

Lectures dominicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

FESTA DELL'ESALTAZIONE DELLA CROCE

La Festa dell'Esaltazione della Croce, essendo una «festa del Signore», quando cade di domenica si sovrappone alla celebrazione della domenica, «memoria settimanale della Pasqua» del Signore, anche in Rito Ambrosiano. È un'ottima occasione – accanto alla Festa di Cristo Re, al termine dell'anno liturgico – per condurre una riflessione sul senso della croce nella vita del cristiano e sulla figura di Dio che sgorga dalla croce per la spiritualità cristiana, annunciando *il vangelo della croce gloriosa*, perché trasformata dalla luce del Risorto. In modo magistrale, l'inno registrato da Paolo nel cap. 2 della Lettera ai Filippesi (*Epistola*) mette in evidenza la corretta dialettica della morte in croce di Gesù, come obbedienza della fede e dono d'amore sino all'estremo (εἰς τέλος, dice Gv 13,1), un amore che non è solo morire per l'altro – e sarebbe già una grande misura, in quanto «non vi è amore più grande di colui che dà la sua vita per i propri amici» (Gv 15,13) – ma una scelta di morire sulla croce!

Mai come nella morte in croce di Gesù, quale compimento di tutta una vita spesa amando senza limiti, è apparso chiaro che il suo Dio è un Dio che sta a favore degli uomini, un Dio che sta *tutto* dalla nostra parte.

In Gesù non si è manifestato un Dio crudele dell'arbitrio e della Legge, ma un Dio che viene incontro all'uomo come amore capace di salvare, che in Gesù ha solidarizzato con l'uomo sofferente. Dove tutto ciò si esprime più chiaramente che nella croce confermata dalla risurrezione? La croce attesta che questo Dio è effettivamente un Dio schierato dalla parte dei deboli, dei malati, dei poveri, degli oppressi, dei non-privilegiati, dei non-devoti, dei non-morali, dei senza Dio. Un Dio che a differenza degli dei pagani non si vendica delle mancanze nei suoi confronti; che non si lascia pagare e corrompere da quelli che vogliono qualcosa da Lui; che non invidia agli uomini la loro felicità, che non esige il loro amore e non li abbandona infine al loro destino. Un Dio, invece, che elargisce la sua grazia a coloro che non la meritano. Che dà senza invidia e non delude mai. Che non pretende amore, ma dona amore, dal momento che egli stesso è solo amore. Onde anche la croce non dev'essere interpretata come il sacrificio preteso da un Dio crudele. E di fatto, alla luce della Pasqua, la si interpretò nel senso opposto, come la più profonda espressione del suo amore.¹

LETTURA: Num 21,4b-9

L'episodio di Num 21 è simile a molti altri quadri che appartengono alle tradizioni del deserto: di fronte a una situazione di crisi o di malessere, il popolo protesta («mormora») contro JHWH e contro Mosè, provocando il castigo, ovvero la condanna di Dio di fronte a tale atteggiamento del popolo. Ma l'intervento punitore divino conduce il popolo a chiedere perdono ad JHWH, e così Mosè – con la sua intercessione – riporta la situazione alla “normalità”. Nel presente episodio, però, il perdono non è concesso una

¹ H. KÜNG, *Essere cristiani*, Traduzione di G. RE - M. BECK (Saggi 78), Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1976, 1976², p. 492.

volta per tutte, ma perdura nel tempo: nel caso in cui uno sia morso dal serpente, se vuole rimanere in vita, deve guardare il serpente di rame costruito da Mosè.

L'episodio è collocato proprio prima di giungere all'altopiano di Moab, dove il popolo si fermerà prima dell'entrata nella Terra della Promessa. L'itinerario seguito sembra essere illogico, ma è causato dal fatto che Edom non ha permesso alla carovana di Mosè di attraversare il proprio territorio e soprattutto di poter utilizzare i propri pozzi per abbeverare uomini e bestiame (cf Num 20,14-21).

^{4b} *I figli d'Israele si mossero dal monte Or sulla via del Mar Rosso, per aggirare il territorio di Edom. Ma il popolo non sopportò il viaggio.*

⁵ Il popolo disse contro Dio e contro Mosè:

– Perché ci avete fatto salire dall'Egitto per farci morire in questo deserto? Qui infatti non c'è né pane né acqua e siamo nauseati di questo cibo così leggero.

⁶ Allora JHWH mandò fra il popolo serpenti brucianti i quali mordevano la gente, e un gran numero dei figli d'Israele morì.

⁷ Il popolo venne da Mosè e disse:

– Abbiamo peccato, perché abbiamo parlato contro JHWH e contro di te; supplica JHWH che allontani da noi il serpente.

Mosè pregò per il popolo. ⁸ JHWH disse a Mosè:

– Fatti un serpente e mettilo sopra un'asta; chiunque sarà stato morso e lo guarderà, resterà in vita.

⁹ Mosè allora fece un serpente di bronzo e lo mise sopra un'asta; quando un serpente aveva morso qualcuno, se questi guardava il serpente di bronzo, restava in vita.

Dal punto di vista letterario, il breve quadro narrativo è molto complesso e manifesta qua e là delle incongruenze. Il castigo mandato da JHWH a seguito della "mormorazione" del popolo per la mancanza di acqua e di cibo adeguato (v. 5) è un'invasione di «serpenti brucianti» (*n^ehāsīm s^erāpīm*). Quando però il popolo si rivolge a Mosè per protestare, parla come se si trattasse di un solo serpente: «Abbiamo peccato perché abbiamo parlato contro JHWH e contro di te; prega JHWH che allontani da noi «il serpente» (*han-nāhās*: v. 7). Purtroppo la traduzione CEI smussa la difficoltà parlando anche qui di «questi serpenti», ma conosciamo il relativo valore di ogni traduzione (traduttore traditore!). La contrapposizione tra «i serpenti brucianti» e «il serpente» fa destare il sospetto che qui vi siano memorie che convergono da più parti.

Non solo motivi letterari sono complessi, ma anche alcuni motivi storico-geografici fanno difficoltà, come il luogo preciso in cui ambientare tali serpenti. Da dove proveniva dunque quella memoria? È vero che il deserto del Negeb a sud di Be'ersheva verso Aqaba era famoso per la presenza di serpenti velenosi (si ricordi la tradizione riportata anche in Is 30,6). Anche lì è recensita la fama di quella terra piena di serpenti:

Oracolo sulle bestie del Negeb.
In una terra di angoscia e di miseria,
della leonessa e del leone che ruggisce,
di aspidi e draghi volanti,

essi portano le loro ricchezze sul dorso di asini,
i loro tesori sulla gobba di cammelli
a un popolo che non giova a nulla.

Sono stati trovati poi dei reperti archeologici nel Negeb, che confermano la presenza di un culto del serpente.

La diversità e la complessità di tradizioni letterarie e di motivi storici porta in sé lo sviluppo di due motivi:

- a) la storia soggiacente del cosiddetto *n^eḥuštān*, ovvero il serpente di bronzo che stava nel Tempio di Gerusalemme fino ai giorni di Ezechia (2 Re 18). Ezechia fa distruggere quel serpente perché il popolo aveva verso di esso una adorazione idolatrica;
- b) il secondo motivo si riferisce al ricordo del periodo del deserto con il culto del serpente.

a) A riguardo della storia del *n^eḥuštān*, il presente racconto crea l'*eziologia storica* che vorrebbe spiegare come mai nel Tempio di Gerusalemme si conservasse un serpente di bronzo. Non c'era di meglio che patrocinarlo con l'autorità stessa di Mosè: Mosè aveva innalzato nel deserto quel serpente per ordine di Dio, perché quanti erano morsi dai serpenti, guardandolo, restassero in vita. Dal fatto storico, dal tentativo di ricostruire l'origine del *n^eḥuštān*, proviene la terminologia del serpente di bronzo (*nāḥās*) di cui si parla nel brano.

b) Quanto al secondo motivo, il racconto vuole spiegare il perché Israele nel deserto abbia subito l'attacco del serpente (*nāḥās*). La motivazione si collega al castigo di Israele nel deserto, sanzionato da JHWH: in questo caso, il serpente, è al singolare (in senso collettivo), "il genere serpente", come usato molte volte in ebraico. Erano serpenti che, sulla base della fama, comune infestavano la zona meridionale del deserto. Sono detti serpenti brucianti a causa probabilmente dei loro morsi velenosi, molte volte mortali. Di per sé, la traduzione con «serpenti velenosi» può anche stare, però toglie un po' l'alone di mistero alla dizione «serpenti brucianti».

I serpenti del deserto alimentavano molto la fantasia popolare, per cui diventavano esseri alati, draghi enormi. È più importante capire il significato simbolico del culto del serpente nell'ambito dell'Antico Vicino Oriente (AVO). In uno studio di K.R. Joines Trovo quattro motivazioni simboliche, confermate in tutto l'ambito dell'AVO e derivate ovviamente da motivazioni piene di curiosità:

a) Il serpente come simbolo di *perenne giovinezza*. In Gn 3, la proposta del serpente è una negazione della morte minacciata dal comandamento di Gn 2,16s. Anche in *Gilgameš* (XI, 279ss), è un serpente a rubare al protagonista la pianta della vita. Il simbolo ha un aggancio biologico evidente nel fenomeno della muta della pelle. Morgenstern ha portato l'attenzione anche su un vocabolo semitico che indica il serpente, *ḥawwa*, il quale deriva dalla stessa radice della vita e ricorda il nome dato alla donna in Gn 3,20.

b) Il serpente come simbolo di *sapienza*. Il dialogo dei vv. 1-5 è sostenuto da un serpe « colto », esplicitamente definito come l'animale più astuto: conosce la proibizione di Dio, conosce le proprietà dell'albero, conosce la paura divina che l'uomo diventi come Lui. L'espressione « aprire gli occhi » dei vv. 5a. 7a è un sinonimo di « essere

sapiente » (cf Ger 32,19). La stessa caratterizzazione si trova in Egitto (testi delle piramidi): un amuleto egiziano per dare acutezza e feorza era fatto di pelle di serpente. La proverbialità della sua astuzia giunge fino al NT (Mt 10,16) ed è un dato diffuso in tutte le culture. Alla sapienza del serpente è legata spesso la ricerca dell'immortalità, come tematica tipicamente sapienziale, i.e. la ricerca della legge che vinca le barriere della morte.

c) Il serpente come simbolo del *caos*. Tiāmat a Babilonia era raffigurata come un enorme serpente, come nella mitologia ugaritica *ltn* (cf il biblico Leviatan o Tannin). Nel testo di Gn 3 non abbiamo un dualismo di forze, quasi che il serpente sia un anti-Dio. È invece una creatura, anche se la più astuta. L'autore ha usato questa figura per oggettivare il male nel racconto, non per personificarlo. Il serpente di Gn 3 non ha ancora le caratteristiche di un « diavolo », anche se, leggendo il testo nell'insieme della Scrittura, è facile assumere una prospettiva sintetica, attribuendo al serpente i contorni tratti da riflessioni teologiche posteriori. Il ruolo attanziale del male non poteva meglio essere rappresentato da colui che nelle mitologie circonvicine era presentato come il «nemico di Dio».

d) Il serpente come simbolo di *fecondità*. Legato al simbolo della perenne giovinezza, il serpente, specialmente nell'ambito cananaico, assume anche valenza fallica. Non si può negare un accenno polemico ai riti cananaici della fecondità, in cui si prometteva vita e forza vitale.

In conclusione, non c'è animale più adatto del serpente a obiettivare il male che si oppone al Dio creatore, dalla cui influenza negativa l'uomo di fatto si trova sedotto (cf il racconto "eziologico" di Gn 2-3).

Ciò spiega anche come mai il serpente nel racconto di Num 21,4-9 abbia la duplice valenza di morte e di vita: se da una parte sono i «serpenti brucianti» a procurare la morte, dall'altra è «il serpente» a procurare la salvezza/guarigione. Il serpente, come tutti i simboli autentici, è ambivalente.

Che senso ha dunque aver collocato questo breve racconto al limitare del deserto, ormai al termine dei quarant'anni di peregrinare nell'arida steppa? Sotto l'influsso probabile della predicazione profetica, la memoria storica ha voluto esprimere con questa pericope come si rapporta Israele ad JHWH nel periodo del deserto. Israele pecca: il suo peccato è nel rimpianto di aver lasciato l'Egitto, manifestando così sfiducia in JHWH (il peccato radicale d'Israele nel deserto è di non credere nella presenza di Dio, di non credere che lo possa condurre alla Terra della Promessa). Perciò il castigo piomba inesorabilmente sul popolo infedele. Saranno i «serpenti brucianti» a essere i «giustizieri» di Dio.

Con la sferzata del castigo, il popolo riconosce la propria colpa e torna a sperare nella misericordia di Dio. Ricorre all'intercessione di Mosè e Dio esaudisce la supplica di Mosè manifestando insieme sapienza e potenza: a modo di contrappasso sarà proprio «il serpente» a manifestare anche la salvezza assicurata da JHWH ad Israele.

Il serpente, che prima aveva dato la morte, ora per la potenza *trasformante* di Dio diventa strumento di guarigione. La morte che genera vita è la valenza simbolica che Giovanni (cf *Vangelo*) assume alludendo all'«innalzamento» del serpente. Anche la croce, che è strumento di ignominia e di morte, per intervento di Dio diventa fonte di *vita definitiva* (ζωή αἰώνιος).

℞ Sei tu, Signore, la nostra salvezza.

¹ Ascolta, popolo mio, la mia legge,
porgi l'orecchio alle parole della mia bocca.

² Aprirò la mia bocca con una parabola,
rievocherò gli enigmi dei tempi antichi.

℞

³⁴ Quando li uccideva, lo cercavano
e si convertivano a Dio.

³⁷ Ma il loro cuore non era costante verso di lui
e non erano fedeli alla sua alleanza.

℞

³⁸ Ed egli, misericordioso, perdonava la colpa,
invece di distruggere.

Molte volte trattenne la sua ira
e non scatenò il suo furore.

℞

EPISTOLA: Fil 2,6-11

La considerazione del *φρονεῖν* «modo di pensare» che deve regnare all'interno della comunità conduce Paolo a citare questo inno che forse era già conosciuto e cantato nelle sue comunità. L'aggancio a un inno già noto conduce a una considerazione originale del «modo di pensare» del discepolo legato all'imitazione del *φρονεῖν* di Cristo Gesù. Così, la cristologia diventa il punto di partenza della *hālākā* («etica») cristiana.

1 εἴ τις οὖν παράκλησις ἐν Χριστῷ,
εἴ τι παραμύθιον ἀγάπης,
εἴ τις κοινωνία πνεύματος,
εἴ τις σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί,
2 πληρώσατέ μου τὴν χαρὰν
ἵνα τὸ αὐτὸ φρονῆτε,
τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες,
σύμφυχοι,
τὸ ἐν φρονοῦντες,
3 μηδὲν κατ' ἐριθείαν
μηδὲ κατὰ κενοδοξίαν
ἀλλὰ τῇ ταπεινοφροσύνῃ
ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν,
4 μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστος σκοποῦντες
ἀλλὰ [καὶ] τὰ ἐτέρων ἕκαστοι.
5 τοῦτο φρονεῖτε ἐν ἑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,
6 ὅς ...

¹ Se dunque c'è qualche consolazione in Cristo,
se c'è qualche conforto frutto della carità,
se c'è qualche comunione di spirito,
se ci sono sentimenti di amore e di compassione,
² rendete piena la mia gioia
con un medesimo sentire
avendo la stessa carità,
unanimi
e con il medesimo sentire.
³ [Non fate] nulla per rivalità
o per vanagloria,
ma con umiltà
ciascuno consideri gli altri superiori a se stesso,
⁴ ciascuno non cerchi l'interesse proprio,
ma [anche] quello degli altri.
⁵ Sia in voi lo stesso modo di sentire che fu in Cristo Gesù,
⁶ il quale...

⁵ *Sia in voi lo stesso modo di sentire, che fu in Cristo Gesù,*

⁶ il quale, essendo di condizione divina,
 non considerò un oggetto di rapina l'essere uguale a Dio,
⁷ ma svuotò se stesso
 prendendo una condizione di servo,
 in quanto visse in similitudine degli uomini;
 e trovatosi nella forma di uomo,
⁸ umiliò se stesso diventando obbediente fino alla morte,
 ma una morte di croce.

⁹ Perciò Dio lo sovraesaltò
 e gli donò il nome
 che è sopra ogni nome,
¹⁰ perché nel nome di Gesù
 si pieghi ogni ginocchio
 degli esseri celesti, terreni e infernali,
¹¹ e ogni lingua confessi che
 «Gesù Cristo è Signore!»
 per la gloria di Dio Padre.

Nell'affascinante testo di Fil 2,5-11 si nota la formula di raccordo tra il discorso esortativo precedente e la confessione della storia di Gesù Cristo, dall'umiliazione all'esaltazione (v. 5). A seguire (vv. 6-11) l'inno si presenta in due fasi, l'umiliazione (vv. 6-8) e l'esaltazione (vv. 9-11):

A) Cristo Gesù ha scelto l'umiliazione estrema (vv. 6-8):

vv. 6-7b: quattro frasi a descrivere la sua preesistenza

- essendo di condizione divina
- non considerò come oggetto da trattenerne l'essere alla pari di Dio
- ma svuotò se stesso, prendendo una condizione di servo,
- in quanto visse in similitudine degli uomini

vv. 7c-8: due frasi a descrivere la sua condizione umana

- e trovatosi nella forma come uomo, umiliò se stesso
- diventando obbediente fino alla morte, ma una morte di croce.

B) Dio l'ha esaltato e gli ha donato un nome universalmente riconosciuto (vv. 9-11)

vv. 9-10: quattro frasi per narrare l'intervento di Dio

- perciò Dio lo sovraesaltò
- e gli donò il nome che è sopra ogni nome
- perché nel nome di Gesù si pieghi ogni ginocchio
- degli esseri celesti, terreni e infernali

v. 11: due frasi per indicare l'esito dell'intervento divino

- e ogni lingua confessi:
- «Gesù Cristo è Signore!», per la gloria di Dio Padre.

La struttura dell'inno dà ragione di quella prosa con elementi ritmici, più prossima agli inni (*hōdājôt*) di Qumrān che non direttamente ai salmi o alle composizioni profetiche della Bibbia Ebraica.

v. 5: Il v. 5 fa da *ponte* dalla sezione parenetica precedente (vv. 1-4) e la contemplazione cristologica dell'inno seguente, che mette al centro la *ταπεινοφροσύνη* «il modo di

pensare da poveri» che fu in Cristo Gesù. Questa attitudine è proposta come scelta spirituale positiva nella visione cristocentrica, che si innesta sulla spiritualità degli *‘anāwīm*, dei poveri e degli umili, destinatari dell’azione di Dio. A fondamento delle relazioni che devono essere vissute in comunità, ispirate all’umile e disinteressata accoglienza degli altri, Paolo richiama la scelta di Cristo Gesù. Se davvero i cristiani con la fede e il battesimo sono inseriti «in Cristo Gesù», essi devono sintonizzarsi con il modo di sentire corrispondente a questa nuova relazione. Il *modo di sentire* (*φρονεῖν*) non è riducibile a uno stato d’animo. Esso è come la linfa che impregna tutte le relazioni tra i credenti. In ultima analisi il criterio per valutare i rapporti comunitari è quella nuova logica o modo di pensare commisurato alla solidarietà di destino dei credenti con Cristo. È questo il modo di essere re dalla croce per Gesù; da qui traspare la logica paradossale dell’agire di Dio in Cristo Gesù.

vv. 6-8: Questa prima sezione dell’inno è anche la più complessa, a ragione della precisa sfumatura da dare ad alcuni vocaboli utilizzati. Siamo ancora agli inizi della teologia cristiana e non si sono ancora approfonditi i linguaggi della cristologia seguente. La successiva riflessione cristiana ha cercato di formulare la fede cristologica in termini filosofici e metafisici. Pur riconoscendo la legittimità di quell’approfondimento e delle varie riformulazioni culturali della professione di fede, bisogna riconoscere che le questioni cristologiche successive non possono essere assunte per comprendere l’inno cristologico di Filippesi. Tuttavia, non solo è legittimo, ma metodologicamente indispensabile riferirsi all’universo cristologico di Paolo dal momento che questo inno, qualunque sia la sua origine, è ora parte integrante della lettera ai Filippesi. Tutte le ipotesi di un’originaria composizione poetico-liturgica prepaolina, elaborata in altri contesti culturali, hanno come unica base il testo così come è stato dettato da Paolo nello scritto indirizzato alla chiesa di Filippi.

Il significato globale di questa prima parte del brano cristologico è ben definito dalla scansione del testo marcata dal netto contrasto. Gesù Cristo è il soggetto di questa «storia» drammatica (cf il relativo *ὅς* all’inizio del v. 6). La sua relazione con Dio è definita come un *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* «essere nella condizione di Dio» e poi si definiscono le tappe di un *abbassamento* che lo portano ad essere in relazione con gli uomini *μορφὴν δούλου λαβών* «assumendo la condizione di schiavo», culminata nella morte di croce. Tale progressivo *abbassamento* inizia con un contrasto in cui è decisiva la scelta personale di Gesù: *οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο... ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν... ἑταπεινώσεν ἑαυτὸν* «non considerò... ma svuotò se stesso... umiliò se stesso...». Questa contrapposizione è amplificata dal riferimento a due realtà estreme: da una parte la «condizione di Dio» e dall’altra la «condizione di schiavo». Questo processo raggiunge il limite estremo con la morte, espressamente precisata come «morte di croce» (pena per gli schiavi e gli stranieri, non per i cittadini romani). Anche questa morte è un atto libero di Cristo, perché *γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου* «egli divenne *obbediente* fino alla morte...».

Questo testo che sembra sufficientemente chiaro, nasconde però tante insidie, soprattutto di vocabolario. Il termine che abbiamo tradotto con «condizione» in greco è *μορφή*, propriamente «forma», un vocabolo mai usato da Paolo, ma presente alla fine del vangelo di Marco (16,12), quando si ricorda l’apparizione di Gesù ai discepoli di Emmaus. Nei LXX occorre una decina di volte, nel senso di «forma, aspetto» visibile (Gdc 8,18; Tb 1,13; Gb 4,16; Sap 18,1; Is 44,13; Dn 3,19; 5,6. 9. 10; 7,28). Il contesto di Filippesi, quando parla di *μορφὴ δούλου* «condizione di schiavo», lo specifica di seguito con *ἐν*

ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος «in quanto visse in similitudine degli uomini; e trovatosi nella forma come uomo». I due vocaboli greci *ὁμοίωμα* e *σχῆμα* non possono essere intesi come «apparenza esterna», contrapposta a realtà, perché la piena condivisione dell'essere umano è decisamente affermata con il riferimento esplicito alla morte. Quindi la *μορφῇ* indica la realtà profonda e il suo manifestarsi concreto. Per questo, nonostante tutto, è ancora meglio tradurre *ἐν μορφῇ θεοῦ* con «nella condizione di Dio» e *μορφῆν δούλου* con «condizione di schiavo». L'intenzione diretta del testo non è di parlare della «natura» di Gesù Cristo, né di quella esistenza che precede la sua manifestazione storica. La «condizione divina» di Gesù è il punto di partenza per affermare il suo modo di rapportarsi a Dio: «non considero come occasione da sfruttare l'essere pari a Dio, ma *svuotò se stesso* prendendo la condizione di schiavo».

Anche per il vocabolo *ἀρπαγμός* si sono avute mille ipotesi. Nella letteratura greca profana la frase *οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο* significa «ritenere qualche cosa come occasione da cui trarre vantaggio, di cui approfittare». Vengono a cadere il senso di «rapina da trattenere» oppure di «oggetto da rapinare». Le questioni derivavano da problemi estranei al testo di Filippesi: se Gesù è nella condizione di Dio come poteva essere considerato oggetto di rapina o un possesso abusivo il suo essere uguale a Dio? Anche le interpretazioni che vedono nella frase di Filippesi *τὸ εἶναι ἴσα θεῶ* «l'essere alla pari di Dio» un'allusione alla tentazione di Adamo, *ἔσεσθε ὡς θεοὶ* «sarete come dei» (Gn 3,5 LXX) non tengono alle obiezioni, perché le due espressioni non sono parallele. Ancora più estranee e astratte sono quelle ipotesi che proiettano sul Cristo preesistente le immagini della tentazione adamica o quella del mito degli angeli decaduti.

Il senso di questa frase si può cogliere nel seguito, dove le due affermazioni «svuotò se stesso... e umiliò se stesso» precisano qual è stata la reale scelta storica di Gesù, culminante nel diventare «sottomesso/obbediente» fino alla morte di croce. Su questa decisione del Figlio s'innesta l'azione di Dio che lo *sovraesalta* e gli dona quel ruolo e quella dignità che sono proprie di Dio. In altri termini Gesù non ha sfruttato il diritto nativo a essere pari a Dio, ma ha scelto la via della condizione umana, della fedeltà estrema per ricevere come «dono» dal Padre il «nome» con il quale ora da tutti è proclamato: *κύριος* «Signore».

In tutto questo contesto della «storia» paradossale di Gesù Cristo l'accento cade sulla dichiarazione positiva: *ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν* «ma svuotò se stesso». La struttura del testo greco mette decisamente in primo piano l'aspetto personale di questa scelta: *ἑαυτὸν ἐκένωσεν*.

Questa formulazione è unica nell'epistolario paolino, in cui il verbo *κενοῦν* ricorre più volte. Anche attorno a quest'espressione si sono sviluppate molte speculazioni per tentare di spiegare come colui che era nella forma di Dio ha potuto «spogliarsi o svuotarsi». Tali costruzioni ipotetiche vanno sotto il nome di *kenosi* o *crisologia chenotica*, che nella forma estrema arriva a parlare di una specie di autolimitazione degli attributi divini incompatibili con la realtà dell'incarnazione.

Altri invece si associano all'ipotesi interpretativa di J. Jeremias, che vede nella frase greca di Filippesi il corrispondente del testo ebraico di Isaia, dove si riporta il canto sul destino del servo del Signore, che viene esaltato perché *παρεδόθη εἰς θάνατον ἢ ψυχῇ αὐτοῦ* «ha consegnato se stesso alla morte» (Is 53,12). Quindi l'affermazione «svuotò se stesso» non si riferirebbe alla *kenosis* dell'incarnazione, ma alla morte storica di Gesù,

che «si donò, offrì alla morte». Le difficoltà contro questa interpretazione non derivano solo dalla struttura progressiva del testo – il riferimento esplicito alla morte si ha nella sentenza successiva (Fil 2,8) – ma anche dall’artificiosa connessione con il testo ebraico di Isaia. Né si può puntellare quest’ipotesi enfatizzando l’uso del termine δούλος «schiavo-servo», che nella versione dei LXX ricorre solo raramente per tradurre lo *‘ebed* ebraico dei carmi di Isaia, reso invece normalmente con παῖς.

L’inconsistenza di queste interpretazioni, che si fondano su elementi esterni al testo, invita a guardare sempre per prima cosa il contesto immediato. L’affermazione principale «svuotò se stesso» viene sviluppata e spiegata mediante due frasi participiali: «prendendo la condizione di schiavo, diventando simile agli uomini». L’auto-svuotamento di Gesù Cristo consiste nel prendere la condizione di servo e nel diventare simile agli esseri umani. I due participi usati, λαβών «avendo preso» e γενόμενος «diventando», sottolineano la modalità dinamica della scelta di Gesù. Il processo di autospoliazione viene precisato dai vocaboli che essi reggono: «avendo preso la condizione di schiavo (μορφήν δούλου)» e «diventando in somiglianza di uomini (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων)».

La «condizione di schiavo» è diametralmente opposta alla «condizione di Dio», alla quale Gesù Cristo appartiene per statuto originario. Invece di approfittare di essere alla pari di Dio, ha scelto la condizione di schiavo, percorrendo fino in fondo lo statuto di umiliazione e di morte. Per questo Dio rovescerà la sua situazione e allora egli, lo «schiavo», sarà da tutti proclamato «Signore».

La «condizione di schiavo» è precisata dal complemento «in somiglianza di uomini». L’espressione ἐν ὁμοιώματι nell’epistolario paolino suggerisce l’idea di appartenenza a una realtà, la piena assimilazione a essa (Rm 8,3). Gesù dunque assume la condizione di schiavo, cioè fa parte degli esseri umani in forza di un processo di reale assimilazione. Perciò si può dire che la relazione di Gesù Cristo con gli uomini è l’effetto di un processo storico che lo porta alla condivisione del loro destino di alienazione e di miseria che culmina nella morte.

La «condizione di schiavo» e «l’assimilazione» agli esseri umani viene alla fine definita come realtà storicamente verificata. Lo σχῆμα, rispetto a μορφή, sottolinea quello che è esteriormente visibile e controllabile. Anche nel suo atteggiamento verificabile Gesù Cristo è stato riconosciuto come uomo. La costruzione perifrastica sottolinea il fatto che storicamente Gesù, anche nel suo aspetto sperimentabile, condivide la condizione propria di un uomo.

Questa è la premessa per introdurre la seconda affermazione che riprende quella sull’autosvuotarsi di Gesù Cristo: ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν «umiliò se stesso...». Il significato originario del verbo ταπεινῶ è quello di «abbassare», «umiliare» e nella forma riflessiva «abbassarsi», «umiliarsi». Nella versione dei LXX assume anche talvolta una connotazione religiosa: «umiliarsi davanti a Dio» (Gb 22,23; Sir 2,17). Nell’epistolario paolino il verbo ταπεινῶ è usato due volte nella sua accezione generale di «abbassarsi» in contrasto con «innalzare» (2 Cor 11,7; cf 2 Cor 12,21). Lo stesso significato ha il verbo nella forma passiva ταπεινοῦσθαι «essere bisognoso», contrapposto ad «abbondare» (Fil 4,12). Anche nel nostro brano cristologico all’autoumiliarsi di Gesù Cristo corrisponde l’innalzamento ad opera dell’iniziativa di Dio (v. 9).

L’aspetto eccezionale in questo contesto è che il soggetto dell’abbassamento-umiliazione è Gesù Cristo. Sotto questo profilo esso si potrebbe accostare a un altro frammento cristologico, introdotto da Paolo per motivare la sua esortazione ai cristiani di

Corinto: «Conoscete infatti la grazia del Signore nostro Gesù Cristo: da ricco che era si è fatto povero per voi, perché diventaste ricchi per la sua povertà» (2 Cor 8,9). Quello che manca nella frase di Filippesi è il «per voi», precisato nella proposizione relativa finale successiva. In primo piano sta dunque l'auto-abbassarsi di Gesù che comporta la degradazione sociale e spirituale connessa con la miseria e la limitazione del destino umano.

In un secondo momento si puntualizza che questo autodegradarsi di Gesù Cristo rientra nella dinamica di un'umile e fedele sottomissione, attuata fino al punto estremo della morte e più precisamente della morte dolorosa e infamante della croce. Ancora una volta l'aspetto originale di questa sottomissione è il fatto che il protagonista è Gesù Cristo. Inoltre dal momento che non si dice a chi o a che cosa egli si è «sottomesso» emerge in primo piano la dimensione assoluta, quasi ipostatizzata della fedeltà: Gesù Cristo, all'interno di un processo storico di piena solidarietà con un destino miserabile e mortale com'è quello umano, appare il sottomesso e fedele. Questa dichiarazione cristologica di Filippesi si può accostare al testo di Ebrei 5,8, dove, in relazione alla morte di Gesù, si afferma che egli «sebbene fosse Figlio di Dio imparò dalle cose che patì l'obbedienza» (cf Rm 5,19).

Ma al confronto il testo di Filippesi appare più espressivo a riguardo della fede di Gesù. È all'interno del processo storico di assimilazione umana, consumatosi nella morte di croce, che Gesù diviene «fedele». Il divenire uomo per Gesù coincide con il diventare «sottomesso e fedele» fino alla morte. Normalmente né l'umanizzazione né tanto meno la morte sono vissute ed sperimentate nella dinamica spirituale della fedele sottomissione. Per morire non occorre essere «sottomessi o fedeli». Neppure la morte di croce, come fine violenta e crudele presuppone l'umile sottomissione; anzi essa richiama l'immagine opposta, quella del ribelle e sedizioso che minaccia l'ordine sociale e l'autorità costituita. La croce evoca sempre orrore, disgusto e ignominia. Paolo, che pure rilegge l'evento della morte in croce di Gesù in chiave salvifica, non può menzionare la «croce» senza avvertirne la risonanza di morte umanamente ignominiosa e degradante. Da questo punto prospettico dell'estrema miseria e degradazione umana ci si rende conto della singolare novità del percorso seguito da Gesù Cristo: dalla condizione di Dio all'infamia della morte di croce. In mezzo sta la scelta di auto-svuotamento e umiliazione fatta in forza di una radicale e assoluta fede/fedeltà portata fino alla morte. Questo è l'elemento che contraddistingue il suo essere uomo tra gli uomini, esposto alla miseria estrema della morte oscena e dolorosa della croce.

vv. 9-II: La seconda parte del brano cristologico è meno complessa, perché le espressioni e il vocabolario hanno il loro corrispondente negli altri testi biblici e paolini. Anche il significato generale del testo si impone a una lettura che tiene conto della sua trama letteraria complessiva. Risalta immediatamente l'azione di Dio in un gioco di contrappunto con l'auto-svuotarsi e abbassarsi di Gesù Cristo: «Per questo Dio lo *sovraesaltò* e gli donò...». Da questo intervento efficace e potente di Dio, di cui Gesù Cristo è beneficiario, prende avvio un nuovo processo di segno contrario al precedente. L'innalzamento di Gesù Cristo si attua nell'attribuzione di un ruolo e di una dignità/nome che sovrastano ogni altro ruolo. Come conseguenza di quest'esaltazione o investitura di Gesù Cristo si presentano due momenti: la sottomissione di tutti gli esseri e l'acclamazione di tutti i popoli. L'intero processo è orientato e culmina nella dossologia finale: la gloria di Dio Padre.

Il nuovo titolo attribuito a Gesù Cristo, il «Kyrios», corrisponde al nuovo nome di Dio «Padre». Dunque alla fine Gesù Cristo è riconosciuto e proclamato come colui che è in una nuova relazione non solo con il mondo, ma anche con Dio.

Sullo sfondo di questa interpretazione globale del testo si possono affrontare alcuni aspetti che lo approfondiscono e precisano. Va subito notato che questa seconda parte della composizione cristologica è costruita sostanzialmente sulla *rilettura* di un testo biblico (Is 45,23). Questa tendenza a rileggere la nuova immagine e ruolo di Gesù attraverso la proiezione dei testi biblici si avverte fin dalla prima espressione: «Io sovraesaltò...». Questo verbo composto, con il valore intensivo e superlativo dello *ὑπέρ*, è riservato a Dio nella versione greco-liturgica della Bibbia: «tu sei l'Altissimo su tutta la terra, tu sei sovraesaltato su tutti gli dei (*σφόδρα ὑπερυψώθης ὑπὲρ πάντας τοὺς θεοὺς*)» (Sal 96,9 LXX).

Date queste implicite allusioni al vocabolario biblico anche il contenuto da dare al «nome» attribuito a Gesù va precisato sullo sfondo dello stesso contesto. L'uso assoluto del «nome» è caratteristico della tradizione biblica dei salmi, prolungata nella liturgia giudaica. In tali contesti il nome esprime la dignità e sovranità assoluta di Dio. Ebbene a Gesù, per iniziativa gratuita di Dio, sono dati quella dignità e potere sovrano che corrispondono all'essere pari a Dio. Proprio quel Gesù, che non ha fatto valere come un diritto da sfruttare la parità con Dio, è ora esaltato e riceve in dono la dignità che corrisponde a quella propria di Dio.

Una conferma di tale interpretazione si ha nella frase finale che presenta come effetto e intenzione dell'intervento di Dio l'omaggio universale reso a Gesù. Con una formula di sapore liturgico si afferma che «nel nome di Gesù» si piega ogni ginocchio. L'appellativo «Gesù» designa quell'uomo storico che si è abbassato con fedeltà estrema fino alla morte e che Dio ha innalzato al di sopra di ogni dignità e potere. In forza di questa dignità sovrana e assoluta che egli ha ottenuto da Dio, riceve ora la prostrazione universale che nel testo profetico di Isaia era riservata a Dio solo. Questa rilettura del ruolo di Gesù attraverso il filtro dei testi biblici può gettare un po' di luce sulla triplice elencazione degli esseri che si prostrano davanti a lui: «celesti, terrestri e sotterranei». Questa suddivisione nei tre ordini richiama il comando biblico contro il culto idolatrico che attenta all'unica e sovrana signoria di Dio: «Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo, né di ciò che è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto la terra. Non ti prostrerai davanti a loro, non presterai culto» (Es 20,4-5). Del resto queste affermazioni antiidolatriche sono presenti anche nel contesto del passo di Isaia, dal quale sono tolte le espressioni applicate a Gesù Cristo: «Io sono il Signore (Dio); non ce n'è altri» (Is 45,18.22).

Gesù dunque, grazie all'iniziativa gratuita e sovrana di Dio, è costituito in quella dignità che è propria di Dio e perciò a lui come a Dio tutti gli esseri dell'universo creato si prostrano. Che questi esseri possano essere identificati con le «potenze» spirituali più o meno ostili o concorrenti, che riconoscono la dignità universale e sovrana di Gesù, non è ricavabile direttamente dal testo di Filippesi. La matrice biblica del contesto religioso-culturale, suggerito dai frammenti di citazione, rende superfluo il ricorso allo schema o modello del «redentore» gnostico che fa ritorno nel mondo di Dio sottomettendo le potenze avverse. Nel testo non c'è traccia né dell'idea di un «ritorno», né di potenze contrastanti. Si parla unicamente dell'omaggio di tutti gli esseri reso a Gesù per la dignità divina a lui conferita da Dio stesso.

Simmetrica a questo riconoscimento cosmico è la proclamazione da parte di tutti i popoli di Gesù Cristo come «Signore» (*Κύριος*). Il verbo greco *ἐξομολογεῖν* «proclamare, confessare», fa parte del linguaggio liturgico e ricorre con frequenza nei Salmi (LXX): Dio o JHWH è riconosciuto e proclamato dal salmista e da tutti i popoli. Il testo citato è l'unica ricorrenza in Isaia secondo la testimonianza del codice alexandrino.

Paolo fa ricorso a questo vocabolario solo nelle citazioni bibliche (Rm 14,11; 15,19). Egli invece conosce l'uso del verbo *ὁμολογεῖν* nel contesto della professione di fede (Rm 10,9-10). Questa è la novità introdotta nello schema del formulario religioso biblico: l'universale riconoscimento dei popoli non è rivolto direttamente all'unico Dio e Signore, ma a Gesù Cristo Signore. Là dove il testo isaiano diceva: «e ogni lingua proclamerà a Dio dicendo: “giustizia e gloria” a lui saranno tributate (andranno)...» (Is 45,23-24), nella trasposizione cristologica è Gesù che viene proclamato e riconosciuto «Signore per la gloria di Dio Padre».

Il titolo di *Κύριος* «Signore» dato a Gesù conclude il processo della sua esaltazione. In esso sta anche la sua dignità che dà diritto alla pubblica e universale proclamazione dei popoli. Gesù è proclamato «Signore» nella professione di fede cristiana (Rm 10,9). Perciò egli ha diritto all'universale riconoscimento alla pari di Dio. In questo titolo dato a Gesù si esprime la triplice relazione che definisce ora la sua identità definitiva: con Dio Padre, con la comunità dei credenti, con il mondo dei popoli. Gesù Cristo «Signore» non è il sostituto né il concorrente di Dio. Egli, che per statuto originario è nella «condizione di Dio», non ha rivendicato la parità di Dio come occasione da sfruttare, ma ha scelto la via della piena condivisione umana, restando fedele fino alla morte. È l'iniziativa potente e gratuita di Dio che gli ha donato quella dignità eccelsa che si esprime nel titolo divino di *Κύριος*.

Ma tutto questo processo, che ha per protagonisti Gesù Cristo e Dio, è orientato alla «gloria» di Dio Padre. Alla fine si svela non solo l'identità di Gesù Cristo, ma anche il volto definitivo di Dio. O meglio: l'identità di Gesù Cristo proclamato e riconosciuto «Signore», consiste nell'essere «gloria di Dio Padre». In questa relazione unica ed eccezionale di Gesù Cristo con Dio, la comunità cristiana scopre e celebra la «gloria» di Dio (cf I Cor 15,24; Rm 15,7).²

VANGELO: Gv 3,13-17

Il racconto inizia in modo circostanziale, presentando il protagonista con tre qualifiche: il gruppo ideologico cui faceva riferimento (farisei), il nome (Nicodemo) e la classe sociale (*ἀρχων*, un capo dei Giudei). In evidenza, sta l'ambientazione dell'incontro: «di notte» (v. 2); essa fa inclusione con la fine del discorso di Gesù, quando s'introduce il giudizio operato da quella luce che gli uomini hanno disprezzato, amando di più le tenebre (vv. 19-21, non parte della lettura liturgica).

Il dialogo si apre con Nicodemo che afferma di sapere («noi sappiamo»: v. 2) e che riconosce in Gesù un maestro che viene da Dio (*ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος· οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἂν σὺ ποιῆς, ἐὰν μὴ ᾗ ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ* «[sappiamo] che sei venuto da Dio come maestro; nessuno infatti può compiere questi segni che tu compi, se Dio non è con lui»: v. 2). La motivazione esprime un'idea condivisa da

² Molti elementi del commento a Fil 2,6-11 provengono da R. FABRIS, *Lettera ai Filippesi. Struttura, commento e attualizzazione* (Lettura Pastorale della Bibbia), EDB, Bologna 1983, pp. 51-74.

altri personaggi del Quarto Vangelo (Gv 2,11. 18; 6,2. 30; 7,31; 9,16): i «segni» compiuti da Gesù sono una prova della sua origine «da Dio». Nessuno li potrebbe fare, se Dio non fosse con lui. Il dialogo, a dire il vero, termina con il v. 10, quando Gesù afferma esattamente il contrario: Nicodemo è maestro di Israele e non conosce tali cose. Da questo momento in poi, infatti, il personaggio Nicodemo non è più necessario al confronto e scompare.³

Nel v. 4 e nel v. 9, vi sono due domande quasi identiche di Nicodemo: *πῶς δύναται* «com'è possibile?». Entrambe vogliono approfondire il senso delle parole di Gesù: per poter «vedere il Regno di Dio» (v. 3) o per poter «entrare nel Regno di Dio» (v. 5), occorre nascere *ἄνωθεν* (v. 3 e v. 7), «dall'inizio» oppure «dall'alto». Vi è una voluta ambiguità semantica nell'uso dell'avverbio *ἄνωθεν* – «per la seconda volta» (*δεύτερον* del v. 4): essa genera, attraverso la figura caratteristica dell'ironia giovannea, i successivi pronunciamenti di Gesù.

Dal punto di vista formale, il dialogo tra Nicodemo e Gesù ripete per tre volte la medesima struttura; nel secondo e nel terzo momento persino il contenuto della domanda è il medesimo. Ciò crea un crescendo, che va progressivamente precisandosi:

- A. intervento di Nicodemo che riconosce in Gesù un maestro venuto da Dio (v. 2)
 - B. risposta di Gesù: condizione per «vedere» il Regno di Dio (v. 3)
- A'. prima domanda di Nicodemo: «com'è possibile?» (v. 4)
 - B'. risposta di Gesù: «Amen, amen, io ti dico...» (vv. 5-8)
- A". seconda domanda di Nicodemo: «com'è possibile?» (v. 9)
 - B". seconda risposta di Gesù: prima di «Amen, amen, io ti dico...» (v. 11) sta l'affermazione ironica rivolta a Nicodemo quale «maestro d'Israele» (v. 10; inclusione con il primo intervento di Nicodemo nel v. 2).

Ai tre interventi di Gesù, com'è ovvio, spetta il ruolo di far progredire il tema.

Nel primo intervento, vi è solo l'annuncio, quasi a mo' di titolo: «Se uno non nasce *ἄνωθεν*, non può vedere il regno di Dio» (v. 3).

Il secondo intervento sviluppa il senso di *ἄνωθεν* in due direttrici. Anzitutto, nel senso della risalita al contesto creazionale come nascita «da acqua e vento-spirito» (v. 5); è così istituita la genealogia del vento-spirito, accanto alla genealogia della carne (v. 6). In secondo luogo, dopo la ripresa del tema (*μὴ θαυμάσης ὅτι εἶπόν σοι·δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν* «non stupirti se ti dico: bisogna che voi siate rigenerati dall'alto»: v. 7), a partire dalla considerazione del movimento del vento-spirito (v. 8a), si identifica nel senso della libertà la figura di chiunque è nato dal vento-spirito (*πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος* «così chiunque è generato dallo Spirito»: v. 8b). Si noti che nelle due parti di questo intervento (vv. 5-6 e 7-8) il verbo *γεννάω* è ripetuto per 5 volte (7 volte, se si sommano anche le due occorrenze nella domanda di Nicodemo al v. 4; 8 volte, se si vuole computare anche l'occorrenza del v. 3, nel primo intervento di Gesù); e non sarà più ripreso in seguito.

Il terzo intervento di Gesù è più complesso. Il v. 10b non è una semplice frase di passaggio, ma strutturalmente svolge la funzione inclusiva di chiudere il dialogo aperto con Nicodemo. In effetti, da qui in avanti il discorso di Gesù perde l'orizzonte del suo immediato interlocutore e si allarga a *discorso di rivelazione* generale: è importante, per

³ Riapparirà in soli due altri contesti: in 7,50s, quando chiede ai colleghi del sinedrio di Gerusalemme di ascoltare la testimonianza di Gesù, prima di condannarlo; e in 19,39, quando porta la costosissima mistura di mirra e di aloe di circa cento libbre, per seppellire il crocifisso.

questo, sottolineare il cambio di soggetto dal singolare al plurale che si ha passando dal v. 10 (σὺ εἶ ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ταῦτα οὐ γινώσκεις; «tu saresti il maestro di Israele, e non capisci queste cose?») e dalla prima parte del v. 11 (ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι... «Amen, amen, io ti dico...»), alla seconda parte del v. 11 (ὃ οἶδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὃ ἐωράκαμεν μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε «noi parliamo di quel che sappiamo, e attestiamo ciò che vediamo! Voi però non accogliete la nostra testimonianza») e al v. 12 (εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἔαν εἶπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια πιστεύσετε; «Vi dico le cose terrene e non credete. Come farete allora a credere quando vi dico quelle celesti?»).

Strategicamente, i vv. 11-12 divengono la “chiave di volta” del confronto, venendo a creare due sezioni: la prima (i vv. 2-10) potrebbe essere titolata τὰ ἐπίγεια «le cose terrene», trattando della genealogia e della nascita ἀνωθεν «dall’alto/di nuovo»; la seconda (i vv. 13-21), invece, potrebbe essere titolata τὰ ἐπουράνια «le cose celesti», in quanto rivela il ruolo del Figlio dell’uomo, disceso dal cielo per portare la vita piena ovvero portare a pienezza la «nuova creazione».

Anche quantitativamente, l’inclusione del v. 2 con il v. 10 chiude un primo sviluppo. La compattezza concettuale dei vv. 13-21 isola i vv. 11-12, che restano al centro della pagina, esplicitando il proposito di Gesù di condurre i lettori-ascoltatori dalle «cose terrene» alle «cose celesti».

Nei vv. 13-21 non appare più né il verbo γεννάω né la «signoria di Dio»; il primo è rimpiazzato dal movimento ἀνα-/κατα-βαίνω «salire/scendere»; la seconda è rimpiazzata dal ruolo del Figlio dell’uomo, che è il Figlio unigenito mandato da Dio nel mondo. Dal punto di vista formale vi è un dittico, costruito con la sequenza di un sorite: ovvero quattro passaggi, ciascuno dei quali costruito in modo parallelo.

Il primo quadro (vv. 13-15) è centrato sul movimento verticale della discesa/innalzamento del Figlio dell’uomo e culmina sul tema della vita piena data a chiunque creda in lui. La *parola-gancio* che unisce il primo al secondo quadro è «vita eterna» (fine v. 15).

Il secondo quadro (vv. 16-17) parla della missione del Figlio perché chiunque creda in lui abbia la vita piena; Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo fosse salvato per mezzo di lui. La *parola-gancio* che unisce il secondo al terzo quadro è il verbo «giudicare» (v. 17).

Il terzo quadro (vv. 18-19) esprime il giudizio già in atto come auto-condanna per aver rifiutato l’unigenito Figlio di Dio: non Dio, ma gli uomini stessi si condannano da sé nel preferire le tenebre alla luce. La *parola-gancio* che unisce il terzo al quarto quadro è «le opere» (fine v. 19).

Infine, l’ultimo quadro (vv. 20-21) esprime il criterio di questo giudizio in atto. Solo colui che fa la verità cammina verso la luce, perché siano manifestate le sue opere, in quanto sono compiute in Dio.

In conclusione, la struttura del capitolo potrebbe essere la seguente:

Introduzione: presentazione di Nicodemo (v. 1)

A. «le cose terrene» τὰ ἐπίγεια (vv. 2-10)

a) Primo dialogo (vv. 2-3):

– Nicodemo: provocazione sul «provenire da Dio» come «maestro» (v. 2)

– Gesù: «nascere ἀνωθεν» (v. 3)

b) Secondo dialogo (vv. 4-8):

– Nicodemo: πῶς δύναται (+ ironia) (v. 4)

- Gesù: «nascere da acqua e vento-spirito» (vv. 5-6)
la libertà di colui che è nato da vento-spirito (vv. 7-8)

c) Terzo dialogo (vv. 9-21):

- Nicodemo: *πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι*; (v. 9)
- Gesù: «maestro di Israele» / «conoscere»

Credere alla rivelazione delle cose celesti (vv. 11-12)

B. «le cose celesti» τὰ ἐπουράνια (vv. 13-21)

- a) discesa/innalzamento del Figlio dell'uomo (vv. 13-15)
- b) Dio ama tanto il mondo da dare il suo Figlio unigenito (vv. 16-17)
- c) l'auto-condanna è già in atto davanti al Figlio unigenito (vv. 18-19)
- d) colui che fa la verità viene alla luce (vv. 20-21)

¹¹ *In verità, in verità ti dico: noi parliamo di quel che sappiamo, e attestiamo ciò che vediamo, ma voi non accogliete la nostra testimonianza!* ¹² *Vi dico le cose terrene e non credete. Come farete allora a credere quando vi dico quelle celesti?* ¹³ *[Come:]* “Nessuno sale al cielo, se non colui che discende dal cielo, cioè il Figlio dell'uomo”. ¹⁴ *[Oppure:]* “Come nel deserto Mosè innalzò il serpente, così bisogna che sia innalzato il Figlio dell'uomo, ¹⁵ affinché ogni credente abbia vita eterna in lui”.

¹⁶ Dio infatti ama tanto il mondo, da dare il Figlio unico generato, affinché chiunque crede in lui non vada perduto, ma abbia vita definitiva. ¹⁷ Dio infatti non invia il Figlio nel mondo per condannare il mondo, ma per salvare il mondo mediante lui.

Vento e schematismo ascensionale

A questo proposito, bisogna ricordare la ricca analogia simbolica che si instaura tra il vento e lo schematismo ascensionale. Essa è capace di riconnettere e far apprezzare l'unità dei due movimenti della pagina giovannea, quello che richiama la *prima* creazione («le cose terrene» τὰ ἐπίγεια) e quello che anticipa la *nuova* creazione («le cose celesti» τὰ ἐπουράνια), la prima parte dedicata al «nascere da acqua e vento-spirito» e la seconda alla discesa-innalzamento del Figlio dell'uomo. Anche il serpente innalzato da Mosè nel deserto ed evocato da Gv 3,14, partecipa del medesimo isomorfismo. Vi sono delle sintesi simboliche sorprendenti tra soffio, altezza e luce: all'aria, all'altezza e alla luce sono associati simboli di vita, di rinascita e di crescita.

Nella simbologia degli scritti gnostici è stato notato che «salire o discendere fa lo stesso», in quanto la discesa è anche un cammino verso l'assoluto. Paradossalmente si discende per risalire nel tempo e per ritrovare la quiete prenatale. In senso più proprio al simbolismo del Quarto evangelista, bisogna invece dire che solo colui che discende dal cielo può aprire la strada verso la luce, perché egli è la sola luce vera che illumina ogni uomo che viene al mondo (cf Gv 1,9).

Ogni vita spirituale è caratterizzata dal moto ascensionale: essa cerca di «crescere» e di «elevarsi», è orientata verso l'alto, quasi come una reliquia ontica della conquista della postura verticale per la specie umana. Anche il linguaggio comune manifesta questa coscienza simbolica, quando parla di valori *elevati* o ancora quando esprime apprezzamento per un personaggio che definisce di *alto* profilo intellettuale o morale, o al con-

trario riconosce di non essere *all'altezza* di una certa situazione... Il simbolismo ascensionale, proprio per la sua originaria importanza, è molto frequente nella mitologia e nelle pratiche religiose di tutta l'umanità. Nella tradizione vedica indiana si parla di *du-rohana*, la «salita difficile»; nel culto di Mitra, vi è la scala iniziatica; nel *Libro dei morti* dell'Antico Egitto una scala permette di raggiungere la dimora divina; e Mircea Eliade, a riguardo dell'esperienza dello sciamano, attesta che costui, giunto all'acme della sua estasi, esclama: «Ho raggiunto il cielo, sono immortale».

San Giovanni della Croce, in alcune strofe composte dopo un'estasi di profonda contemplazione, esprime perfettamente il valore assiologico del simbolismo verticale:

*Quanto più si sale in alto,
tanto meno si capisce,
ché una nube tenebrosa
va la notte illuminando,
perciò chi questo conosce
resta sempre non sapendo,
ogni scienza transcendendo. [...]*

*Quanto più alto salivo,
abbagliavasi la vista,
e la più alta conquista
tra le tenebre avveniva;
ma poiché lancio è di amore,
con un cieco e oscuro salto
mi trovai tanto in alto
che raggiunsi il mio desir.*

*Quanto più alto giungevo
in questo slancio sublime,
tanto più basso, arreso
e umiliato mi trovavo.
Dissi: non vi sarà chi l'arrivi,
e mi umiliai così tanto
che mi trovai tanto alto
che raggiunsi il mio desir⁴.*

Si noti come nei versi di san Giovanni della Croce si insinui un altro valore dello schematismo verticale, che dobbiamo pure ricordare per illustrare con più precisione Gv 3. Il simbolo dell'ascensione potrebbe infatti essere unilateralmente inteso come un simbolo diairetico, con valenze di potenza e di vittoria. Gv 3,13 ricorda, al contrario, che «nessuno è salito al cielo, se non colui che dal cielo è disceso». Il simbolismo verticale, nella sua valenza di discesa, esprime intimità e profondità, ovvero un complemento ombroso e nascosto rispetto alla luminosità della salita. La discesa non è da confondere con la caduta: essa è illustrata con i simboli dell'intimità più che con quelli dell'abbassamento. Bachelard, con la sua riconosciuta sagacia, illustrando un brano dell'*Aurora* di Michel Leiris, ha mostrato che ogni valore positivo della discesa è legato all'intimità digestiva (e quindi al gesto posturale della deglutizione).

⁴ GIOVANNI DELLA CROCE, (SAN), *Opere*, a cura di P. FERDINANDO DI S. MARIA, Postulazione Generale dei Carmelitani, Roma 1963 [1985⁵], p. 1041.

«Ciò che distingue affettivamente la discesa dalla folgoranza della caduta, come d'altronde del volo, è la sua lentezza. La durata è reintegrata, addomesticata dal simbolismo della discesa grazie ad una sorta di assimilazione del divenire dal di dentro. La redenzione del divenire avviene, come nell'opera di Bergson, dall'interno, attraverso la durata concreta. Di modo che ogni discesa è lenta, "prende il suo tempo" fino a confinare talvolta con la laboriosa penetrazione. A questa lentezza viscerale si unisce beninteso una qualità termica. Ma si tratta qui di un calore dolce, di un calore lento, abbiamo voglia di dire, lontano da ogni splendore troppo ardente. E se l'elemento pastoso è certo quello della lentezza, se la discesa non ammette che la pasta, l'acqua spessa e dormente, essa non trattiene dell'elemento igneo che la sua sostanza intima: il calore»⁵.

Riprenderò questa valenza simbolica più sotto, trattando del simbolo dell'acqua e del grembo materno. Ma il simbolismo giovanneo, più che indulgere sul grembo materno, a parte la provocatoria ironia del v. 4, conduce alla dimensione cosmica e al simbolismo creazionale. Il punto di arrivo di Gn 1, partendo «dall'acqua e dal vento-spirito» è stato lo *'ādām*, creato nel sesto giorno e orientato al «settimo giorno» di Dio; il cammino di rinascita proposto ora conduce al capostipite di una nuova umanità, a quel Figlio dell'uomo che porta alla vita piena.

Schema ascensionale, vento-spirito e albero

Anche l'albero è un simbolismo verticale ineccepibile: cresce, va verso la luce e la sua dirittura indica la dimensione fondamentale della vita. Anche l'albero della croce, alluso nei vv. 13-14, è un simbolo anzitutto a valenza ascensionale, in quanto legno rizzato verticalmente. Storicamente, segna anche un'inversione simbolica eloquente, passando da emblema della più bassa ignominia a simbolo di più alta speranza: «*O crux, ave, spes unica*». Il verticalismo dell'albero è tanto evidente che Bachelard classifica l'albero fra le principali immagini ascensionali e dedica un intero capitolo a «L'albero aereo», in quanto «solo, l'albero, in natura, per una ragione tipologica, è verticale, come l'uomo» (P. Claudel).⁶

E così altezza, luce, soffio nell'aria pura possono essere rielaborati in modo dinamico dall'immaginazione simbolica. Salire per respirare aria più pura, respirare luce (il «m'illumino d'immenso» di ungarettiana memoria) e non solo aria, partecipare all'unico soffio del vento delle vette, sono tutte immagini isomorfe, che si scambiano i propri valori e si sostengono a vicenda. Come nell'intreccio simbolico di Gv 3, la rinascita «da acqua e da spirito», l'elevazione del Figlio dell'uomo e il camminare verso la luce, esprimono in forme analoghe il mistero del ricominciamento.

Infine, bisogna ricordare anche un'ultima valenza del simbolismo vegetale dell'albero, richiamata dalla genealogia contrapposta di Gv 3,6, la genealogia «dalla carne» e la genealogica «dal vento-spirito». Non è un caso che ogni discorso di evoluzione o progresso sia rappresentato da un albero *ramoso*: sia esso l'albero genealogico oppure l'albero dell'evoluzione delle specie. È vero che il potente simbolo dell'albero non può mai staccarsi completamente dalla sua valenza ciclica e stagionale; tuttavia, più di ogni altro simbolo, l'albero esprime la valenza positiva di verticalizzazione e progresso, in cui i valori messianici (cf ad es. Is 11,1) e resurrezionali (cf ad es. Gb 14,7-14) si sommano.

⁵ G. DURAND, *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'Archetipologia generale*, a cura di E. CATALANO (La Scienza Nuova 12), Edizioni Dedalo, Bari 1972, p. 205.

⁶ La frase è tratta da P. CLAUDEL, *Conoscenza dell'est*, Città Armoniosa, Reggio Emilia 1978, ed è citata da G. BACHELARD, *Psicanalisi dell'aria*, 223, senza specificare la pagina.

Schema ascensionale, vento-spirito e serpente

Qualcosa di simile lo abbiamo anche nei riguardi del serpente, che «occupa un posto simbolicamente positivo nel mito dell'eroe vincitore della morte». Nei vv. 13-14, tra l'altro, l'albero è solo alluso, mentre è esplicito il riferimento al serpente (di Mosè). Ora, il simbolismo ofidio porta in sé i segreti del ciclo vita-morte, della fecondità e della ciclicità, con un radicamento anche nella valenza verticalizzante:

«Epifania per eccellenza del tempo e del divenire agrolunare esso [il simbolismo del serpente] è, nel Bestiario della luna, l'animale che si accosta maggiormente al simbolismo ciclico del vegetale. In numerose tradizioni, il serpente è d'altra parte congiunto all'albero. Forse bisogna vedere nell'insieme caduceo la dialettica di due temporalità: l'una, l'animale, emblema di un eterno ricominciamento e di una promessa assai ingannevole di perennità nella tribolazione; l'altra – la vegetale verticalizzata nell'albero-bastone – emblema di un definitivo trionfo del fiore e del frutto, di un ritorno al di là delle prove temporali e dei drammi del destino, alla verticale trascendenza»⁷.

Vi è un interessante isomorfismo tra il vento-spirito e il serpente, espresso da una folgorante ellisse di Victor Hugo (in *La légende des siècles*): «Il vento assomiglia a una vipera». In effetti, in numerose tradizioni popolari e folkloristiche è possibile cogliere la contaminazione delle immagini del vento con quelle del serpente. In Abissinia, afferma Marcel Griaule (in *Jeux et divertissements abyssins*), non si può fischiare di notte, «perché in questo modo si attirano i serpenti e i demoni»: per il fatto che i demoni sono descritti come serpenti, l'atteggiamento che di deve tenere verso gli uni va replicato per gli altri e la relazione con i serpenti diventa una relazione cosmica. Dall'altra parte del mondo, per gli Yakouti, non bisogna «fischiarne sulle montagne per non disturbare i venti che dormono», come anche, «i Canachi fischiano meno a seconda delle stagioni dell'anno in cui gli alisei debbano essere richiamati o respinti».

Per questa attività simbolica che «cosmologizza» le immagini, il vento grida prima degli animali, la «voce» del vento urla prima dei cani, il tuono ringhia prima dell'orso... «Il vento-spirito soffia dove vuole e tu senti la sua voce, ma non sai da dove venga e dove vada: così chiunque è nato dal vento-spirito» (Gv 3,8). La «via del vento» è un simbolo potente che dalle cose terrene (τὰ ἐπίγεια) deve condurre verso la «via verso la luce», percorso da chi crede nel nome del Figlio unigenito di Dio e «fa la verità». Ma per raggiungere la meta delle cose celesti (τὰ ἐπουράνια) occorre «nascere dall'alto (ἄνωθεν)».

PER LA NOSTRA VITA

I. Bisogna essere umili quando si tratta di Dio, sappiamo così poco di Lui. Siamo deboli e ignoranti quando si tratta di essere veraci nell'amare lui. Dio sa molto meglio di noi cosa occorre per noi e per fare la sua volontà. Siamo sempre debitori davanti a Dio quando si tratta di amore: rassicuriamo il nostro cuore dinanzi a lui, che se in qualche cosa il nostro cuore ci condanna, Dio è più grande del nostro cuore.

Davanti a lui vale un'altra misura: tra grande e piccolo, tra attivo ed inerte. Ciò che dall'esterno può apparire debole e indigente, interiormente è pieno di forza e vitalità.

È la potenza della vita di Dio che opera nella nostra pochezza.⁸

⁷ G. DURAND, *Le strutture antropologiche*, 321.

⁸ T. GEIJER, *Testo inedito* (corrispondenza 1988).

2. La Sapienza comincerà a parlarci non perché siamo disperati, ma perché riconoscendo la nostra insufficienza, cominceremo a muoverci verso di essa, desiderandola, cercando di aprirci. [...] In questo basta un conato, libero, sincero, e immensi aiuti riceveremo su questa via; forse basta ancora meno: basta il desiderio di uscire all'aperto, fuori dalle prigioni che noi stessi costruiamo con il nostro giudicare.

Dio è il Tu che si lascia amare perché per primo ci ama, senza chiedere conto di come siamo, se solo in noi c'è una scintilla di lealtà generosa: e in tutti gli uomini c'è almeno una scintilla di desiderio di bene puro, non interessato, un conato di amore.⁹

3. L'uomo che s'identifica al crocifisso, riceve la forza del risorto: "Io mi compiaccio negli oltraggi, nelle persecuzioni, nelle angosce sofferte per Cristo: quando sono debole, è allora che sono forte" (2 Cor 12,10). [...] Il potere di Cristo, potere della fede e dell'umiltà si esprime come servizio. Il testo decisivo, su questo punto, è quello di Lc 22,25-27: "Egli disse: I re delle nazioni le governano, e coloro che hanno il potere su di esse si fanno chiamare benefattori. Per voi però non sia così; ma chi è il più grande fra voi diventi come il più piccolo, e chi governa come colui che serve" [...]. Il potere "che serve" diventa, nel senso etimologico della parola, *autorità*; *auctoritas* viene dal verbo *augere* che significa far maturare, far crescere. [...] La vittoria di Cristo sulla morte trasforma al fondo del nostro essere l'angoscia in gratitudine.

I padri della chiesa, specie i padri ascetici, rivelano che le due "passioni-madre" sono l'avidità e l'orgoglio, queste risorse del potere decaduto, e più in profondità ancora, "la paura nascosta della morte". Ma se siamo veramente risuscitati nel Risorto, se la morte è già alle nostre spalle, sepolta nelle acque de Battesimo, allora non abbiamo più bisogno né di schiavi né di nemici per proiettare su di loro la nostra angoscia e il nostro desiderio di essere Dio: Dio, noi lo siamo umilmente in Cristo, siamo cioè capaci di amare. Perciò ci viene manifestata tutta l'importanza del comando evangelico di amare i nostri nemici (Lc 6,27-36).

Si tratta di spezzare il circolo infernale dell'aggressione e della vendetta che, a sua volta, provoca una nuova aggressione più violenta. [...] Gesù non si è accontentato di assumere questo atteggiamento: egli ci ha resi capaci di farlo nostro grazie alla sua croce, alla sua risurrezione e al dono dello Spirito. Mediante la grazia della croce, infatti, anche il fallimento, anche la morte possono far nascere il regno.¹⁰

5. *Il progetto di una comunità di credenti inseriti in Gesù Cristo.*

Questo brano cristologico, maturato in un contesto di celebrazione contemplativa, è proposto a una comunità cristiana locale del primo secolo, ai gruppi cristiani che formano la chiesa di Filippi. È difficile ricostruire la situazione storica vitale di questa comunità sulla base delle indicazioni positive e degli avvertimenti frammentari, inseriti nel discorso esortativo che precede il brano cristologico o sparsi nell'insieme della lettera. Si può supporre che vi fossero dei contrasti tra i gruppi cristiani e in particolare dei malintesi o dissensi tra i collaboratori pastorali. Ma gli inviti di Paolo all'unità e alla concordia sono così generali e ampi che non possono essere circoscritti nel contesto peculiare di una chiesa locale. Quello che risulta è il progetto ideale di una comunità che trova le

⁹ M. MALAGUTI, *Liberi per la verità*, Cappelli, Bologna 1980, pp. 161-162. 177.

¹⁰ O. CLÉMENT, *Il potere crocifisso* (Sympathetika), Ed. Qiqaiion, Comunità di Bose-Magnano 1999, pp. 39-41.

motivazioni profonde della sua coesione nel rapporto di fede e di comunione vitale con Cristo Gesù.

Lo statuto fondamentale di una comunità cristiana è l'appartenenza a Gesù Cristo in forza della fede e del gesto battesimale. Questo dato, condiviso da Paolo e dai destinatari della sua lettera, si ricava non solo dalla formula paolina «in Cristo Gesù», ma dalla correlazione stabilita tra il tessuto delle relazioni comunitarie e l'evento cristologico proclamato nel brano rispettivo (Fil 2,6-11). La dinamica di quell'evento cristologico che è stato accolto nell'annuncio fondante – *kérygma* iniziale – diventa anche la norma e il criterio per organizzare e valutare la vita di una comunità. Quella che viene continuamente celebrata nella convocazione dei credenti è anche la ragione ultima del loro stare insieme. La logica che presiede alla vicenda storica e umana di Gesù Cristo, proclamato nella confessione tradizionale «Signore a gloria di Dio Padre», deve ispirare anche i rapporti reciproci tra i membri della comunità cristiana.

La comunicazione tra i vari momenti dell'esperienza cristiana, che sono il *kérygma*, la celebrazione e la vita, sono suggeriti e direi quasi imposti dal fatto che l'evento religioso fondante non è relegato in una mitica epoca delle origini, né proiettato in uno schema ideologico lontano ed estraneo alla vita storica e reale, ma sta saldamente dentro la trama della vicenda umana. Gesù Cristo è colui che ha condiviso la «condizione» umana fino al limite estremo. Dio ha innalzato Gesù alla dignità universale, rappresentata dal titolo di «Signore», non prescindendo dalla sua umiliazione, vissuta con fedeltà fino alla morte di croce, ma precisamente «per questo», accogliendo e confermando la sua umile e fedele sottomissione. Gesù Cristo, il Signore dell'universo, attorno al quale è continuamente convocata la comunità dei credenti, è e rimane il «fedele» che si è auto-spogliato e umiliato fino alla morte e alla morte di croce.

Attorno a questo nucleo della fede cristologica, continuamente riproposto nella professione e celebrazione, si va costruendo la comunità. Quello che definisce la sua identità non è un insieme di riti e cose da fare. La coesione tra i membri non si regge su ordinamenti e programmi comuni. Il discorso di Paolo fa appello all'esperienza di comunione, all'amore e all'affetto profondo dei cristiani che si riconoscono nella relazione fondamentale col Cristo. L'unità è definita nei termini di convergenza delle aspirazioni e degli intenti verso quello che è essenziale. In una parola, si può dire che il progetto di comunità cristiana ideale è prospettato in termini di relazioni interpersonali. Come Gesù Cristo si rivela nella sua identità tramite la relazione con Dio, il Padre, e con gli uomini, così anche la comunità dei credenti, che sono convocati nel suo nome, si costruisce e si va attuando come comunità di relazioni.

Le note distintive di queste relazioni intra-comunitarie gravitano attorno all'amore, che favorisce l'unità e la comunione spirituale. A sua volta l'amore benigno e gratuito deve poter contare su quel decentramento e disinteresse che disinnescano le tendenze egoistiche e lo spirito aggressivo. Nel tracciare questo quadro di attitudini spirituali che favoriscono la vita di una comunità, Paolo propone non solo l'unità cristiana, ma fa ricorso anche a quei principi etici apprezzati nell'ambiente e nella cultura ellenistici, com'è la regola dell'altruismo: «nessuno cerchi il proprio interesse, ma ciascuno anche quello degli altri». Infatti l'amore umile e sincero, che sta alla radice della comunione ecclesiale, è senz'altro un dono del Cristo e del suo Spirito, ma ha bisogno della maturità spirituale umana come del suo humus naturale per diventare fecondo.

