*Emanuela Palmieri*

**Incarnazione e Kenosi**

(in *Matthaeus*, Anno I, n.1/12, pp.160-169)

In queste pagine proveremo ad interrogarci su come possa essere possibile rendere ragione della credibilità dell'Incarnazione mostrando come essa costituisca l'unica possibilità di relazione reale fra Dio e uomo: per poter parlare dell'esistenza di una relazione reale fra Dio e uomo, infatti, non è sufficiente pensare che questa relazione sia basata su un patto esteriore perché, in questo modo, resterebbe un'incommensurabilità fra i due partner dell'alleanza tale da rendere impossibile una relazione reale e reciproca.

 La relazione, per essere reale, deve necessariamente basarsi su una compenetrazione reciproca fra Dio e uomo il cui culmine la teologia cristiana ha riconosciuto nell'evento dell'Incarnazione, il quale, per potersi verificare, deve avere come presupposto una capacità intrinseca ad ognuno dei due partner all'unione con l'altro.

 Questa capacità intrinseca ad un'unione che sia compenetrazione reciproca può, a nostro parere, essere ben compresa, anche nell'ambito del dialogo con le altre religioni, attraverso l'uso della categoria di Kenosi, intesa come abbassamento e svuotamento di sé a favore dell'altro: questo concetto, infatti, come vedremo in questo capitolo, per prima cosa, riesce a rendere ragione non solo della possibilità, per l'uomo, di essere *capax Dei*, ma anche della possibilità che Dio stesso sia *capax hominis*. In secondo luogo, poi, questo concetto di Kenosi possiamo anche ritrovarlo, pur se espresso in forme differenti, presente in in altre tradizioni religiose.

 In questo artcolo cercheremo quindi di mostrare come l'applicazione del concetto di Kenosi al problema della credibilità dell'Incarnazione possa risultare estremamente feconda nell'ambito del dialogo interreligioso paragonando questo concetto a due dottrine in cui, a nostro parere, si possono trovare delle similitudini con la Kenosi: la dottrina del *Sunyata* presente nella religione buddhista e la dottrina dello *Tzimtzum* sviluppatasi in seno alla mistica ebraica.

*1. Il Sunyata come Kenosi dell'uomo*

Il concetto di *Sunyata*, cioè di vuoto o vacuità, pur essendo stato sottolineato con più forza all'interno della corrente del buddhismo mahayana, e in particolare dal maestro Nagarjuna, è un concetto che ritroviamo presente in tutte le correnti del buddhismo[[1]](#footnote-1) in quanto esso sta alla base della visione del mondo tipica di questa religione e delle tecniche di meditazione che da essa derivano.

 L'intuizione centrale intorno alla quale ruota la dottrina della vacuità è che non esiste nessun essere che possieda in sé la propria essenza indipendentemente da ciò che lo circonda: questo significa, da un lato, che ogni cosa, anche lo stesso sé umano, è relativa, e, dall'altro lato, significa anche che ogni cosa è relazionale in quanto non esiste in maniera autonoma ma sempre in dipendenza da qualcos'altro.

 Secondo Nagarjuna, la liberazione si raggiunge nel momento in cui ci si rende conto che tutto, anche lo stesso *Nirvana*, è vuoto, che non esiste nessuna cosa che sia assoluta, che abbia, cioè un'esistenza propria e autonoma: «La "verità suprema" sta in questo: tutto ciò che esiste, esiste solo in rapporto a qualcos'altro e non vi è alcuna "realtà in sé", di valore positivo e non relativo»[[2]](#footnote-2).

 Secondo la dottrina del *Sunyata*, sono tre i motivi principali per cui tutte le cose devono essere considerate ontologicamente vuote[[3]](#footnote-3): per prima cosa il fatto che esse cambiano continuamente, cioè sono impermalenti, poi il fatto che esse non possiedono un'essenza univoca ma sono costituite dall'aggregazione di diverse componenti, e infine il fatto che la loro esistenza dipende dall'interrelazione di varie cause e fattori ad esse esterni.

 Tutto questo discorso vale anche per lo stesso "io" umano[[4]](#footnote-4), il quale, secondo il Mahayana, non può avere un'esistenza indipendente: la stessa nozione di "io", infatti, sarebbe inconcepibile se non fosse presente l'idea dell'altro, del "tu", e questo già mostra l'intrinseca relatività e insieme relazionalità dell'io. L'io, inoltre, non può neanche essere considerato come un'essenza univoca in quanto esso è costituito da almeno due componenti, quella materiale e quella spirituale. Infine è evidente, già per il fatto stesso che si cresce, si invecchia e si muore, che l'io cambia di continuo per cui non possiede un'essenza permanente che sia sempre uguale a se stessa.

 Riguardo a questa applicazione del concetto di *Sunyata* all'io umano, un luogo del canone buddhista in cui esso è ben riassunto e chiaramente spiegato è il famoso dialogo fra Nagasena e il re Milinda: «Tu mi dici che i tuoi fratelli nell'Ordine sono soliti rivolgersi a te come a Nagasena. Ora cos'è questo Nagasena? Intendi dire che i capelli sono Nagasena? "Non dico ciò gran re". O i peli del corpo forse? "Certamente no". O sono le unghie, i denti, la pelle, la carne, i nervi, le ossa, il midollo, i reni ecc. Nagasena? – Ad ognuna di queste cose egli rispose negativamente – È dunque la forma esteriore Nagasena, o le sensazioni, o le idee, o gli elementi costitutivi del carattere o la coscienza Nagasena? – E ad ognuna di queste egli pure rispose negativamente – E allora sono tutti questi *khanda* insieme che sono Nagasena? "No gran re". Ma c'è alcuno all'infuori dei cinque *khanda* che sia Nagasena? – E ancora egli rispose negativamente»[[5]](#footnote-5).

 Questa consapevolezza della vacuità di ogni cosa, e dunque anche dello stesso "io" dell'uomo, ha come conseguenza, secondo il buddhismo mahayana, una totale apertura all'altro, a quella benevolenza e compassione che sono tipiche della figura del *bodhisattva*, il quale «col preciso scopo di soccorrere il maggior numero di esseri, rinuncia eroicamente "per più secoli ancora che non siano i granelli di sabbia di un milione di fiumi grandi come il Gange" al suo diritto di entrare nel *nirvana*»[[6]](#footnote-6).

 Le virtù tipiche del *bodhisattva* sono dunque la benevolenza, cioè un forte senso di tolleranza e di sopportazione nei confronti dell'altro[[7]](#footnote-7), e soprattutto la compassione, cioè la capacità di compenetrarsi nel dolore altrui unita alla volontà di sollevare chi soffre: «Colui che a se medesimo ha fatto danno per amore degli altri consegue ogni benessere. Coloro che nel mondo sono infelici, tutti lo sono perché desiderano solo la loro propria felicità; coloro che nel mondo sono felici, lo sono per il desiderio che ebbero dell'altrui felicità»[[8]](#footnote-8).

 Questa capacità di svuotare sé stessi a favore degli altri, che possiede il *bodhisattva*, affonda le sue radici nella consapevolezza che egli ha dell'inconsistenza ontologica del proprio sé indipendentemente dalla relazione con gli altri: secondo la dottrina del *Sunyata*, infatti, «l'"io" non esiste e non esiste, di conseguenza, possibilità di amarlo; il "prossimo" e l'"io" sono una stessa cosa; ognuno di noi può riporre nel "prossimo" quell'"io" che reputa suo. Da questo atteggiamento di pensiero derivano le due tesi dell'identità del proprio "io" con l'"io" altrui e dello scambio dell'"io" altrui con il propriuo "io"»[[9]](#footnote-9) che sono state elaborate da Śāntideva[[10]](#footnote-10) a partire dal concetto di *Sunyata* sviluppato da Nagarjunae che ci mostrano come tale concetto di *Sunyata* non sia stato elaborato semplicemente come supporto per quel tipo di meditazione finalizzata a liberare il singolo individuo dal dolore, cioè con uno scopo esclusivamente pratico senza alcuna implicazione di carattere ontologico. Il concetto di *Sunyata*, invece, punta a mettere in luce, in prima istanza, proprio la vera essenza di ogni cosa, uomo compreso, che, non possedendo autonomamente in proprio essere, può realizzare se stesso solo svuotandosi dell'illusione egoistica di poter possedere in maniera autonoma il proprio essere e aprendosi alla relazione con l'altro non come una relazione esteriore ma come una vera e propria compenetrazione reciproca.

*2. Lo Tzimtzum come Kenosi di Dio*

Intorno al 1500, si è sviluppata, in seno all'Ebraismo, una concezione di Dio e della Creazione che è in grado di offrire spunti molto fecondi di ulteriori sviluppi alla teologia cristiana: è la dottrina dello *Tzimtzum* di Yiṣḥaq Luria.

 Questa dottrina, sviluppata nel 1500, affonda le sue radici in intuizioni molto più antiche sviluppatesi nel momento in cui il pensiero cabalistico ebraico cominciò a riflettere sul senso della cosiddetta "creazione dal nulla": se, infatti, si presuppone l'idea della perfezione della natura di Dio, come si può ammettere l'esistenza di altri esseri al di fuori di Dio stesso? Non bisognerebbe piuttosto pensare, più coerentemente, che tutto ciò che esiste non è creato dal nulla al di fuori di Dio ma è piuttosto un'emanazione di Dio che, in ultima istanza, coincide con l'essenza stessa do Dio, come afferma il panteismo? Di fronte a questa aporia, i cabalisti del Medioevo cominciarono a ripensare il concetto di "nulla" concependolo come qualcosa di interno a Dio stesso[[11]](#footnote-11).

 Del resto già nel *Sefer Jetzirah*, uno scritto cabalistico molto antico, cominciava a profilarsi quell'idea di un'identificazione dell'essenza più profonda di Dio con il nulla[[12]](#footnote-12) che poi verrà sviluppata dai cabalisti del XIII secolo per i quali «essere e nulla appaiono come due differenti prospettive interne al divino stesso. Il nulla, dunque, non è il nulla indipendente da Dio bensì il *suo* nulla. La trasformazione del nulla nell'essere è processo che accade all'interno stesso di Dio […] ed entrambi, essere e nulla, non sono che aspetti del "superessere" uno e indiviso»[[13]](#footnote-13).

 A partire dal *Sefer Jetzirah* e poi nel pensiero di vari cabalisti medievali, la prima delle *Sefiroth*, che sono le dieci manifestazioni dell'essenza divina[[14]](#footnote-14), che comunemente è chiamata *Keter*, cioè "Corona", viene considerata così inconoscibile e misteriosa da venire denominata come *ajin gamur*, cioè "nulla primordiale". Scrive a questo proposito il cabalista Joseph Gikatilla: «Nella Torah questa sefirah viene indicata (anche) con ʼajin/nulla. Devi sapere che a causa del grande nascondimento della sefirah "corona" e a causa del suo essere nascosta a tutte le creature, nessuno può conoscerla se non per sentito dire […] e che proprio per questo essa viene indicata con il termine ʼajin/nulla. C'è JHWʼʼH in mezzo a noi o NIENTE? (Es 17,7)»[[15]](#footnote-15).

 Proprio a causa di questa inconoscibilità dell'essenza di Dio, alcuni cabalisti medievali, come ad esempio Azriel da Gerona, cominciarono a definire Dio come abisso imperscrutabile e illimitato, abisso che «non è affatto simbolo di qualcosa di effettivamente oscuro e non-divino, quanto piuttosto di una condizione profondamente celata delle cose in Dio, e di momento interno a Dio stesso»[[16]](#footnote-16).

 Questa idea di Dio come abisso nel quale sono contenuti sia l'essere che il nulla, però, sviluppata all'inizio per spiegarlo, finisce per trasformare, il concetto teista di "creazione dal nulla" in un concetto emanativo della creazione che è pericolosamente vicino al panteismo: ed è proprio a questo rischio che cerca di far fronte la dottrina dello *Tzimtzum*, che significa "contrazione", "limitazione", elaborata da Yiṣḥaq Luria.

 Anche secondo Luria, non è possibile ammettere che il nulla possa esistere al di fuori di Dio senza inficiare, in questo modo, la perfezione di Dio, ma questo nulla, per Luria, non deve essere inteso come coincidente con l'essenza stessa di Dio, ma piuttosto come una "contrazione", un "autosvuotamento" dell'essere di Dio che si ritrae per far spazio alla creazione[[17]](#footnote-17), cioè a qualcosa di diverso da sé: «siamo cioè in presenza di un atto che suscita il nulla»[[18]](#footnote-18).

 Il pensiero di Yiṣḥaq Luria è stato messo per iscritto dal suo allievo prediletto, Ḥayyim Vital, il quale, nella seconda sezione del *Sefer ʼeṣ ḥayyim* (*L'albero della vita*) espone la dottrina dello *Tzimtzum* nel modo seguente: «Sappi che prima del prodursi delle emanazioni[[19]](#footnote-19) e prima che le creature fossero create, la luce pura dell'Altissimo riempiva tutta la realtà, né vi era alcun luogo libero, vuoto, vacuo e cavo; tutto era infatti pieno di tale pura luce dell'*En Sof*, e non viera capo né fine: tutto era un'unica luce pura, ovunque eguale, chiamata, appunto, luce dell'*En Sof* [[20]](#footnote-20). Quando la sua pura volontà concepì di creare i mondi e produrre le emanazioni, […] allora l'*En Sof* si concentrò nel punto di mezzo, posto al centro esatto della sua luce.

3. L'Incarnazione come *Kenosi* di Dio e dell'uomo

Come l'analisi delle dottrine del *Sunyata* e dello *Tzimtzum*, fatta nei paragrafi precedenti, ci ha permesso di constatare, queste due dottrine presenta degli evidenti limiti nel risolvere il problema della possibilità di una relazione reale fra Dio e uomo in quanto sono entrambe caratterizzate da un'unilateralità della *Kenosi* che inficia la possibilità di parlare della possibilità dell'esistenza di una relazione reale fra divino e umano: il *Sunyata*, infatti, è una *Kenosi* dell'uomo finalizzata all'acquisizione della consapevolezza della vera essenza di ogni cosa, essenza che è, sì, relazionale ma soltanto in senso orizzontale come relazionalità insita in tutte ciò che esiste nel mondo senza però alcun riferimento ad una relazione di tipo verticale con il divino.

 Il limite della dottrina dello *Tzimtzum*, invece, si trova sulla sponda esattamente opposta rispetto a quello del *Sunyata* perché nello *Tzimtzum* la *Kenosi* riguarda esclusivamente Dio senza alcun accenno ad una risposta da parte dell'uomo: Dio, infatti, in questa dottrina, decide di autolimitarsi per creare il mondo senza però che questo implichi l'instaurazione, basata su tale *Kenosi*, di una relazione del mondo con Dio.

 I limiti di queste due dottrine risiedono nel fatto che esse non riescono a trovare un punto di conciliazione fra trascendenza e immanenza come invece riesce a fare la dottrina cristiana dell'Incarnazione che supera la scissione drammatica fra trascendenza e immanenza nell'Unione Ipostatica: qui trascendenza divina e immanenza umana sono unite in una *communicatio idiomatum* grazie alla quale Dio, pur restando trascendente, si fa immanente nella natura umana a cui si unisce, e l'uomo, pur non perdendo la sua immanenza, è reso "trascendente", cioè è divinizzato, diventando carne del Verbo di Dio.

 Questa *communicatio idiomatum* fra trascendenza e immanenza è resa possibile, nella persona di Gesù Cristo, il Verbo incarnato, grazie alla *Kenosi*, cioè ad uno svuotamento reciproco di sé stessi da parte della natura divina e della natura umana per riempirsi dell'altro, affinché l'altro si realizzi in pienezza, e proprio in questo svuotamento la vera essenza di entrambe le nature risplende in tutta la sua pienezza.

*4. «Chi cercherà di salvare la propria vita la perderà, chi invece la perde la salverà»[[21]](#footnote-21)*

Che senso ha l'esaltazione del martirio come più perfetta testimonianza della fede cristiana? Perché Gesù stesso ha offerto la sua estrema testimonianza nella morte violenta sulla croce? Non è forse perché il martirio per mano degli spregiatori della fede non è altro che la manifestazione esteriore di qualcosa di molto più profondo?

 Il martirio cristiano non è un momento di eroismo isolato ma è piuttosto un evento in cui si rende concretamente visibile quella dinamica di svuotamento, di rinuncia a sé stessi per Dio e il prossimo, quella dinamica di *Kenosi* che ha caratterizzato l'intera vita del credente: l'importanza della croce consiste nell'essere il coronamento finale, l'estremo momento di visibilità di una dinamica kenotica che ha caratterizzato tutta l'esistenza terrena di Gesù e che nasce come diretta conseguenza e come risposta ad una *Kenosi* originaria, cioè alla dinamica eterna di svuotamento del Padre a favore del Figlio prima, e, in conseguenza di ciò, a favore dell'intera Creazione, *Kenosi* senza la quale né la Generazione del Figlio né l'atto della Creazione sarebbero stati possibili.

 La croce del Cristo, come il sacrificio dei martiri che ad essa è collegato, non deve essere letta, a nostro parere, solo secondo una valenza etica, come sacrificio d'amore *una tantum*, ma anche e soprattutto secondo una valenza ontologica, come concreta manifestazione di quel movimento di *Kenosi* attraverso il quale, e solo attraverso esso, ogni esistente può realizzare la pienezza della propria essenza: il Cristo, infatti, ci ha dimostrato che è solo rinunciando a possedere egoisticamente il proprio sé per aprirsi a Dio e al prossimo che è possibile portare a compimento l'essenza umana nella sua pienezza come immagine e somiglianza di Dio.

 Sulla croce, insieme, si rivela Dio e si compie l'uomo in quanto ciò che la croce ci mostra è, in primo luogo, il "vero Dio", perché nel totale svuotarsi della propria divinità per farsi uomo, e uomo sofferente, si rivela in pienezza la vera essenza di Dio, e, in secondo luogo e al tempo stesso, si mostra il "vero uomo", perché è nella totale rinuncia al proprio sé, nello svuotarsi dell'uomo a favore di Dio e del prossimo, che l'essenza dell'uomo si realizza come pienamente umana.

 Fin dall'eternità "Dio è amore" e non può esserlo che nella *Kenosi* perché l'amore implica sempre l'esistenza di un altro su cui questo amore si riversa e, come hanno giustamente intuito i cabalisti ebrei, l'altro non potrebbe mai venire all'esistenza se Dio, con un atto kenotico, non si "ritraesse", non "contraesse" se stesso per fare spazio all'altro, se, con un atto d'amore, non rinunciasse a tenere tutta la vita che gli appartiene in sé per donarla alla Sua creatura: quando Dio svuota se stesso, allora sorge l'uomo, e quando l'uomo svuota se stesso allora si rivela Dio, qui è racchiuso il mistero dell'Incarnazione. In risposta alla *Kenosi* originaria ed eterna di Dio, esiste dunque un'altra *Kenosi*, che si verifica nel tempo: la *Kenosi* dell'uomo.

 L'uomo, fatto a immagine di Dio, giunge alla somiglianza con Dio, che coincide con la pienezza compiuta della sua stessa umanità, attraverso una dinamica di *Kenosi* che permette, allo stesso tempo, all'uomo di compiersi in pienezza come uomo e di diventare il rivelatore di Dio: è l'evento di Gesù Cristo a dimostrarci come più l'uomo rinuncia al proprio sé, più si realizza in pienezza la sua autentica umanità, ed è ancora l'evento di Gesù Cristo a mostrarci come è proprio nel momento in cui l'uomo svuota se stesso a favore dell'altro che in lui si rivela Dio. Possiamo trovare qui diversi punti di contatto con l'intuizione buddhista[[22]](#footnote-22) che indica nello svuotarsi dall'attaccamento al proprio sé e nel conseguente aprirsi all'altro del bodhisattva il culmine della realizzazione umana che porta l'uomo ad identificarsi col divino stesso, come dimostra il fatto che i bodhisattva, nel Buddhismo, sono uomini venerati come se fossero dèi.

 La duplice dinamica di *Kenosi*, di Dio e dell'uomo, la troviamo presente nell'evento dell'Incarnazione, il quale, per questo motivo, può essere considerato insieme come il culmine della rivelazione dell'essenza di Dio e il culmine della realizzazione dell'essenza umana: il Cristo è il "vero Dio" perché in lui Dio svuota totalmente se stesso perché sorga il "vero uomo", ed il Cristo è "vero uomo" perché in lui l'uomo svuota totalmente se stesso perché si riveli il "vero Dio". È per questo motivo che l'Incarnazione è l'unico luogo in cui avviene una relazione reale fra Dio e uomo perché è solo qui che la *Kenosi* reciproca fra Dio e uomo si realizza in pienezza.

 Se poniamo, dunque, la *Kenosi* come categoria ontologica che ci permette di interpretare in che modo l'essenza delle cose, e in primo luogo dell'uomo, possa realizzarsi in pienezza, allora molte istanze presenti nel Nuovo Testamento non solo risulteranno più chiare a noi cristiani ma diventeranno anche temi di possibile dialogo con le altre religioni in quanto, come abbiamo visto, la categoria di *Kenosi* è rintracciabile anche nell'ambito di altre tradizioni religiose.

 Grazie al quadro interpretativo offertoci dal concetto di *Kenosi*, risulteranno più intellegibili temi centrali del cristianesimo: per prima cosa il senso stesso dell'Incarnazione potrà, come abbiamo visto, essere spiegato intermini di *Kenosi*. Temi poi fondamentali come quello della croce e del martirio risulteranno più chiari nel momento in cui l'invito al martirio non sarà più visto quasi come un "masochistico" invito alla sofferenza, ma piuttosto come la manifestazione concreta di uno svuotamento del proprio sé a favore di Dio e del prossimo, come ciò che solo riesce a realizzare in pienezza l'essenza umana come fatta a immagine e somiglianza di Dio.

 Anche poi la sottolineatura dell'importanza decisiva della carità che troviamo nelle Lettere di San Paolo, la quale viene esaltata come la più grande di tutte le virtù, più grande anche della fede e della speranza[[23]](#footnote-23), risulterebbe più chiara se interpretata alla luce della categoria di *Kenosi* in quanto l'invito alla carità acquisirebbe in questo modo non una semplice accezione morale ma piuttosto un'accezione ontologica, venendo compresa come mezzo privilegiato, dal quale tutti gli altri mezzi dipendono, per realizzare in pienezza la propria umanità. La pienezza dell'essere, infatti, non si raggiunge attraverso l'autoaffermazione ma attraverso l'autosvuotamento, è questa "la via, la verità e la vita" che ci indica l'evento dell'Incarnazione: «Se qualcuno vuol venire dietro a me rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua»[[24]](#footnote-24).

Solo nella Kenosi dunque la relazione, ogni relazione, sia quella verticale con Dio che quella orizzontale col prossimo, può realmente esistere perché il vero relazionarsi con l'altro implica sempre uno svuotamento di sé per accogliere l'altro: per questo San Paolo afferma che anche quando, alla fine dei tempi, passeranno la fede e la speranza, perché conosceremo ogni cosa perfettamente, la carità invece resterà per sempre, perché anche allora, anzi allora in maniera perfettamente evidente, la relazionalità sarà il fondamento di ogni cosa, e la vera relazione non può essere basata che sulla carità, su quell'amore kenotico che svuota se stesso per accogliere l'altro e, proprio in questo svuotare se stesso, ritrova la pienezza del proprio essere.

 Questo discorso vale sia per Dio che per l'uomo. Dio, infatti, da sempre è Carità, è Amore che sisvuota per l'altro, lo è nella rinuncia alla chiusura in se stesso, nell'eternità per generare il Figlio e nel tempo per creare il mondo; ed è proprio in questa dinamica kenotica che Egli possiede in eterno la pienezza del proprio essere. L'uomo, d'altra parte, ugualmente nella carità, nell'amore kenotico verso Dio e il prossimo, è chiamato a realizzare nel tempo la pienezza del proprio essere, che consiste nel diventare immagine e somiglianza del Dio kenotico, ma può farlo soltanto attraverso la mediazione del Cristo, l'unico in cui questa pienezza dell'umanità, grazie all'unione con la divinità come fonte di amore kenotico, si è perfettamente realizzata: «non vi è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale sia stabilito che possiamo essere salvati»[[25]](#footnote-25)

1. Cf G. Bellinger, *Enciclopedia…*, cit. [↑](#footnote-ref-1)
2. H. von Glasenapp, *Filosofia dell'India*, SEI, Torino, 1995, p.235. [↑](#footnote-ref-2)
3. Cf E. Conze, *Il pensiero…*, cit., pp.195-252. [↑](#footnote-ref-3)
4. Cf *Samyutta Nikaya*, III, 46; IV, 196ss. [↑](#footnote-ref-4)
5. *Milindapahna*, II, 1, 1, cit. in G. Grimm, *Gli insegnamenti del Buddha*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1994, p.145. [↑](#footnote-ref-5)
6. O. Botto, *Buddha e il Buddhismo*, Mondadori, Milano, 1995, p.137. [↑](#footnote-ref-6)
7. Cf come esempio tipico di benevolenza nel buddhismo il colloquio fra il Sublime e Puṇṇa in *Majjhimanikāya*, CXLV. [↑](#footnote-ref-7)
8. *Bodhicaryāvatāra*, VIII, 126;129. [↑](#footnote-ref-8)
9. O. Botto, *Buddha e…*, cit., pp.142-143. [↑](#footnote-ref-9)
10. Cf *Bodhycaryāvatāra*, VIII, 111-120. [↑](#footnote-ref-10)
11. Cf G. Scholem, *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Marietti, Genova, 2005, pp.43-73. [↑](#footnote-ref-11)
12. Cf *Sefer Jetzirah*, I, 7. [↑](#footnote-ref-12)
13. G. Scholem, *Concetti…*, cit., p.65. [↑](#footnote-ref-13)
14. A proposito della dottrina delle *Sefiroth*, Cf G. Scholem, *La Cabala*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1992, pp.93-120. [↑](#footnote-ref-14)
15. J. Gikatilla, *Sha ʼare ʼora*, cit. in J. Maier, *La Cabbala*, EDB, Bologna, 2008, p.258. [↑](#footnote-ref-15)
16. G. Scholem, *Concetti…*, cit., p.67. [↑](#footnote-ref-16)
17. Sullo *Tzimtzum* Cf G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Torino, 1993, pp.270-274. [↑](#footnote-ref-17)
18. G. Scholem, *Concetti…*, cit., p.70. [↑](#footnote-ref-18)
19. Cioè le dieci *Sefiroth* (n.d.r.). [↑](#footnote-ref-19)
20. *En Sof* significa "Infinito" (n.d.r.). [↑](#footnote-ref-20)
21. Lc 17,33. [↑](#footnote-ref-21)
22. Cf D.W. Mitchell, *Kenosi e nulla assoluto. Dinamica della vita spirituale nel buddismo e nel cristianesimo*, Città Nuova, Roma 1993. [↑](#footnote-ref-22)
23. Cf 1Cor,13. [↑](#footnote-ref-23)
24. Mt 17,24. [↑](#footnote-ref-24)
25. At 4,12 [↑](#footnote-ref-25)