Johannesevangelium», in H.-J. KLAUCK (ed.), *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Christentum*, Herder, Freiburg 1992, 86.

⁶² E. MERSCH, «Filii in Filio», in *NRT*, 65(1938), 551-830, ivi 557.

⁶³ E. MERSCH, «Filii in Filio», 571.

⁶⁴ CIRILLO D'ALESSANDRIA, *De recta fide ad Theodosium*, 30, PG LXXVI, 1177.

⁶⁵ GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio VII*, 22, PG XXXV, 785.

naturale. Ciò che è importante sottolineare è che la divinizzazione del cristiano avviene attraverso l'incorporazione nel Figlio. Il cristiano diventa *figlio di Dio* in Gesù *mai* da solo, ma solo nel *corpo* di Cristo che è la Chiesa.

La dinamica escatologica dell'incarnazione non si è quindi conclusa con la resurrezione dai morti di Gesù di Nazareth ma continua finché Dio non sia *tutto in tutti* (1Cor 15,28). «Cristo è risuscitato dai morti, primizia di coloro che sono morti» (1Cor 15,20); «il primogenito di coloro che risuscitano dai morti» (Col 1,18); «il primogenito fra molti fratelli» (Rm 8,29). Come per mezzo di Gesù Cristo e in vista di lui sono state create infatti tutte le cose (Col 1,16-17), così in lui saranno ricapitolate. Questa ricapitolazione è incominciata nella risurrezione di Gesù Cristo dai morti (cf Col 1,18).

Comprendendo in maniera inclusiva la figliolanza di Gesù Cristo, Panikkar asserisce che l'unione ipostatica non è un privilegio solamente dell'umanità di Gesù Cristo ma è il destino di ogni uomo. «Siamo tutti *kenotici*, svuotati della divinità che alberga celata in ognuno di noi; siamo tutti spogli, per così dire, della nostra veste più autentica; noi tutti, pur avendo un'origine divina ed essendo templi della divinità, appariamo, non solo agli altri ma anche a noi stessi, come meri individui di una specie soggetta alla sofferenza e alla morte. Egli [= Gesù Cristo] non lo nascose. Solo una persona divina può rivelare tanta umanità. Questa umanità si è colmata di divinità»⁶⁶. Con «persona divina» Raimon Panikkar fa riferimento a quella nozione dell'*advaita vedanta* che è il *Satpurusa* che «sta a significare non solo un individuo o un esemplare della specie umana, ma la pienezza di ciò che tutti noi siamo»⁶⁷.

Del «purusa» ne fa riferimento anche Abhishiktananda nel suo *Saccidananda. A Christian approach to advaitic experience*. Questa *persona* primordiale è la pienezza di cui parla Col 2,9. La tradizione indù adopera anche l'immagine dell'albero cosmico paragonabile alla mistica vigna di Gv 15 o di Ez 17 e 31. *Purusa* è la realtà personale preesistente in cui tutto sussiste. «Tutti noi che siamo stati chiamati in Cristo pre-esistiamo in modo ineffabile dall'eternità nella Persona del Figlio (Ef 1,4). La nostra chiamata è condividere nella sua gloria dalla sua sorgente nel cuore di Dio. La creazione non è qualcosa di supplementare o di aggiunto, qualcosa che

⁶⁶ R. PANIKKAR, *La Pienezza dell'Uomo*, Jaca Book, Milano 2000, 175

⁶⁷ R. PANIKKAR, *La Pienezza dell'Uomo*, 176.

è avvenuto *dopo* a Dio dopo che la Trinità è giunta a perfetta espressione con la processione dello Spirito. Non c'è che un divino atto indivisibile e unico dell'espansione trinitaria in cui Cristo – e con Lui l'intero universo, il suo pleroma – è venuto ad essere. [...] Lo spirito riempie ogni cosa (*Sap* 1,7) – riempie tutto di sé, poiché è il Sé di Dio, la sua interiorità e verità ultimativa. Aldilà dello Spirito non c'è nulla. È la pienezza che riempie ogni cosa, cosicché Dio possa essere tutto in tutti (*1Cor* 15,28). Così è nello Spirito che Cristo – il Cristo totale che include la Chiesa, sua sposa e il suo pleroma – è l'unica eterna immagine dello splendore e della gloria di Dio»⁶⁸.

Nel «purusa» individuiamo la nozione semitica della *personalità corporativa* presente nella teologia paolina (cf *1Cor* 12,16ss; *1Cor* 10,16s). Ciò che è di *Adamo* e di *Cristo* è anche nostro. Non solo: ma lo stesso «io» (diremmo: l'*ego*) non è più *io* ma è Cristo-*in-me* (diremmo: il *vero sé*). Agostino viene a dire che Cristo e i cristiani costituiscono un solo organismo, un solo uomo, un solo Cristo: un solo Figlio⁶⁹. Non si tratta di una semplice unione morale o di amore, o di mera similitudine; si tratta di un'unione ontologica⁷⁰. Cirillo d'Alessandria la definisce una «unione fisica» (*ἡνωσις φυσική*). I cristiani sono uniti, quindi, a Cristo nello stesso modo con cui il Cristo è unito al Padre. Voler separare il Cristo dai cristiani, significa spezzare Cristo. Di questa intima unione – mistica ed ontologica – tra Cristo e i cristiani si possono applicare i quattro avverbi di Calcedonia: senza divisione – senza separazione, senza confusione – senza mutamento.

Tale comprensione dell'*ego*, che non è più *ego* ma è Cristo, è presente nella riflessione di due teologi giapponesi: Seiichi Yagi e Satoshi Kikuchi⁷¹. Riprendendo le riflessioni di Meister Eckhart sulla *filiiazione divina*, questi affermano che la natura umana di Gesù Cristo esprime ed esiste nel Figlio come esemplare (*imago dei*), mentre la natura umana di noi uomini esiste in relazione a Gesù Cristo (*ad imaginem dei*). «In questa relazione, la distinzione tra Cristo e la persona umana può essere mantenuta così

⁶⁸ ABHISHIKTANANDA, *Saccidananda. A Christian approach to advaitic experience*, ISPCK, Dehli 1997, 166-167.

⁶⁹ Cf E. MERSCH, «Filii in Filio», 576-577.

⁷⁰ E. MERSCH, «Filii in Filio», 696.

⁷¹ Cf S. YAGI, «I” in the Words of Jesus» in J. HICK-P.F. KNITTER, *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Book, Maryknoll 1987, 117-134.

come l'uguaglianza di entrambi»⁷². La persona umana, e quindi noi tutti, partecipiamo della figliolanza dell'unigenito *in, attraverso e con* l'umanità del Figlio.

Gesù di Nazareth <i>Sacramentum et exemplum</i> <i>Imago dei</i>	noi <i>participatio</i> <i>ad imaginem dei</i>
Natura umana (grazia)	
Figlio di Dio (natura divina)	

Sia l'unione tra la natura umana e la persona divina del Figlio che la nostra in Lui è sempre una grazia: *ipostatica* per Gesù Cristo e *abituale* per noi (cf *STh*, III, q.2, a.10; q.6, a.6), in quanto grazia santificante: disposizione stabile e soprannaturale (cf *Catechismo della Chiesa Cattolica* n. 2000). «L'unione ipostatica, la quale conferisce una santità sostanziale, ha un carattere completamente soprannaturale: è una grazia, la grazia d'unione»⁷³. Benché sia un'unione singolare ed unica, l'assunzione della natura umana da parte della persona divina del Verbo rimane pur sempre un'unione di grazia. L'evento di unione che qualifica la singolarità e l'unicità di Gesù di Nazaret non può differire ontologicamente a tal punto, da contraddire la consustanzialità di Gesù Cristo con gli altri uomini. La divinizzazione dell'umanità di Gesù avvenuta come unione ipostatica non altera lo statuto ontologico della sua umanità. Se da un lato è vero che l'unione ipostatica ebbe luogo *solamente* nella persona divina del Figlio, e la persona umana non può essere l'ipostasi stessa di questa unione, da un altro lato è pur anche vero che il Figlio di Dio non ha assunto *un uomo* – come afferma Nestorio – ma ha assunto la natura umana, per questo si parla di *assumptio naturae humanae* e non *hominis*. Sia Gesù Cristo che noi uomini siamo uniti *per grazia* alla natura divina.

Potremmo utilizzare in tal senso il concetto dell'*enipostasia*. Come la natura umana *di Cristo* sussiste non in un'ipostasi propria, ma nell'ipostasi del Figlio di Dio, così la *nostra* natura umana non sussiste in un'ipostasi

⁷² S. KIKUCHI, «Christological Problems in the understanding of the sonship in Meister Eckhart», *Bijdragen* 69 (2008) 365-381, ivi 370.

⁷³ C. CHOPIN, *Il mistero cristiano*, Desclée & C. - Editori Pontifici, Roma 1968, 87.

propria ma nell'ipostasi del Figlio di Dio fatto uomo. Mentre l'umanità di Gesù Cristo è unita *ipostaticamente* alla natura divina, la *nostra* umanità è unita *enipostaticamente* alla persona divina non direttamente ma *indirettamente*. Noi siamo, infatti, uniti alla persona divina del Figlio attraverso il *Corpo di Cristo*. Ambedue le modalità, quella di Gesù Cristo e quella nostra, sono unioni ipostatiche: quella di Cristo diremmo *individuale*, la nostra *corporativa*. Capo e corpo, Cristo e Chiesa, tuttavia, si appartengono reciprocamente: l'uno non è mai senza l'altro. È la *stessa* unione ipostatica secondo due momenti diversi. Con queste precisazione e distinzioni possiamo affermare che l'unione ipostatica è un evento di grazia che va predicato di ogni uomo.

Questa comprensione *corporativa* dell'unione ipostatica è ancor più evidente, se concepiamo la persona/ipostasi in un orizzonte relazionale. Per J. Ratzinger l'essere della *persona* è dato dalla *relazione*: «l'essere-presso-l'altro è il modo d'essere presso se stesso. Viene richiamato alla mente un assioma teologico di base, che qui può venir utilizzato in una forma specifica; si tratta della frase di Cristo: "Soltanto chi perde se stesso, si ritroverà" (cf Mt. 10,39). Questa legge fondamentale dell'esistenza umana, riferita lì alla salvezza, caratterizza in effetti l'essenza dello spirito, che soltanto allontanandosi da se stesso, andando verso qualcosa di diverso da sé, torna a se stesso e realizza la sua specifica pienezza»⁷⁴. Questa comprensione *in praedicamento relationis* della persona non vale solo per l'uomo ma ancor più per Dio⁷⁵. Ne segue che se dal punto di vista teologico-trinitario la persona del Figlio di Dio è concepita secondo la relazione (*persona in divinis est relatio subsistens*), dal punto di vista economico-cristologico la persona del Verbo incarnato non può non essere compresa che in maniera relazionale (*perso-*

⁷⁴ J. RATZINGER, «Il concetto di persona nella cristologia», in J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 1974, 186.

⁷⁵ «La relazione che l'uomo ha con se stesso è preceduta ontologicamente dalla relazione che un altro intrattiene con lui. L'uomo non si potrebbe infatti rapportare a se stesso, se egli non esistesse già a partire dalla relazione che un altro ha con lui» (E. JÜNGEL, «Der Gott entsprechende Mensch», in E. JÜNGEL, *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch*, Chr. Kaiser, Tübingen 1986, 298); «L'uomo può determinarsi, solamente se fa l'esperienza di essere determinato da un altro. L'uomo impara a parlare, se gli viene rivolta la parola. L'uomo impara ad amare, se l'amore gli va incontro. L'uomo esce da se stesso, se qualcuno va a lui. [...] Solo colui che esce da se stesso trova se stesso. [...] L'uomo è uomo (*Mensch*) solamente nel modo di essere con altri (*als Mitmensch*)» (E. JÜNGEL, «Lob der Grenze», in ID., *Entsprechungen*, 374).

na divina Filii Dei incarnata est relatio subsistens).

In virtù di questa concezione relazionale della «persona/ipostasi» si può affermare, quindi, che il Verbo incarnato è persona/ipostasi nel modo di essere con altri e non senza gli altri (cf capo-membra). L'unione ipostatica, dunque, è *già* avvenuta in Gesù Cristo, ma in virtù dell'*essenziale* relazionalità della persona di Gesù Cristo con ciascuno di noi è *ancora* da avvenire nel suo corpo. È vero che in nessun altro il Verbo si è fatto carne ed ha abitato fra noi, ma della Gerusalemme celeste, si dice che è la dimora di Dio con gli uomini! Egli dimorerà tra di loro (cf Ap 21,3).

VII. LA MEDIAZIONE CHENOTICA DI GESÙ CRISTO

Le sollecitazioni provenienti dalla teologia asiatica in merito all'uso della nozione di «persona/ipostasi» in cristologia permettono di riconsiderare in maniera chenotica due aspetti dell'unione ipostatica. Se la cristologia occidentale precisa il concetto di *ipostasi*, sottolineando che Gesù è Gesù non senza Dio, la cristologia asiatica evidenzia primariamente che Gesù non è Gesù senza il «noi» dell'umanità. In Gesù, infatti – e questo è il suo mistero, il mistero della sua singolare figliolanza divina vissuta nella carne degli uomini – l'accesso a Dio, che è l'*Abbà*, si dà immediatamente come assunzione di cura per gli uomini, che sono suoi fratelli. Gesù non lo si capisce senza *gli altri* o, meglio, si entra nel mistero di Gesù solo guardando a Dio-Padre e ai suoi fratelli. In particolare la cristologia *dalit* e quella *Minjung* comprendono l'ipostasi di Gesù Cristo come *unione* con gli ultimi e i fuori-casta⁷⁶. «L'Umano (Gesù), nel suo identificarsi con il dolore-*pathos* dei *dalit*, rivela la pienezza del Divino [...] Insieme a Dio, anche Cristo ha spogliato se stesso in Gesù»⁷⁷. Come ricorda un altro teologo dell'Asia Peter Phan: «Chi è Gesù, alla fine? Forse la questione è mal posta. La questione non è chi è Gesù, ma dove può essere trovato. In altre parole, la questione non è sull'identità di Gesù ma sulla sua identificazione. Con chi si è identificato Gesù?»⁷⁸.

⁷⁶ *Minjung* è una parola coreana composta da *min*, che significa povera gente, e da *jung* che significa folla: potremmo tradurre «popolo crocifisso».

⁷⁷ S. CLARKE, «La teologia *dalit*. Una esposizione introduttiva e interpretativa», in M. AMALADOSS - R. GIBELLINI (edd.), *Teologia in Asia*, 69ss.

⁷⁸ P.C. PHAN, «Jesus the Christ with an Asian Face», in *Theological Studies*, (1996), 420.

Le sollecitazioni della teologia asiatica, in riferimento alla modalità con cui ogni uomo partecipa della natura divina, possono servire ad una riconsiderazione della funzione mediatrice dell'evento escatologico. Avevamo affermato che in Occidente la partecipazione alla natura divina avviene in maniera definitiva ed esclusiva attraverso Gesù Cristo (*per ipsum, cum ipso et in ipso*); in Oriente, invece, la nostra partecipazione alla divinità avviene in maniera *diretta* senza alcuna o con infinite mediazioni.

Una comprensione *chenotica* ed *interna* della mediazione cristologica, anziché *esterna*, potrebbe aiutare nel dialogo tra occidente ed oriente. Nella mediazione esterna il *crocifisso* si porrebbe come un *tertium quid* tra Dio e l'uomo, e tra gli uni e gli altri. In questo tipo di mediazione, una volta che la comunione tra Dio e l'umanità è stata realizzata e raggiunta, il mediatore ha esaurito la sua funzione strumentale, e viene rimosso. È come una scala che non è più utile quando la cima è stata raggiunta. Nel modello di mediazione interna, invece, il mediatore non è funzionale alla comunione tra Dio e l'umanità, ma è essenziale e non può essere rimosso. È come la luce che fa vedere la realtà, senza di cui nulla è visibile. Gesù Cristo agisce e si rivela come mediatore da *essere tolto*, piuttosto che toglie se stesso, si sottrae perché gli altri siano. Nella mediazione *interna* il *medium* tende *propriamente* a sottrarsi e a far spazio all'A/altro in virtù della sua identità. Quanto più la mediazione è interna ed essenziale, tanto più tende a scomparire. «Allora si aprirono loro gli occhi e lo riconobbero. Ma lui sparì dalla loro vista» (Lc 24,31). «Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo [...] Lo Spirito Santo dà a tutti la possibilità di venire in contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale» (GS 22). «L'unica mediazione di Cristo ha il fine dunque di realizzare l'alleanza definitiva tra Dio e gli uomini, cioè di assicurare nello stesso tempo la loro riconciliazione e la loro comunione immediata»⁷⁹. Evitando una comprensione astratta di questa comunione tra umanità e divinità, gli autori del Nuovo Testamento hanno introdotto la figura della *preesistenza* di Gesù Cristo, la quale assicura «che questo unico uomo Gesù è "Figlio" in maniera tale da poter includere tutti gli altri nella sua originaria e prototipa relazione di Figlio»⁸⁰.

⁷⁹ B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ. L'unique médiateur*, 105.

⁸⁰ W. THÜSING, «Approcci neotestamentari a una cristologia dialogico-trascendentale», in K. RAHNER - W. THÜSING, *Cristologia. Prospettiva sistematica ed esegetica*, Morcelliana, Brescia 1974, 305.

La mediazione di Gesù Cristo non è concorrenziale e nemmeno complementare alle altre mediazioni di fondatori di religione ma rende possibile che queste realizzino la comunione tra Dio e uomo. Gesù Cristo, infatti, è *mediazione della comunione immediata* tra Dio e uomo. «Bisogna dunque dire che la mediazione di Cristo si sottrae e allo stesso tempo non si sottrae. Si sottrae, poiché altrimenti non realizzerebbe la mediazione che è consiste in un movimento di passaggio: non si sottrae, poiché questo movimento è ormai eterno»⁸¹. La mediazione di Gesù Cristo non è né concorrenziale né complementare a patto che si rispettino due condizioni. Innanzitutto che l'*umanità* di Gesù Cristo sia compresa come *un* finito tra finiti, segnata dalla *differenza* attestata dalla lettera agli Ebrei che è «assenza di peccato» (cf *Eb* 4,15). Infatti Gesù Cristo è mediatore nella sua umanità non per ciò che trascende la sua umanità⁸². Il Nuovo Testamento predica la mediazione non tanto di Dio o del Logos quanto dell'*umanità* di Dio (cf *1Tim* 2,6)⁸³. «Per i cristiani, Gesù Cristo è l'incorporazione dell'umanità autentica, che emerge *nei* e *con* gli altri. L'identità di Gesù Cristo, in altre parole, diventa più delineata quanto più identifica se stesso con gli altri, quanto più riconosce le richieste degli altri su di lui»⁸⁴.

VIII. CONCLUSIONI

La rivisitazione del concetto di «persona/ipostasi» nel contesto della teologia asiatica è occasione di una riscoperta di categorie fondamentali della tradizione cristiana: identità, *kénosi*, figliolanza divina, personalità corporativa e mediazione. L'apporto delle religioni asiatiche, in particolare induismo e buddismo, è fondamentale per questa riscoperta; così come è fondamentale l'impegno per la liberazione degli oppressi e degli emarginati per un rinnovamento della cristologia.

A conclusione del nostro percorso dialogico tra occidente ed oriente possiamo riformulare il concetto di «persona/ipostasi» in prospettiva

⁸¹ B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ. L'unique médiateur*, 105.

⁸² Cfr. K. RAHNER, «Problemi della cristologia d'oggi»; ID., *Saggi di Cristologia e di Mariologia*, Roma, Paoline 1965, 2-91.

⁸³ Cf G. URÍBARRI, *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*, San Paolo, Madrid 2008.

⁸⁴ D.H. JENSEN, «The emptying Christ. A Christological Approach to Inter-faith Dialogue», *Studies in Interreligious Dialogue* 11 (2001) 10.

escatologico-corporativa. L'ipostasi di Gesù Cristo, infatti, includendo tutti coloro che sono *suoi*, è un evento non ancora concluso ma aperto ad accogliere *gli altri*. C'è una dimensione di «non ancora», costitutiva dell'essere di Gesù Cristo. «La storia di Gesù è incompleta fino alla fine della storia e attraverso lo Spirito, è continuamente da svilupparsi»⁸⁵. Tra il Gesù passato (*adventus*) e il Gesù futuro (*adventurus*) c'è una diastasi; la stessa frattura che possiamo vedere in parallelo tra il Gesù *pre-* e *post-pasquale*. Questa differenza vive di una mancanza della pienezza dei tempi, quindi di un'attesa (cf *differre* come differire), secondo la dialettica tra il *già* e il *non ancora*. «La salvezza di tutti è veramente presente e reale in Gesù; nello stesso tempo rimanda a un futuro ultimo per il suo pieno dispiegamento»⁸⁶. Nel differire dell'*eschaton* il Cristo si dà *già*, nel nostro tempo, nell'identificazione con chi vive nella sua carne «ciò che manca ai patimenti di Cristo» (Col 1,24): «Perché io ho avuto fame e *mi* avete dato da mangiare, ho avuto sete e *mi* avete dato da bere; ero forestiero e *mi* avete ospitato, nudo e *mi* avete vestito, malato e *mi* avete visitato, carcerato e siete venuti a trovarmi» (Mt 25,35-36).

Identificandoci con coloro, con cui Cristo si è identificato e si identifica, affrettiamo la venuta del Messia. Attraverso la prassi credente di accogliere e divenire l'altro, non sarà resa vana la croce di Cristo (cf 1Cor 1,17) e diventeremo *figli di Dio*. «I figli di Dio infatti sono il corpo dell'unico Figlio di Dio: lui il capo, noi le membra, ma unico il Figlio di Dio. Chi dunque ama i figli di Dio, ama il Figlio di Dio; chi poi ama il Figlio di Dio, ama il Padre; nessuno può amare il Padre, se non ama il Figlio e chi ama il Figlio, ama anche i figli di Dio. Quali figli di Dio? Le membra del Figlio di Dio. E amando, anch'egli diventa un membro e per mezzo dell'amore viene ad appartenere alla unità del Corpo di Cristo; e sarà un solo Cristo, il quale ama se stesso. Poiché le membra si amano a vicenda, conseguentemente il corpo ama se stesso. *Se un membro soffre, tutte quante le membra soffrono insieme. E se un membro è in onore, tutte le altre membra godono con lui.* E che cosa aggiunge? *Voi siete il corpo di Cristo e le sue membra* (1 Cor 12,

⁸⁵ G. D'COSTA, «Toward a trinitarian theology of Religions», in C. CORNILLE - V. NECKEBROUK, *A Universal Faith? Peoples, cultures, religions, and the Christ*, Peeters Press, Louvain 1992, 148

⁸⁶ G. COLZANI, «Assolutezza del cristianesimo? Sul pluralismo religioso, in risposta ad Angelo Amato», in M. ALIOTTA (ed.), *Cristianesimo, religione, religioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 182.

26-27)»⁸⁷.

Data?

PAOLO GAMBERINI

Indirizzo?

Summary?

⁸⁷ AGOSTINO, *Commento al Vangelo di San Giovanni e alla Prima Lettera di Giovanni*, Omelia 10, Capitolo 3, Città Nuova, Roma 1968, 1839.