

“Spogliò se stesso”. L’uso di *Fil* 2,6 in relazione alla libertà dell’uomo nella riflessione teologica contemporanea

Introduzione

In questo mio intervento intendo mettere in rilievo una certa ricezione ed utilizzo dell’inno cristologico che troviamo nella lettera ai Filippesi di san Paolo (*Fil* 2,6-11) nella teologia contemporanea. Il tema di per sé sarebbe vastissimo. Infatti, basterebbe dare uno sguardo ai più recenti manuali di cristologia per accorgersi dell’uso massiccio che viene fatto di questo testo nell’attuale panorama teologico. L’inno stesso si può dire che in quasi ogni sua parola pone elementi di dibattito e di approfondimento: Gesù Cristo in quanto possiede la forma di Dio (*morphé Theou*) ed in quanto assume quella del servo (*morphé Doulou*); la sua “uguaglianza” con Dio; il suo svuotamento: “spogliò se stesso”; il suo apparire in forma umana, l’essersi posto nella condizione di somiglianza con gli uomini; la sua obbedienza fino alla morte di croce; la sua esaltazione ed il “nome” che gli viene dato; l’adorazione universale e la confessione; la gloria di Dio Padre. Tutti temi, come si vede, che meriterebbero singoli tematizzazioni. Pertanto in questo studio ci si deve limitare sia in riferimento agli autori che utilizzano l’inno, alle parti dell’inno, che alla prospettiva di utilizzo.

Ritengo che le cose più interessanti le possiamo trovare quando la riflessione teologica tematizza il senso della kenosi di Cristo Gesù in riferimento alla immagine di Dio che viene qui comunicata, alla realtà umana in se stessa ed in relazione a Dio stesso: vale a dire, *l’uomo di fronte al Dio che si rivela nella kenosi di Gesù Cristo*. Più precisamente, le pagine più in-

* P. PAOLO MARTINELLI, OFM CAP - Pontificia Università “Antonianum”, Roma.

teressanti della teologia contemporanea mi appaiono quelle che meditano l'affermazione paolina circa lo spogliarsi di se stesso da parte di Gesù Cristo, poiché da ciò risulta una comunicazione della immagine di Dio che dialoga con taluni aspetti della riflessione della modernità. La quale – come afferma molta letteratura non solo teologica¹ – trova la sua cifra propriamente nel concetto di libertà e di autonomia, che mette in discussione alcune immagini del rapporto di obbedienza dell'uomo a Dio in Cristo, data attraverso la mediazione ecclesiale.

Potremmo enunciare così l'idea fondamentale che sottende a questo mio studio:

se la modernità ci consegna un concetto di libertà umana difficilmente compatibile con un certo modello di Dio come potenza assoluta, che si impone all'uomo, tale situazione culturale può diventare una risorsa là dove la teologia ma anche la pastorale, accettando il confronto con la modernità, coglie nella visione di Dio che emerge dalla kenosi e dalla umiltà di Dio in Cristo, quale rivelazione del fondamento della libertà stessa e la possibilità del suo compimento ed esaltazione².

Tale prospettiva viene affrontata da alcuni teologi presenti nelle diverse confessioni cristiane e viene alimentata da una certa corrente del cosiddetto "pensiero kenotico" che attraversa il novecento in modo significativo. Mi riferisco in particolare a Jürgen Moltmann, nell'ambito protestante, in particolare nel suo volume classico, *Il Dio Crocifisso*³; a S. Bulgakov, un teologo ortodosso, soprattutto nella sua opera *L'agnello di Dio*⁴ e nell'ambito cattolico a von Balthasar, che in modo crescente nella sua vastissima produzione teologica ha posto al centro della sua riflessione la *kenosi di Dio*. È soprattutto su quest'ultimo che intendo attirare l'attenzione, in quanto proprio in profondo dialogo con gli esponenti appena ricordati e numerosi altri, elabora a mio parere la visione più equilibrata a questo

¹ Cfr. F. BOTTURI (ed.), *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*, Vita e Pensiero, Milano 2003.

² Utile in questa direzione è il testo di A. TONIOLO, *La Theologia crucis nel contesto della modernità. Il rapporto tra croce e modernità nel pensiero di E. Jungel, H. U. von Balthasar e G. W.F. Hegel*. Prefazione di Luigi Sartori, Glossa – Pontificio Seminario Lombardo, Milano - Roma 1995.

³ Cfr. J. MOLTSMANN, *Il Dio crocifisso. La Croce di Cristo fondamento e critica della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1973.

⁴ Cfr. S. BULGAKOV, *L'agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato*, Città Nuova, Roma 1990.

proposito, evitando eccessi ed equivoci non estranei al pensiero kenotico contemporaneo.

Per fare questo, però mi sembra importante premettere due riflessioni di avvicinamento: dapprima una brevissima panoramica dell'uso in genere dell'Inno cristologico ai Filippesi nella teologia post conciliare e successivamente puntualizzare il tema antropologico della libertà come cifra del percorso moderno che costituisce una feconda interrogazione per la riflessione teologica.

1. *Appunto sull'uso di Fil 2 nella teologia postconciliare*

Per cogliere la posizione della teologia che si rifà al pensiero kenotico, mi rifaccio brevemente ad una interessante e minuziosa tesi dottorale difesa qualche anno fa alla Pontificia Università Gregoriana da Nunzio Capizzi⁵. Egli studia il nostro tema nei maggiori teologi nell'ambito della cristologia per quanto riguarda l'area italiana, francese e tedesca, nei primi decenni successivi al Concilio Vaticano II. Sorvolando rapidamente sui passaggi decisivi del testo si possono notare alcuni problemi interessanti. Innanzitutto si può rilevare il tema centrale del *rapporto tra esegesi e teologia* in relazione all'interpretazione di *Fil 2*. La teologia italiana (in particolare B. Forte, M. Bordoni, A. Amato, M. Serentha) a detta del Capizzi non sembra preoccuparsi troppo della indagine esegetica quando fa uso dell'inno nella teologia sistematica. La teologia francese, invece, avverte maggiormente il problema (cfr. ad es. Ch. Duquocq, J. Galot, J. Dupuis, J. Moingt), affronta maggiormente i temi esegetici ma sembra poi in concreto non saperne articolare i frutti nella sistematica: *intentio auctoris* e *intentio legentis* sembrano rimanere estranei. La teologia tedesca sembra quella che prende più seriamente i problemi esegetici in relazione alla elaborazione sistematica in sede cristologica (cfr. ad es. W. Kasper, J. Auer, H. Kessler). I temi toccati a questo proposito sono molti: il problema del genere letterario del testo, l'autore prepaolino dell'inno e le aggiunte paoli-

⁵ Cfr. N. CAPIZZI, *L'uso di Fil 2,6-11 nella cristologia contemporanea (1965-1993)*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997.

ne, il tema del soggetto della prima parte dell'inno (il Cristo preesistente che si incarna, il Cristo già incarnato, la necessità di non separare i due, etc), i problemi legati al termine *morphé* e all'hapax *arpagmos*, una implicita allusione ad Adamo, al senso del verbo *kenoo* e la *tapeinosis* nell'ubbidienza fino alla morte di Croce. Non mancano problemi relativi alla seconda parte dell'inno riguardo al senso dell'esaltazione, al nome e alla confessione del Signore Gesù.

Riguardo alle problematiche di sistematica teologica, le riflessioni si concentrano sui seguenti punti: la divinità e la umanità di Gesù Cristo, il possibile significato soteriologico – seppur implicito – del testo; infine, le problematiche relative alla universalità dell'adorazione e della salvezza e la relazione, per noi molto interessante, tra cristocentrismo e teocentrismo, ossia su come gli elementi cristologici dell'inno implicino una intelligenza teologica peculiare del volto di Dio rivelato da Gesù. Questo appare particolarmente evidente in riferimento al senso della *kenosi*, ossia dello spogliamento di colui che possiede la forma divina e che si umilia nell'obbedienza fino alla morte di croce.

La lunga indagine si conclude con una serie di spunti notevoli che richiedono ulteriore approfondimento⁶. Il primo di questi è il senso della *umanità di Gesù Cristo* nella sua concretezza storica in rapporto alla *kenosi*, il valore della soteriologia implicita (che è molto presente nella lettura che fanno i padri greci e latini di *Fil 2* e, nel panorama contemporaneo, in autori come von Balthasar) con particolare riferimento al valore universale della salvezza implicata nell'invocazione del nome del Signore. Infine, viene raccomandata la tematizzazione del nesso tra visione cristologica e visione teologica, cui si è già fatto cenno, come un elemento particolarmente promettente.

Il lavoro di analisi dell'uso delle varie cristologie postconciliari svolto da Capizzi è molto utile e sottolinea delle urgenze importanti soprattutto per il lavoro teologico e le sue implicazioni pastorali. Tuttavia, mi sembra che questa ricerca abbia un po' il limite di isolare l'indagine all'interno della riflessione teologica, dimenticando che essa è sempre contestualizzata nella vita della Chiesa e nella cultura del proprio tempo. Per questo mi

⁶ Cfr. *ibid.*, 439-468.

sembra importante integrare questa visione sottolineando sia il valore della umanità di Gesù implicato nel testo, e dunque il tema dell'umano nel discorso teologico e del valore del soggetto, sia la relazione tra kenosi di Cristo e rivelazione del nuovo volto di Dio.

A questo proposito è necessario che l'atto teologico in ascolto dell'analisi del testo, abbia il coraggio di compiere una più coraggiosa *ermeneutica della fede*⁷, ossia fare in modo che il perenne valore della verità rivelata nell'attestazione scritturistica mostri tutta la sua portata lasciando che le domande dell'uomo contemporaneo interrogino la rivelazione di Dio, così come emerge dall'inno cristologico ai filippesi. In questo senso per scoprire la portata teologica ed antropologica del testo paolino bisogna mettersi in ascolto del tema che sinteticamente la modernità ci consegna, quello della persona umana come libertà. Senza mostrare la pertinenza antropologica, esistenziale, della rivelazione di Dio nella kenosi del Figlio, il messaggio evangelico può destare forse una certa curiosità per un testo letterario del passato ma non persuadere il nostro contemporaneo, ed infine anche noi stessi, della verità cristologica per il cuore dell'uomo, desideroso di essere libero "davvero".

2. *La libertà cifra della modernità come interrogazione teologica e spirituale*

Parlando ora della libertà come cifra della modernità che interroga il lavoro teologico, come anche la pastorale, intendo semplicemente dire che in un certo senso tutto lo sviluppo del pensiero occidentale degli ultimi cinque secoli è segnato da una affermazione crescente della soggettività umana come libertà, indipendenza e autonomia. Tale per cui la stessa idea di Dio, di un Dio rivelato, che rivela una verità normativa per tutti non sembra più semplicemente compatibile con l'idea moderna di uomo.

⁷ Ci riferiamo all'uso che di questa espressione ne fa papa Benedetto XVI, in particolare negli interventi durante il Sinodo dei Vescovi sulla "Parola di Dio" (ottobre 2008), in riferimento a quanto affermato da DV 12.

1. Vorrei qui ricordare che tra i fattori determinanti questo sviluppo sta certamente il formarsi del pensiero critico ai vari livelli del sapere. Non è estraneo a questo processo un fattore già tipicamente medievale, quello della ricezione della filosofia aristotelica, che dà un contributo decisivo allo sviluppo delle scienze in quanto dotate di uno statuto epistemologico relativamente autonomo rispetto all'unità del sapere intorno alla fede e alla teologia⁸.

2. Spesso viene ricordata anche la crisi degli "universali" in filosofia e lo sviluppo del pensiero "volontarista" che per garantire la assoluta trascendenza di Dio sottolinea l'elemento di dissomiglianza della creatura rispetto al Creatore. In tal modo si istituisce un processo che permette, a partire dall'idea di *potentia Dei absoluta*, l'emergere di una figura arbitraria dell'autorità divina, della sua rivelazione e dei poteri ecclesiastici deputati a mediare normativamente la verità salvifica di Dio⁹.

3. Ma il fattore realmente scatenante, e sul quale si manifesta il maggiore consenso tra gli studiosi, è certamente *la fine della unità europea intorno alla fede cattolica*, con la nascita della riforma protestante e la risposta del Concilio di Trento¹⁰. Ci riferiamo a questo nodo fondamentale della storia europea non tanto in ragione dei contenuti dello scontro, ma perché il fatto stesso che la fede diventi foriera più di divisione che di unità, fa emergere la necessità di nuovi piani di universalità che si costituiscano autonomamente a prescindere dalla fede (*etsi Deus non daretur*).

⁸ Cfr. su questo per una ricostruzione storica nell'ambito della teologia M.D. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Milano 1985; per l'ambito in generale del sapere: M. MAMIANI, *Storia della scienza moderna*, Laterza, Bari 2002. Per una visione critica del processo cfr. M. BERSANELLI – M. GARGANTINI, *Solo lo stupore conosce. L'avventura della ricerca scientifica*. Prefazione di Duccio Macchetto, BUR, Milano 2003.

⁹ Cfr. M. SECKLER - M. KESSLER, *La critica della rivelazione*, in W. KERN - H.J. POTTMEYER - M. SECKLER (edd.), *Corso di teologia fondamentale. II: Trattato sulla rivelazione*, Brescia 1990, pp. 28-65. Cfr. anche il noto intervento di Benedetto XVI a Ratisbona il 12 settembre 2006: *Chi crede non è mai solo. Viaggio in Baviera. Tutte le parole del Papa*, LEV - Cantagalli, Città del Vaticano – Siena 2006, pp. 11-30. Per una rivisitazione critica di questo argomento cfr. O. TODISCO, *Lo stupore della ragione. Il pensare francescano e la filosofia moderna*, EMP, Padova 2003, pp. 15-76.

¹⁰ Cfr. P. HAZARD, *La crisi della coscienza europea*, Milano 1968; W. PANNENBERG, *Cristianesimo in un mondo secolarizzato*, Queriniana, Brescia 1990; cfr. ancora O. TODISCO, *Lo stupore della ragione*.

L'idea della libertà appare così legata in modo crescente alla necessità di emanciparsi da ogni autorità estrinseca al soggetto. Basti a questo proposito sfogliare la letteratura deista di tipo anglosassone prima¹¹ o i testi su questo tema nell'ambito dell'illuminismo poi¹² per comprendere come il pensiero critico abbia come problema fondamentale quello di affermare la libertà come autonomia e indipendenza dal potere, in particolare religioso.

Le guerre di religione che insanguinano l'Europa pongono la necessità di un concetto di ragione, in particolare, che sia in grado di "controllare" prima e di "superare" poi l'idea di religione e di rivelazione cristiana, facendo sorgere il senso di autonomia della libertà e della coscienza individuale come cifra essenziale dell'umano e come condizione per la sana convivenza tra gli uomini.

Punto sintetico appare la ricomprensione del cristianesimo effettuata da Kant nel suo celeberrimo *La religione nei limiti della sola ragione*¹³, in cui il progetto dell'autore della *critica della ragion pratica* si concretizza nel voler emancipare la libertà da ogni tutela esterna. I valori morali che l'uomo illuminista riconosce razionalmente in termini di "imperativo categorico" divengono così il vero riferimento della coscienza autonoma e libera. Occorre lasciarsi definitivamente dietro le spalle, una "fede statutaria ecclesiastica", intesa come "tutela per minori", per andare verso una fede razionale, compatibile con il coraggio dell'autopensiero (*Sapere aude!*; *Selbstdenken!*)¹⁴.

4. Certamente, la critica ai concetti religiosi subisce mutamenti notevoli con gli sviluppi interni alla modernità, in particolare nel 900. Le due nefaste guerre mondiali, i regimi totalitari e violenti che le hanno accompagnate e seguite, segnano irreversibilmente il declino di un'epoca non so-

¹¹ Cfr. ad es. JOHN TOLAND ed il suo *Christianity not misterious* (1696) o MATTHEW TINDAL con il suo *Christianity as old as the creation* (1730).

¹² Cfr. ad esempio le posizioni classiche di Baruch de Spinoza, Lessing e Kant a questo proposito.

¹³ Cfr. I. KANT, *La religione entro i limiti della semplice ragione*. Introduzione e apparati di Massimo Ronconi. Traduzione e note di Vincenzo Cicero. Testo tedesco a fronte, Sansoni, Milano 1996.

¹⁴ Cfr. I. KANT, *Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?*, in «Berlinische Monatsschrift» 4 (1784) pp. 481-494

lo politica. Dal punto di vista culturale bisogna ricordare che la tarda modernità ha indubbiamente i suoi *prolegomena* nel pensiero nichilista. Se tale orizzonte viene in genere individuato nel pensiero di Nietzsche e di Heidegger¹⁵, riguardo al nostro tema è soprattutto il primo a segnalare l'inizio di quella "decostruzione del soggetto", in cui piano piano viene delegittimata ogni istanza di verità fino a minarne la sua stessa desiderabilità.

Una visione assai paradigmatica, a questo proposito, è espressa dal pensiero esistenzialista radicale che in forza del carattere assoluto della libertà non tollera in alcun modo la stessa idea di Dio, insinuando infondo l'idea che ogni "altro" potrebbe essere una minaccia, se non addirittura un inferno per l'io individuale. Questa è, come noto, la posizione di Jean Paul Sartre¹⁶. Si pone così una alternativa radicale per l'idea della libertà: *o esiste l'uomo come libertà o esiste Dio*. Non possono coesistere due istanze assolute che hanno in se stesse la pretesa della totalità. La stessa idea di Dio appare escludere l'uomo come libertà: *o l'io, o Dio*. Come potrebbe essere pensato l'uomo finito se Dio come libertà assoluta occupa tutto lo spazio esistenziale disponibile?

Questa posizione in cui l'esistenza precede radicalmente l'essenza, e che la libertà dell'uomo deve determinare, si coniuga nel nostro tempo sempre più con il potere che il soggetto antropologico sperimenta mediante la *tecno scienza*, ossia la capacità manipolatoria del reale grazie a quello che Heidegger chiamava in modo incipiente la "cibernetica", la quale avrebbe creato nell'uomo un profondo sradicamento e spaesamento e dunque la perdita definitiva della propria soggettività, tanto da far affermare all'autore di *Essere e tempo* verso la fine della vita: *Ormai solo un Dio ci può salvare*.¹⁷

5. Per questo, grazie allo sviluppo della tecnica e alla sua diffusione sempre di più planetaria grazie soprattutto ai nuovi potenti mezzi di comunicazione di massa, al centro ora sorge una idea di libertà molto meno baricentrata sulla razionalità della coscienza autonoma e molto più sulla

¹⁵ Cfr. G. VATTIMO, *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1980.

¹⁶ Cfr. J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, Il Saggiatore, Milano 1980.

¹⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, Guanda, Parma 1976: pubblicato postumo su richiesta dell'autore stesso.

assenza di legami in cui si gioca la libera ricerca di ciò che corrisponde di volta in volta al proprio desiderio, peraltro sempre più frammentato e “sedotto”. Libero appare ora non più chi si emancipa dal potere ma chi può manipolare la realtà mediante la “ragione strumentale” (Horkheimer) per soddisfare i propri desideri¹⁸. Il ritiro della “ragione forte” fondativa, ha permesso così lo sviluppo del “pensiero debole”, strumentale e calcolante.

Qui vediamo indubbiamente sorgere nuovi paradossi nell’ambito della libertà. Infatti, l’affermazione ormai sempre più assoluta ed incondizionata della libertà come unico criterio di “autorealizzazione” della persona, se da una parte esalta il singolo e lo emancipa da ogni dio e da ogni legame, dall’altra parte è facile constatare uno smarrimento del soggetto così “decostruito”. Infatti, la persona appare esaltata nella sua singolarità ma nello stesso tempo in balia di se stessa dal punto di vista esistenziale. Da una parte l’uomo sembra rifiutare ogni dipendenza, dall’altra parte questa solitudine sembra rendere l’uomo più fragile affettivamente ed emotivamente e disposto a fenomeni di dipendenze occulte, in cui si è introdotti ad esperienze tutt’altro che liberanti. L’uomo centrato sulla soddisfazione dei desideri, che tuttavia rifiuta l’idea di una verità assoluta, appare esposto irrimediabilmente alla seduzione dell’attrattiva effimera.

È senz’altro positivo che l’uomo contemporaneo, perdendo le sue vesti ideologiche, abbia ritrovato lo spazio per tornare a sentire il proprio desiderio di felicità; tuttavia, la mancanza di capacità fondativa della propria ricerca lascia il soggetto come sospeso tra necessità di determinazione e indisponibilità del fondamento.

È proprio in questa drammatica “sospensione” della cultura contemporanea che si colloca a mio parere la scoperta di un inedito dialogo tra libertà umana e la nuova immagine di Dio, che emerge dalla kenosi di Gesù Cristo di cui ci parla la lettera ai filippesi. Infatti, il concetto moderno di libertà, affermandosi indipendente da ogni istanza assoluta, si è nello stesso tempo esposto ad una forma di indeterminatezza. In effetti, la libertà dell’uomo non può essere semplicemente “conservata”. Essa va “rischiata” nel tempo. Che cosa può soddisfare il cuore dell’uomo senza che questa soddisfazione lo privi della sua libertà?

¹⁸ Cfr. M. HORKHEIMER, *L'eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino 1967.

L'annuncio che proviene dall'inno ai Filippesi è che Dio si fa conoscere nella kenosi, dunque mediante una forma che può essere intesa dalla libertà senza che questa venga storicamente saturata dalla evidenza dell'Incondizionato e dunque eliminata. Dio, manifestandosi nella forma della kenosi appare affermare la persona umana come soggetto di libertà, che non può accedere al vero se non mediante l'atto della libera decisione.

3. *La proposta di Balthasar e le sue conseguenze teologico spirituali e pastorali*

Per comprendere la fecondità della nuova immagine di Dio emergente dalla kenosi del Figlio, è necessario, come suggerito dalla ricerca teologica contemporanea, approfondire la dimensione teologica – trinitaria in riferimento alla kenosi cristologica. A tale scopo è interessante accostare quei filoni di riflessione teologica che, richiamando “la santa Trinità dall'esilio” in cui era stata confinata anche dalla teologia moderna¹⁹, hanno messo a tema la kenosi di Dio²⁰, nella sua rilevanza trinitaria ed antropologica. Per un autore come von Balthasar la kenosi di Dio sta al centro del lavoro teologico e della proposta di spiritualità; non solo in riferimento alla rivelazione ma anche alla stessa riflessione sull'uomo e sulla creazione²¹. Tale operazione avviene nell'opera del teologo basilese passando attraverso affermazioni tanto suggestive quanto vertiginose, cercando, tuttavia, di evitare sia le derive della “teologia del processo” di stampo hegeliano, per la quale ultimamente non è possibile salvare la differenza tra l'umano ed

¹⁹ Cfr. G. COLOMBO, *Per una storia del trattato teologico di Dio*, in «La Scuola Cattolica» 96 (1968), pp. 203-227. Sicuramente un'opera che segna la centralità della trinitaria per tutta la teologia è l'opera di K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in «Mysterium Salutis», II: *Die Heilsgeschichte vor Christus*, Einsiedeln - Köln 1967, pp. 317-401.

²⁰ Cfr. in sintesi: H.U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni. Mysterium Paschale*, Brescia 1990; X. TILLIETTE, *L'exination du Christ: théologies de la kénose*, in «Le quatre fleuves» 4 (1975) pp. 48-57. Questo tema si intreccia, ovviamente, alla radice con quello della immutabilità e del dolore di Dio: cfr. R. FABER, *Der Selbsteinsatz Gottes. Grundlegung einer Theologie des Leidens und der Veränderlichkeit Gottes*, Würzburg 1995.

²¹ Per una presentazione sintetica delle tematiche balthasariane vedi A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*, Jaca Book, Milano 1991.

il divino, sia quelle presentazioni “deboli” della kenosi che non pervengono ad indicarne il fondamento personale e trascendente²².

Cristo Gesù “spogliò se stesso” (*Fil* 2,7), afferma perentoriamente l’incristologico contenuto nella lettera al Filippesi. Cosa dischiude per noi il mistero del Figlio che, non considerando un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio, assume la forma dello schiavo fino a morire nell’abbandono più totale? Cosa ci narra del mistero di Dio tale ineducibile abbassamento? E chi è l’uomo, chi sono io, di fronte a un tale evento di autosvuotamento? Pertanto la domanda diviene: quale immagine di Dio rivela questo esinamento di Gesù Cristo assumendo l’essere uomo? Balthasar afferma che non si dà altra strada, per accostarsi all’Unitrino, fuori di quella che “a partire dalla via della *kenosi di Dio* quale si manifesta nella teologia dell’alleanza – e di qui della croce – si traccia un sentiero verso il mistero dell’assoluto”²³. In tal senso l’atto dello spogliamento di sé per assumere la condizione umana inevitabilmente comporta per il nostro autore il mostrarsi della vita trinitaria, andando a riportare il concetto di kenosi con le relazioni trinitarie.

Come avviene questo? A mio parere qui accade una mossa tipica del nostro autore, quella di mettere a contatto la teologia paolina con quella giovannea. Ossia, ciò che Paolo mostra nella economia, Balthasar sente il bisogno di trasporlo nella teologia, nella trinitaria, passando attraverso il Vangelo di Giovanni e le sue lettere, in particolare soffermandosi su tutti quei passaggi nei quali si mette a tema la Persona di Cristo nel suo rapporto con il Padre. Ovviamente, Balthasar è ben consapevole del rischio di una “teologia del processo”, di una “teologia del dolore di Dio” che “muta” o persino del rischio del patripassianesimo in edizione moderna. Cercando di evitare questo rischio, tuttavia percorre la strada più difficile, quella di voler contemplare in Dio la condizione di possibilità della creazione del mondo, di libertà finite e peccabili, l’impegno di Dio fino alla croce e alla risurrezione.

²² Ci riferiamo alla presentazione “debole” della kenosi fatta da G. VATTIMO, *Credere di credere*, Milano 1996, riflessione critica in P. VALORI, *Pensiero debole e fede cristiana. A proposito del volume “Credere di credere” di G. Vattimo*, in «Rassegna di Teologia» 39 (1998) pp. 276-282.

²³ H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*. IV: *L’azione*, Jaca Book, Milano 1986 (da ora: TD4), p. 302.

1. Innanzitutto la parola kenosi viene interpretata dal nostro autore nel suo significato proprio, ossia la coincidenza tra il Logos di Dio e la persona di Gesù di Nazareth, nella sua concreta umanità e nella sua vicenda drammatica. Qui già c'è un tentativo di leggere *Fil* 2,7 il passaggio dalla *morphé Theu* alla *morphé Doulou* con *Gv* 1,14: *Ho Logos sarx egeneto*. Ma a partire da questa base il nostro autore riferisce questo termine alla vita trinitaria nel suo intimo. Ecco un brano che documenta questo processo: la kenosi appare come "l'identificazione del Logos divino con l'umanità di Gesù di Nazareth, ed esattamente all'interno della *kenosis* anteriore della Parola di Dio nel suo patto con Israele, e prima ancora con l'umanità in genere e ancor prima, con la creazione delle libertà create. *Questa kenosis rimane, in tutte le sue graduatorie via via più alte e intense, il mistero più proprio di Dio mediante cui egli rivela e dona la sua essenza al mondo*"²⁴. Ossia, centrata sulla teologia dell'alleanza, la kenosi di Dio, culminante nella croce, può essere intesa come *spogliamento del Figlio in favore della libertà dell'uomo*, dalla creazione della libertà finita fino alla croce.

Pertanto, secondo questa prospettiva, nella kenosi propria, quella che si manifesta nell'*Historia Salutis*, abbiamo la più radicale affermazione della libertà dell'uomo. Egli è morto per me (*Gal* 2,20), per noi e per tutti (*Ef* 5,2; *Tito* 2,14; *I Gv* 3,16), e lo ha fatto quando eravamo ancora peccatori (*Rm* 5,6); dunque in modo incondizionato ed assoluto. Per questo, è possibile leggere la kenosi del Figlio come insuperabile ed incontrovertibile affermazione della positività dell'uomo, creato da Dio come libertà. La sua dedizione mortale, di conseguenza, ci definisce più di ogni altra nostra soggettiva condizione.

Anche Bulgakov spiega molto bene questo legame tra kenosi di Dio e umana libertà e liberazione. Il teologo ortodosso afferma nella sua *Sofiologia della morte*, che "Una liberazione dalla morte compiuta attraverso un atto onnipotente di Dio, come un *deus ex machina*, sarebbe stata un'umiliazione per l'umanità, una diminuzione della sua libertà, una sua riduzione allo stato di un oggetto che accetta passivamente la salvezza, in una parola sarebbe stata un abbassamento della stessa condizione umana. [...]

²⁴ TD4, p. 310. *Il corsivo è nostro.*

Solo tale diminuzione di sé nella kenosi della divinità rende possibile la salvaguardia della libertà umana nell'opera di redenzione di Cristo"²⁵. Ed ancora: "Il superamento della morte può avvenire solo attraverso il ristabilimento della libertà, con duello tra l'asservimento alla morte e la libertà da lei [...] Questa libertà si realizzò con l'assunzione della morte, assunzione che fu però un opera di libertà"²⁶.

Ci troviamo ora di fronte un duplice passaggio: l'evento della kenosi viene riferito dalla "economia" alla "teologia" e dalla seconda persona della Trinità alla prima, ossia a Dio Padre. Quando il nostro autore fa questo uso è ben consapevole di non poter riferirsi alla kenosi in senso proprio (che rimane per così dire l'*analogatum princeps*).

2. In tal modo Balthasar può arrivare a definire il Padre nel suo eterno atto di generazione del Figlio la *Urkenose* che abbraccia tutte le altre, fondandole in se stessa. Nel senso che l'eterna generazione del Figlio viene contemplata come trasmissione della vita divina all'altro, all'eterno Figlio. Qui l'idea della kenosi, originariamente riferito allo "spogliare se stesso" per assumere la condizione del servo, viene riferita alla eterna generazione, ossia come un radicale e altruistico lasciare sé per affermare e per far essere l'altro: dunque *il Padre è Padre perché dà la vita divina al Figlio*. In questo senso egli definisce "l'autoespressione del Padre nella generazione del Figlio come *la prima "kenosi" intradivina che abbraccia da ogni lato le altre*, dal momento che il Padre ivi si disappropria radicalmente della sua divinità e la transappropria al Figlio: *egli non la divide [teilen mit] con il Figlio, ma la comunica [mit-teilen] al Figlio* dandogli tutto il suo: "tutto ciò che è tuo è mio" (*Gv 17, 10*)"²⁷. Tale formula, che avviene trasponendo

²⁵ S. BULGAKOV, *Sofiologia della morte*, 1, in P. CODA, *L'Altro di Dio, rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998, p. 166s.

²⁶ *Sofiologia della morte*, 2, in *ibid.*, p. 218; Altre osservazioni in questa direzione in Y. SPITERIS, *Salvezza e peccato nella tradizione orientale*, EDB, Bologna 1999, pp. 243-253.

²⁷ TD4, p. 301. Abbiamo cambiato leggermente la traduzione italiana basandoci sull'originale tedesco. Questo brano può forse essere meglio inquadrato se si tiene conto anche di cosa maggiormente Balthasar stima di Bulgakov come si afferma in TD4, p. 291s: "Bulgakov nella sua teoria della redenzione tenta di comprendere la kenosi della croce come l'ultima delle auto donazioni di Dio, che iniziano con l'*autodisappropriazione intratrinitaria di Dio il Padre a favore del Figlio* e si continuano nella Kenosi della creazione. Il fatto che Cristo porterà il peccato del mon-

la kenosi dalla economia all'immanenza e dal Figlio al Padre, non cade sotto l'accusa di eterodossia solo a condizione che essa venga utilizzata in modo analogico ed attraverso una ferma teologia negativa²⁸.

In tal senso questa *Urkenose*, che definisce originariamente il volto dell'eterno Padre, viene descritta come un evento eterno: innanzitutto nel suo essere *da sempre*²⁹, con il che si esclude un mutamento di carattere mondano in Dio; inoltre nel suo carattere *totale*³⁰, senza riserva né residuo; ed infine -paradossalmente- come *movimento*³¹ di eterna donazione: "Il Padre che non può essere appunto pensato (arianamente) come esistente "prima" di questa autodonazione, è questo *movimento di donazione*, senza trattenersi come per calcolo qualcosa"³². Infatti, "Mentre il Padre si

do è il presupposto fondamentale per la possibilità di una creazione e della sua giustificazione [...]. Il modo di questa portatura rimane un mistero, ma essa si adempie perché il nuovo Adamo porta ontologicamente la totalità della natura umana –Bulgakow porta avanti in questo i padri greci – e perché l'umanità di Cristo mediante l'unione ipostatica kenoticamente congiunta con la sua umanità universale è in grado di appropriarsi in modo "iperempirico" di tutti i peccati del mondo [...] In questo concetto di una "equivalenza intensiva", Bulgakow esprime l'identità e la differenza tra il dolore di Cristo e quello spettante ai peccatori. L'accentuazione forte che la croce è un evento di tutta la Trinità, ci occuperà nelle annotazioni finali". Sul tema della paternità di Dio vedi il mio *Amore misericordioso e paternità di Dio*, in «Communio» 164 (1999) pp. 22-36.

²⁸ Per una presentazione ulteriore di questo concetto assai ardito e per la discussione circa l'accusa di Rahner a Balthasar di neocalcedonismo vedi in dettaglio M. SERRETTI, *Il mistero della eterna generazione del figlio. Attraverso l'opera di Hans Urs von Balthasar*, Lateran University Press, Roma 1998, pp. 84-91; pp. 187-213. Cfr. anche la critica di W. KASPER, *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, p. 231n.

²⁹ TD4, p. 304: "Il dramma trinitario ha una durata eterna: mai il Padre è stato senza il Figlio, mai il Padre e il Figlio sono stati senza lo Spirito".

³⁰ Queste prime due caratteristiche sembrano importanti al fine di scongiurare la necessità di un processo in Dio per arrivare ad una piena autocoscienza divina mediante il processo del mondo; questo ci sembra affermato molto bene da Balthasar in Id., *Teodrammatica. II: Le persone del dramma. L'uomo in Dio*, Jaca Book, Milano 1982 (=TD2), p. 242: "sarà sempre una speculazione chimerica quella di voler intravedere in Dio un "fondo primordiale" o un "fondo senza fondo", che sia anteriore alla sua autoconoscenza ed autoaffermazione o che poi venga superato da lui in una specie di "processo". "Dio è luce e in lui non vi sono tenebre" (1 Gv 1,5). Cercare un altro fondamento per il fondamento che fonda ogni cosa è operazione oziosa e contraddittoria".

³¹ In questo caso movimento non indica mutazione in Dio (escluso dalle prime due caratteristiche) ma evento permanente, e quindi non staticità della libertà amante di Dio; TD2, p. 245: "Dio stesso è sempre più grande di se stesso in base alla sua libertà trinitaria".

³² TD4, p. 301. *Il corsivo è nostro*. Cfr. le parole di Bulgakov a proposito della generazione, in *L'agnello di Dio*, p. 154: "Il Padre trova se stesso, come propria natura, non in sé e per sé, ma

esprime e dona così senza trattenersi nulla, egli non si perde, né perisce dentro il dono, come allo stesso modo egli non si tiene qualcosa di sé per se stesso giacché *egli è l'essenza intera di Dio in questa sua autodonazione*³³.

3. L'ipostasi del Figlio è a sua volta costituito da questo dono in quanto accolto e perfettamente restituito. Il Figlio in quanto eternamente generato, "ripete" per così dire eternamente il gesto del Padre che dà se stesso al Figlio. Qui ci imbattiamo anche nella figura originaria della eucaristia secondo il teologo di Basilea, ossia come atto di gratitudine eterna, come atto di eterna disponibilità al Padre e ai suoi disegni. Va da sé che un tale atto a sua volta è kenotico in quanto perfetta "restituzione" e affermazione dell'altro originario. Il Figlio "fa quello che vede fare dal Padre" e se il Padre è questo darsi fino all'assenza di sé, così il Figlio è tale nei confronti del Padre.

La stessa ipostasi del Figlio può essere contemplata come eterna risposta eucaristica al Padre: "anche *il Figlio* può essere l'assolutezza della divinità e possederla non altrimenti che *nel modus dell'accoglimento* di questa unità dall'onnipotenza e impotenza insieme da parte del Padre, il quale accoglimento include a un tempo il suo essere dato (assoluta presupposizione di ogni altro dono al mondo) e di *rendimento filiale di grazie (eucharistia)* per l'equiessenziale essere divino"³⁴. Il Figlio si presenta in tal

uscendo da sé, generando il Figlio, come Padre. La paternità è, infatti, la forma di amore in cui l'amante vuole essere se stesso non in sé, ma fuori di sé, per dare il *proprio io* a quell'*altro io* che pure egli identifica con sé e per manifestare il proprio io nella *generazione* spirituale, nel Figlio che è la viva immagine del Padre. Nella vita di Lui e non in sé, vive il Padre generando, cioè uscendo da sé, aprendosi... Questa forza generatrice è estasi nell'uscita da sé, come un *autoannichilamento*... Generare è per il Padre autoimmolazione, dono di sé al suo Altro".

³³ TD4, p. 303: notiamo nel testo originale che l'essenza di Dio è definita come "Selbsthingabe". Anche G. GRESHAKE nel suo studio sul mistero trinitario afferma che "Il Padre è nella ritmica dell'amore il dono originario (*Ur-Gabe*)" che "non può essere "isolato" – neppure nel pensiero – dalle altre due Persone" in quanto è "*il sempre-via-da-sé verso gli altri* [Figlio e Spirito]" a tal punto da essere il "non-in-sé ma nell'altro"; G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg - Basel - Wien 1997, p. 207.

³⁴ TD4, p. 303. *Il corsivo è nostro*. Bulgakov vede la posizione del figlio come eterna kenosi come afferma in *Lagnello di Dio*, p. 155: "Il Figlio, in quanto Figlio, possiede se stesso non come sé, ma come appartenente al Padre, nell'immagine del Padre. Lo stato di Figlio nello Spirito consiste anche in questo, che il Figlio si cancella nel nome del Padre. Lo stato del Figlio è già un'e-

modo come *l'eterno accogliersi dal Padre*, la sua perfetta *espressione*, sua eterna Parola ed Immagine, in una estrema gratitudine che eternamente fa eco al dono originario del Padre, rimettendosi, quindi, completamente nelle sue mani con la stessa radicale totalità³⁵.

4. La vita divina risulta in questa visione posseduta dal Padre totalmente nel *modus* del dono e dal Figlio nel *modus* dell'accoglienza. Tale reciprocità è perfetta a tal punto che le due vicendevoli donazioni "cospirano" il comune Spirito. Lo Spirito qui appare come l'intimo accordo e la intima unità delle donazioni reciproche ("Lo Spirito infatti scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio": *1Cor 2,10*) ma è anche contemporaneamente la sorpresa che scaturisce dall'intimo di ogni reciprocità. Lo Spirito è pertanto la personale unità di Dio e differenza tra le Ipostasi.

Pertanto si comprende perché per Balthasar il volto di Dio che emerge dalla Kenosi è che Dio prima di essere *potenza assoluta è amore assoluto*, perché Dio esiste solo nella affermazione incondizionata dall'altro. L'alterità originaria in Dio fonda la bontà di ogni altra alterità creata, in quanto sarà immagine e partecipazione di quella divina. Pertanto, per il nostro autore, la differenza che la Kenosi in senso proprio attraversa, dalla forma di Dio alla forma del servo, appare fondata dalla differenza e dalla unità propria della vita divina. La differenza delle persone fonda la differenza delle nature e la possibilità del loro misterioso attraversamento da parte di Dio nella kenosi economica da parte del Figlio.

In tal modo von Balthasar interpreta il mistero della kenosi in Dio come fondamento non solo della differenza positiva dall'essere creatura differente da Dio, ma anche della stessa libertà dell'uomo come auto movimento. In un certo senso la stessa creazione di libertà finite ma reali costituisce a sua volta già un grado della kenosi di Dio nei confronti della creatura: uno svuotarsi per fare spazio all'altro e alla sua possibilità di auto movimento – *autoexousion*. Così la stessa idea di alleanza tra la libertà di Dio

terna *kenosi*". Anche *ibid.*, p. 167, "L'essere Figlio è già di per se stesso una certa eterna *kenosi*, abnegazione di sé, nell'amore del Padre, l'ipostatica sacrificialità dell'Agnello". Notiamo come per Balthasar spicchi maggiormente che in Bulgakov l'aspetto eucaristico del Figlio.

³⁵ TD4, p. 303. Qui il pensiero balthasariano accarezza esplicitamente l'esemplarismo bonaventuriano: cfr. A. GERKEN, *Theologie des Wortes*, Düsseldorf 1963.

e dell'uomo implicherebbe l'idea di una kenosi di Dio, dall'alleanza sul Sinai fino all'eucaristico dono di sé della nuova alleanza. Qui Balthasar sembra avvicinarsi ad una idea ebraica dello *Zimzum* riferito all'atto creativo di Dio che si ritrae per fare spazio alla sua creazione.

5. Ma l'aspetto più paradossale sta nel fatto che la visione kenotica della vita divina proprio perché fondativa di creazione libera di libertà finite, diviene anche la possibilità della loro effettiva autochiusura. L'ateismo – nel senso dell'antieucaristico misconoscimento dell'essere donati da un altro e per un altro – sarebbe qui la drammatica equivocazione della differenza come assenza invece che come effettivo lasciar essere proprio dell'amore: “mi ha amato e ha dato se stesso per me” (*Gal* 2,20). Un rischio che Dio non fa a meno di assumersi nella creazione di libertà; la quale per questo non può che essere effettivamente in Cristo.

6. La verità dell'io è l'altro, sembrerebbe affermare la teologia balthasariana sia in sede trinitaria, cristologica che antropologica. La kenosi è resa possibile dalla perfetta estasi delle persone divine l'una nell'altra e per l'altra. Allo stesso modo l'uomo è più se stesso quanto più è in Cristo e quanto più Cristo è in lui che neanche quando sta presso di sé; come – detto questa volta con san Giovanni – il Figlio è se stesso in quanto è trasparenza del Padre: “Chi vede me vede il Padre” (*Gv* 14,9); “il Padre è in me ed io sono nel Padre” (*Gv* 10,38).

Riflessione conclusiva

Siamo partiti dalle considerazioni della teologia contemporanea riguardo all'inno cristologico ai filippesi per approdare alla problematica della modernità riguardo al tema dell'uomo come libertà. Abbiamo provato ad accostare il tema della kenosi per vedere come da esso possa scaturire una risposta all'uomo contemporaneo nella sua esigenza di essere libero ma anche di poter trovare un fondamento e un compimento a tale libertà, che altrimenti approda alle amare derive della alienazione o del narcisismo autodistruttivo. Su questa strada abbiamo incontrato alcuni compagni di viaggio, in particolare la comprensione teologica della keno-

si sviluppata da Balthasar fino ad evidenziarne le implicazioni antropologiche.

In sintesi ciò che Balthasar intende fare è mostrare che la kenosi di Gesù Cristo, che preesiste ed è Dio, mostra che Dio stesso è tale sono nell'amore che trans appropria sé all'altro in un atto che è dunque di svuotamento e radicale affermazione dell'altro. In questo senso, nella kenosi Gesù Cristo non smette di essere Dio; piuttosto è proprio il suo avere la condizione divina a rendere possibile questo abbassamento che assume la condizione del servo. In questo abbassamento e svuotamento Balthasar vede la più radicale affermazione dell'altro, resa possibile dal fatto stesso che la vita divina, come vita trinitaria, è questa eterna affermazione positiva dell'altro. Dunque l'altro in Dio, come eterna generazione, diviene la condizione dell'alterità positiva dell'uomo nei confronti di Dio. Per questo *una visione kenotica di Dio non solo salva la concezione dell'uomo come libertà ma propriamente la fonda.*

La visione della kenosi non rivela una visione debole di Dio, ma rivela Dio come amore che vive solo in quanto amore assoluto, ossia come affermazione gratuita ed amorevole dell'altro. In questo senso, per quanto implicito il riferimento soteriologico, l'obbedienza di Cristo fino alla morte e alla morte di croce dispiega questa forma kenotica nella concreta condizione umana di Cristo che aderisce alla volontà del Padre.

In tal modo in questa adesione l'umano di Cristo viene esaltato ed il riconoscimento del nome di Cristo come Signore costituisce l'atto che libera anche la libertà dell'uomo stesso, senza che questa umana libertà venga abolita, ma piuttosto inverata. Il fatto che Dio si rivolga all'uomo nell'umanità kenotica del Figlio rispetta totalmente la sua libertà, la provoca all'adesione e nell'adesione a lui la stessa libertà si compie come libertà filiale.

Infine la stessa esaltazione viene attribuita alla umanità di Cristo, alla quale Balthasar collega l'umano come tale. Pertanto nella esaltazione di Gesù è tutta la realtà umana che viene esaltata e destinata a partecipare alla vita trinitaria.

Tutto questo può rappresentare una proposta significativa per l'uomo contemporaneo, geloso della propria libertà, che proprio per la paura di

perderla la conserva, rimanendo così strutturalmente incompiuto. Dall'altra parte, sentendo ogni affermazione di verità assoluta come avversa alla propria soggettività si espone a forme di relativismo che in realtà lo espongono a nuove dipendenze inautentiche. Di fronte a Gesù Cristo che vive oggi nella comunità dei credenti, l'uomo contemporaneo vede una offerta di relazione con Dio fatta a misura della propria libertà, conducendolo fuori dalla palude di un relativismo e nichilismo che in realtà appaiono incapaci di salvare l'uomo dalla perdita di se stesso.

Il cuore dell'esperienza spirituale sta nell'incontro tra la libertà di Dio e la libertà dell'uomo nell'umanità di Gesù; il cuore dell'esperienza pastorale sta nell'assumere la forma della kenosi che non si impone mai alla libertà dell'altro ma che gli testimonia che l'uomo è libero nell'obbedienza al Dio che "mi ha amato e ha dato se stesso per me" (*Gal 2,20*).

