

# Lecture domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

## SOLENNITÀ DI CRISTO RE

### Ultima Domenica dell'Anno Liturgico

Quando Pio XI istituì nel 1925 la festa di Cristo Re, voleva reagire contemporaneamente agli eccessi del laicismo moderno, che vorrebbe fare a meno di Dio, e a quelli del cesaropapismo e del clericalismo, sempre tentati di «servirsi» di Dio a loro vantaggio. La regalità umana, così com'era intesa nelle culture antiche, solo in parte riesce ad esprimere il mistero di Gesù *māšīḥ* «unto» e quindi «re» e «sacerdote», ma al modo del Servo di <sup>ADONAI</sup> della seconda parte del Libro di Isaia (cf *Lettura*).

L'ambiguità della regalità con il potere umano ha sempre portato Gesù a rifiutare, almeno sino alla morte in croce, il titolo di *Messia*, perché troppo intriso di attese politiche, costruite sul nazionalismo e sulla lotta contro il potere romano.

La regalità alla quale Gesù tende è invece del tutto aliena da ogni forma di potenza. Gesù Cristo è re dell'universo in quanto si fece «obbediente fino alla morte e a una morte di croce» (cf *Epistola*) ed è re dell'universo per concedere il perdono del Padre a tutti coloro che sono alla ricerca di perdono (cf *Vangelo*).

Gesù è Re per portare a piena umanizzazione la comunità degli uomini, infondendo in essa la speranza di un futuro di risurrezione e permettendo a ciascuno di costruire un mondo più umano nella collaborazione, nella fraternità e nella pace. Non ci si dimentichi però che questo «singolare» re, per diventare il *re dell'universo*, ha speso la quasi totalità della sua vita nella quotidianità sorprendentemente insignificante di Nazaret.

LETTURA: Is 49,1-7

La pericope è il secondo Carme del Servo di <sup>ADONAI</sup>, figura centrale di Is 40-55. È condivisa la scelta di far iniziare il carme con l'*incipit* del cap. 49, anche perché con Is 48,22 si chiude una sezione principale. La finale del carme dovremmo invece definirla «carsica», in quanto non vi è accordo sui limiti della pericope: appartengono al carme solo i vv. 1-6? o anche i il v. 7? oppure anche i vv. 8-12? e il v. 13?

In discussione rimane il problema ermeneutico che accomuna tutti e quattro i carmi: chi è il soggetto che parla? chi sono le «nazioni lontane»? *chi* è il servo di <sup>ADONAI</sup>?

<sup>1</sup>Ascoltatevi, o isole,  
udite attentamente, nazioni lontane;  
<sup>ADONAI</sup> dal seno materno mi ha chiamato,  
fino dal grembo di mia madre ha pronunciato il mio nome.  
<sup>2</sup>Ha reso la mia bocca come spada affilata,  
mi ha nascosto all'ombra della sua mano,  
mi ha reso freccia appuntita,  
mi ha riposto nella sua faretra.

<sup>3</sup>Mi ha detto:

– Mio servo tu sei, [Israele, <sup>a</sup>]  
sul quale manifesterò la mia gloria.

<sup>4</sup>Io ho risposto:

– Invano ho faticato,  
per nulla e invano ho consumato le mie forze.

Ma, certo, il mio diritto è presso <sup>ADONAI</sup>,  
la mia ricompensa presso il mio Dio.

<sup>5</sup>Ora ha parlato <sup>ADONAI</sup>,  
che mi ha plasmato suo servo dal seno materno  
per ricondurre a lui Giacobbe  
e a lui <sup>b</sup> riunire Israele

– poiché ero stato onorato da <sup>ADONAI</sup>  
e Dio era stato la mia forza –

<sup>6</sup>e ha detto:

– È troppo poco che tu sia mio servo  
per restaurare le tribù di Giacobbe  
e ricondurre i superstiti <sup>c</sup> d'Israele.  
Io ti renderò luce delle nazioni,  
perché tu sia la mia salvezza  
fino all'estremità della terra.

<sup>7</sup>Così dice <sup>ADONAI</sup>,

il Riscattatore d'Israele, il suo Santo,  
a colui che è disprezzato, rifiutato dalle nazioni, <sup>d</sup>  
schiavo dei potenti:

I re vedranno e si alzeranno in piedi,  
i principi si prostreranno,  
a causa di <sup>ADONAI</sup> che è fedele,  
del Santo d'Israele che ti ha scelto.

<sup>a</sup> Nel v. 3b, un manoscritto non ha il vocativo *jisrā'ēl*, che sembra risolvere ogni problema d'identificazione della figura del servo, applicando il carne a tutto il popolo. In verità, nonostante la debolissima prova di critica testuale esterna, l'aggiunta va considerata una glossa della successiva tradizione giudaica, che interpretava collettivamente questi passi. Alcune motivazioni di critica interna conducono a questa conclusione: come potrebbe dire Israele, in quanto popolo, nel v.1: «dalle viscere di mia madre»? Si vedano però Is 44,2. 24; 46,3. Nei vv. 5-6, tuttavia, che sono immediatamente seguenti, vi è un rapporto dialettico tra il servo e Giacobbe-Israele; nel linguaggio della seconda parte di Isaia, Israele ricorre sempre in parallelismo con Giacobbe, mentre in questo caso si avrebbe soltanto «Israele»; infine, negli altri carmi il titolo *ēbed* rimane non identificato.

<sup>b</sup> Al v. 5a, *lō* non va letto come negazione, bensì come *lō*, ovvero *l'* con pronomi di 3<sup>a</sup> ms, «a lui».

<sup>c</sup> Nel v. 6a, *wšjryj* va letto come forma equivalente al passivo *ūn'šûrê* «e gli scampati» o «e i preservati».

<sup>d</sup> In 7aβ, le due forme *bzh* e *mt<sup>c</sup>b* sono in realtà due participi passivi (Q il primo e Pu. il secondo): cf anche rQIs<sup>a</sup> e versioni antiche. Vanno quindi vocalizzati *b<sup>e</sup>zūj* «disprezzato» e *m<sup>e</sup>tō<sup>c</sup>ab* «reietto, emarginato».

Il v. 13 è un breve «inno», uno dei molti di cui è costellato il «libro della consolazione» (Is 40-55). Esso corrisponde strutturalmente all'inno che teneva dietro a 42,1-9. L'ipotesi di partenza è quindi di considerare i vv. 1-12 un'unità letteraria, almeno a livello redazionale del testo. Verifichiamo l'ipotesi:

- v. 1b: dopo l'introduzione solenne, inizia una sequenza di verbi il cui soggetto è  $\overline{\text{ADONAI}}$ ;
- v. 4a: vi è una prima interruzione creata dal *waw* avversativo con un pronome: *wa'ānî*;
- v. 5: di nuovo un *waw* avversativo, nella formula *w<sup>e</sup>attāh*, caratteristica conclusione di un discorso. Dopo un participio attributivo circostanziale (*jōs<sup>e</sup>rî*) e una doppia incidentale, inizia nel v. 6 un altro discorso di  $\overline{\text{ADONAI}}$ ;
- v. 7: abbiamo la formula del messaggero (*kōh 'āmar  $\overline{\text{ADONAI}}$* ), ampliata da un participio attributivo;
- v. 8: di nuovo viene ripetuta la formula del messaggero e con essa inizia un oracolo che giunge fino al v. 12.

Alcune ripetizioni verbali:

- *'ebed* viene ripetuto nei vv. 3a. 5a. 6a. 7aβ (anche se in quest'ultimo versetto ha un altro senso);
- *mibbeten* appare nei vv. 1b e 5a con i due verbi *qārā'* e *jāšar* (cf Is 42,1-9!); il verbo *jāšar* è ripreso anche in 8b;
- *ūn<sup>e</sup>tattikā l<sup>o</sup>ōr gōjīm* «e io ti renderò luce delle nazioni», è ripreso in 8b con una formulazione che è perfetto parallelo: *w<sup>e</sup>ettenkā līb<sup>e</sup>rît 'ām* «ti ho reso pegno per il popolo» (si ricordi che i due sintagmi sono in parallelo in Is 42,6);
- i vv. 9b-12 sono un ampliamento simbolico, sul tema del nuovo esodo, collegato al v. 9a e ai suoi due inviti: *š<sup>e</sup>ū* «uscite!», e *higgālū* «venite fuori!».

Nel v. 12 si crea un'inclusione con l'invito all'ascolto del v.1: il *mērāḥôq* «da lontano». L'avverbio, che alcuni vorrebbero correggere – ad esempio – in *miqqedem* per avere i 4 punti cardinali, va invece lasciato: è chiaro che questo «da lontano» indica l'est, dal momento che la sequenza seguente è nord-ovest-sud.

Lo scopo dell'azione del servo è descritta con più sintagmi, tra loro complementari. Costruiamo il seguente paradigma:

- v. 5aβ: *l<sup>o</sup>šōbēb ja'āqōb 'ēlājw*
- v. 5aγ: *w<sup>e</sup>jišrā'el lō jē'āsēp*
- v. 6aβ: *l<sup>o</sup>hāqīm 'et-šibṭē ja'āqōb*
- v. 6aγ: *ūn<sup>e</sup>šūrē jišrā'el l<sup>o</sup>hāšīb*
- v. 6bβ: *līh<sup>e</sup>jōt j<sup>o</sup>šū'ātī 'ad-q<sup>e</sup>šēh hā'āreš*
- v. 8bβ: *l<sup>o</sup>hāqīm 'ereš*
- v. 8bγ: *l<sup>o</sup>hanḥil n<sup>e</sup>hālôt šōmēmōt*
- v. 9aα: *lē'mōr la'āsūrim šē'ū*
- v. 9aβ: *la'āšer baḥōšek higgālū*

Da questo paradigma si può dedurre che l'opera del servo nei vv. 8-9 è un ampliamento del primo compito cui era stato chiamato. D'altra parte, tra le due serie dei compiti nei riguardi d'Israele (vv. 5-6a e 8-9), s'inserisce un compito nei riguardi di tutta l'umanità «fino all'estremità della terra». Anche da questo criterio possiamo cogliere la secondarietà dei vv. 7-12, pur avendo una certa qual connessione testuale con quanto precede; ragione per cui è possibile scorgere una certa unità nei vv. 1-12.

Questa conclusione sarebbe comprovata anche dal confronto con il vocabolario e lo stile del primo carne:

- v. 8: *b<sup>e</sup>rît 'ām* (cf Is 42,6);

- v. 9: il parallelismo tra «prigionieri» e «coloro che sono nelle tenebre» (cf Is 42,7).

I due oracoli hanno una loro plausibilità nella loro attuale collocazione: il primo giustifica l'ampliamento del compito del servo, nonostante il suo scoramento; il secondo sottolinea la primogenitura d'Israele e ridimensiona il carattere universalistico che il v. 6 poteva forse concedere.

Nell'insieme, otterremmo dunque una composizione di questo genere:

I. vv.1-6: Autopresentazione del servo e sue credenziali
a. invito (1a)
b. elezione e vocazione del servo (1b-3)
c. scoramento (4)
d. nuovo compito per le nazioni (5-6)
II. vv.7-12: Oracoli indirizzati al servo
a. il servo umiliato ha un futuro di gloria (7)
b. il servo e il nuovo esodo (8-12)

**vv. 1-3:** Colui che parla è plausibilmente il «servo» di Is 42,1-9. Egli s'indirizza a tutti i popoli (*'îm / l'ummîm*), lui che era stato reso in 42,1-9 «pegno dell'umanità e luce dei popoli».

Il v. 1b ancora una volta allude alla vocazione di Ger (e in particolare a Ger 1,5; cf anche il parallelo del v. 5a). Gli elementi che collegano l'attuale vicenda di vocazione con la vocazione del servo in Is 42,1ss sono dunque la «vocazione profetica», la designazione di «servo» e la missione per i popoli.

Quanto alla vocazione profetica, nel nostro testo abbiamo un'accentuazione del carattere profetico del personaggio con il simbolismo del v. 2. Le immagini della «spada affilata» e della «freccia appuntita» richiamano la missione del servo come uomo della «parola». Dio ha dato al servo la capacità di penerare (*intus-legere*) e di andare a bersaglio:<sup>1</sup> così si parla della parola profetica in Ger 1,9-10; 23,29.

Ma poiché spada e freccia sono anche simboli bellici, alludono ad una parola profetica aggressiva. Non possiamo non ricordare quell'inno conclusivo del «libro della consolazione» dove si canta l'intrinseca efficacia della parola «mandata» da Dio (Is 55,10s).

Più complesso è decifrare il senso dei simboli di 2aβ e 2bβ. Westermann ricorda che molti commentatori hanno voluto scorgere nella vita del «servo», proprio partendo da qui, un duplice periodo di attività: un periodo di nascondimento e un periodo di attività pubblica. Anche Alonso è in questa linea.

Tuttavia l'Hi. di *hb'* indica un nascondimento per proteggere qualcuno: ad es., Rahab con le spie in Gs 6,17.25; Abdia con i profeti in 1Re 18,4.13; la madre con il figlioletto per non farlo mangiare in 2Re 6,29. Anche nel II-Is vi è un'altra ricorrenza del verbo (in Is 42,22). In quel passo è riferito all'essere rinchiusi in carcere (*ûb<sup>e</sup>bâttê k<sup>e</sup>lâ'îm hoĥbâ'û*). Nel nostro passo in questione non quadra, per il complemento «all'ombra della sua mano» *b<sup>e</sup>šêl jādô*). Possiamo concludere che si allude ad una protezione per avere salva

<sup>1</sup> Per l'immagine della freccia cf Sal 57,5; 64,4 e 127,4. Queste immagini saranno riprese poi dal NT: Eb 4,12; Ap 1,6; Ef 6,17.

la vita:<sup>2</sup> non un periodo di intimità e di ritiro, ma una forzata reclusione per sfuggire alla persecuzione degli avversari (si ricordi Geremia!).

Nel v. 3 giunge finalmente il titolo *‘ebed*: ricordiamo che il profeta normalmente non riceve mai altro titolo, se non quello di *nābī’*. Anche la formulazione del v. 3, ci spinge lontano da una figura profetica e ci richiama lo *hōq* di Sal 2,7: si passa dunque ad uno schema «regale». La cosa potrebbe essere confermata dal v. 3b: יְהוָה può «gloriarsi» (*‘etpā’ār*) in questo «ministro», perché è suo luogotenente. Ma la sua gloria è paradossalmente manifestata nell’apparente fallimento (cf v. 4 e poi 50,4-9; e soprattutto 52,13-53,12).

Già abbiamo detto della «glossa» *jiśrā’ēl* del v. 3b. Perché quest’aggiunta? La sorgente starebbe nei passi paralleli (41,8; 44,1; 45,4), dove il titolo «servo» è attribuito ad Israele in quanto popolo. Si tenga presente che la tradizione giudaica – anche a Qumrān – identificava collettivamente la figura del servo nel popolo d’Israele. Anche a partire da questo fatto si può spiegare la massiccia attestazione testuale della glossa: un solo manoscritto non la presenta!

**vv. 4-6:** Il profeta ha fallito la sua missione e si “lamenta” davanti ad יְהוָה (v. 4): è ormai un genere letterario classico, dopo l’esempio delle «confessioni» di Geremia (11,18-20; 15,10-21; 17,14-18; 18,19-23; 20,7-18) e alcune pagine, forse meno famose, di Ezechiele (Ez 2,4-6; 3,4-9; 33,30-33). Il dolore e lo scoramento del servo non sono per sé, ma per la sua missione: è il «lamento del mediatore» come lo definisce Westermann (cf Num 11,10ss.).

Tre parole sono utilizzate per esprimere l’inutilità della missione sino ad allora svolta: *rîq*, *tōhû* ed *hebel*. Tutte le sfumature del «nulla», dello «squallore» di un disordine senza creazione, di un’insostenibile leggerezza dell’esistenza stanno racchiuse in questi tre vocaboli. Tuttavia qualcosa è rimasto ancora dopo questo abbattimento: è il *mišpaṭ* e la *p<sup>c</sup>ūllāh* «la causa e il salario», assicurati presso Dio.

Questa è la prima enucleazione del paradosso: da una parte il fallimento agli occhi umani, dall’altra la «giustizia» e il senso della missione agli occhi di Dio, che permette un nuovo inizio. Il fallimento ha legato ancora di più il servo a Dio, come Geremia.

Col v. 5 inizia l’esposizione del nuovo incarico (vv. 5-6). Come in 42,5, prima del nuovo discorso, c’è una lunga serie di frasi che specificano e descrivono in forma innica il soggetto che parla, יְהוָה.

Il testo riprende i vv. 1b e 42,6 (*jāšar* e *mibbeṭen*), insistendo sull’aspetto morale della missione del servo, i.e. ricondurre Israele a Dio. La frase circostanziale del v. 5b spiega il motivo della nuova chiamata divina: «perché io ero importante agli occhi di יְהוָה e Dio era la mia forza».

Nei vv. 5-6 vi è la ripresa del compito del servo, in riferimento al passato, espressa con quattro verbi diversi: *šōbēb*, *’āsēp*, *hāqîm*, *ḥāšîb*, «ricondurre, riunire, restaurare, far tornare». Mentre gli ultimi due si adattano bene al compito del profeta della consolazione esilico (= II-Is), i primi esprimerebbero meglio l’opera di un profeta preesilico. Ma questo allora potrebbe illuminare anche il v. 4: si tratterebbe là della fatica pastorale inutile dei profeti preesilici, che è andata a vuoto senza riuscire a ricondurre ad יְהוָה Israele e Giuda (cf Geremia).

<sup>2</sup> Cf l’invocazione salmica per il rifugio in Sal 17,8; 27,5; 64,3; 31,21 e in particolare il riferimento alla chiamata di Geremia (1,19b).

Ecco anche perché questo servo parla ora alle genti: perché ora si assiste ad una svolta nel modo di «vedere» la profezia e i profeti. Loro compito sarà di essere «luce per i popoli e pegno della salvezza divina» fino all'estremità della terra. Ho detto «loro» compito: non dimentichiamo che Isaia sta dicendo *suo* compito. Ma «suo» di chi? del secondo Isaia stesso? Anche! Solo del II-Is? No, l'orizzonte rimane aperto ad ogni compimento futuro, non ancora prevedibile.

v.7: *Primo oracolo indirizzato al servo*

Molti esegeti parlano a questo punto di aggiunte. La cosa è anche probabile, ma difficilmente comprovabile. Per cui, noi tenteremo di spiegare «questo» testo, nella sua redazione.

Questo breve oracolo è direttamente collegato alla tentazione di scoramento del servo: non ci sono motivi sufficienti per parlare di una mano posteriore che avrebbe operato questa aggiunta. È invece un «chiarimento», una messa a fuoco del paradosso del servo fallito ed esaltato.

<sup>ADONAI</sup> riceve qui i titoli di «redentore di Israele» e di «Santo» (inclusione con la finale di 7bβ). Già questo pone in luce un primo paradosso: il Santo, il totalmente altro assume un ruolo così «storico» e «concreto» come quello di *gô'ēl*. Non sta forse in questo nuovo paradosso la condizione di possibilità dell'altros paradosso: servo fallito/esaltato?

L'oracolo è indirizzato ad un 1) *b'zûj nepes*, 2) *m'tō'ab gôj*, 3) *'ebed mōs'lim*:

- l'espressione *b'zûj* occorre 5× nell' AT (una volta è al femminile): Ger 49,15 (riferito ad Edom, come punizione per il tradimento contro Gerusalemme al momento dell'attacco babilonese); Abdia 2 (parallelo a Ger); Sal 22,7 (lamentato del giusto perseguitato); e Qoe 9,16 (disprezzo per la sapienza del povero). Il passo più interessante è il Sal 22, la preghiera del giusto sofferente.
- *m'tō'ab*: il pual del verbo sarebbe attestato solo in questo caso, mentre il piel è sufficientemente attestato (15×). Esso ha un valore cultico-sacrale: è un denominativo da *tō'ēbāh* «taboo negativo, abominio»,<sup>3</sup> insomma: qualcosa con cui non bisogna entrare in contatto. Con una terminologia secolarizzata potremmo parlare di «emarginato dal popolo».
- *'ebed mōs'lim* «schiavo dei potenti». Anche a questo punto è enucleato il paradosso: sembrerebbe schiavo dei potenti, ma non lo è perché lui in realtà è *'ebed*

<sup>ADONAI</sup>.

Le tre attribuzioni si rivolgono dunque alla sfera esistenziale, alla sfera sociale e alla sfera politica della vita del servo.

Quello che sembrava disonore è in realtà gloria: *qûm* e *hištahăweh* (v. 7aβ) sono due verbi di corte, che indicano gli atteggiamenti che i nobili e colui che si presenta alla corte devono tenere di fronte all'imperatore. In modo molto plastico, la scena qui inverte i ruoli:

Il re che sta seduto sul trono si alza, i nobili che fanno corona in piedi intorno al re si prostrano.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Originariamente indicava il taboo magico negativo.

<sup>4</sup> L. ALONSO SCHÖKEL - J. L. SICRE DÍAZ, *I Profeti* (Commenti Biblici), Edizioni Borla, Roma 1984, 1996<sup>3</sup>, p. 356.

Da ultimo, si noti il fondamento e la condizione di possibilità perché questo possa accadere: la fedeltà di **יְהוָה**. Lui è l'unico *ne'ēmān* «affidabile».

SALMO: Sal 21(22), 24-25. 28-29, 31b-32

### ☩ Dal legno regna il Signore.

<sup>24</sup> Lodate **יְהוָה**, voi suoi fedeli,  
gli dia gloria tutta la discendenza di Giacobbe,  
lo tema tutta la discendenza d'Israele;  
<sup>25</sup> perché egli non ha disprezzato  
né disdegnato l'afflizione del povero;  
il proprio volto non gli ha nascosto  
ma ha ascoltato il suo grido di aiuto. ☩

<sup>28</sup> Ricorderanno e torneranno ad **יְהוָה**  
tutti i confini della terra;  
davanti a te si prostreranno  
tutte le famiglie dei popoli.  
<sup>29</sup> Perché di **יְהוָה** è il regno:  
è lui che domina sui popoli! ☩

<sup>31b</sup> Si parlerà di **יְהוָה** alla generazione che viene;  
<sup>32</sup> annunceranno la sua giustizia;  
al popolo che nascerà diranno:  
“Ecco l'opera di **יְהוָה**!” ☩

EPISTOLA: Fil 2,5-11

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 *hālākāh* («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

<sup>1</sup> 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,  
<sup>2</sup> rendete piena la mia gioia  
con un medesimo sentire  
avendo la stessa carità,  
unanimi  
e con il medesimo sentire.  
<sup>3</sup> [Non fate] nulla per rivalità  
o per vanagloria,  
ma con umiltà

ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν,  
4 μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστος σκοποῦντες  
ἀλλὰ [καὶ] τὰ ἐτέρων ἕκαστοι.  
5 τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ...

ciascuno consideri gli altri superiori a se stesso,  
<sup>4</sup>ciascuno non cerchi l'interesse proprio,  
ma [anche] quello degli altri.  
<sup>5</sup>Sia in voi lo stesso modo di sentire che fu in Cristo Gesù...

<sup>5</sup> Sia in voi lo stesso modo di sentire che fu in Cristo Gesù,  
<sup>6</sup> il quale, essendo di condizione divina,  
non considerò un oggetto di rapina l'essere uguale a Dio,  
<sup>7</sup> ma svuotò se stesso  
prendendo una condizione di servo,  
in quanto visse in similitudine degli uomini;  
e trovatosi nella forma come uomo,  
<sup>8</sup> umiliò se stesso diventando obbediente fino alla morte,  
ma una morte di croce.

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

Nella stupenda partitura 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 con chiarezza in due fasi, quella della umiliazione (vv. 6-8) e quella dell'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 (*hōdājōt*) 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 *᾿ανᾰωῖμ*, 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 *μορφῆν 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 ἠγῆσατο... ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν... ἐταπεινώσεν 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 εὐρεθεὶς 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 *μορφὴ* 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 ἡγήσατο* significa «ritenere qualche cosa come occasione da cui trarre vantaggio, di cui approfittare». Vengono a cadere il senso di «rapina da trattenerne» 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 chenoitica*, 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 ἡ ψυχὴ 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 (*μορφὴν 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 ἑαυτόν* «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 θεούς)» (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» (*Kύριος*). Il verbo greco *ἐξομολογεῖν* «proclamare, confessare», fa parte del linguaggio liturgico e ricorre con frequenza nei Salmi (LXX): Dio o *יְהוָה* 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 Alessandrino.

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 *Kύριος* «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 *Kύριος*.

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 a 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).

### **Attualizzazione** <sup>(5)</sup>

Il testo di Fil 2,6-11 a buon diritto è stato riconosciuto e assunto come una testimonianza autorevole e tradizionale della fede cristologica. I padri e gli scrittori antichi, a partire da Tertulliano e Origene, hanno vista chiaramente affermata la divinità di Gesù Cristo nell'espressione di Fil 2,6: «Essendo nella condizione (natura) di Dio non considero un atto di violenza/rapina l'essere uguale a Dio»; oppure: «non considero come una preda da custodire l'essere uguale a Dio». Le controversie ariane accentuarono questa interpretazione cristologica. In un primo tempo i rappresentanti dell'ortodossia si appellavano alla seconda parte

<sup>5</sup> Tutto il commento a Fil 2,6-11 è un adattamento di R. FABRIS, *Lettera ai Filippesi. Struttura, commento e attualizzazione* (Lettura Pastorale della Bibbia), EDB, Bologna 1983, pp. 51-74. Questo paragrafo è citazione diretta delle pp. 71-74.

del brano cristologico di Filippesi. Quando però gli avversari ariani incominciarono a far leva su quelle espressioni di Filippesi che potevano essere interpretate a sostegno della loro tesi, essi vi opposero l'interpretazione ortodossa: Gesù Cristo è per natura uguale a Dio.

Tuttavia Eusebio di Cesarea ha conservato un documento precedente alle elaborazioni sistematiche e alle controversie cristologiche. Nella sua *Storia ecclesiastica* riporta la lettera che le chiese della Gallia, che facevano capo a Lione e Vienne, inviarono a quelle dell'Asia e della Frigia, dove si narrano le vicende capitate ai loro martiri negli ultimi anni di Marco Aurelio. Per documentare la moderazione e umiltà dei suddetti martiri, Eusebio riferisce queste espressioni della lettera: «Ed essi furono a tal punto zelanti imitatori di Cristo, il quale, essendo in forma di Dio, non ritenne cosa da sfruttare l'essere uguale a Dio, che malgrado fossero stati ripresi dalle belve e ricoperti di piaghe, di lividi e di ferite, tuttavia non si proclamarono martiri, né ci permisero di rivolgerci a loro con tale nome, ma se qualche volta uno di noi, per lettera o a voce, li chiamava martiri, lo rimproveravano aspramente» (EUS. CAES., *Hist. Eccl.* V, 2, 2). Questo documento è molto interessante perché presenta la lettura del testo cristologico di Filippesi in sintonia con l'orientamento contemplativo ed esistenziale del discorso esortativo paolino in cui esso è inserito. Riprodurre nelle relazioni comunitarie «il modo di sentire» proprio di quelli che sono inseriti in Gesù, vuol dire conformarsi a quello stile e logica paradossali rivelati nel suo dramma storico salvifico.

Accogliendo questo suggerimento della tradizione cristiana si può tentare di trascrivere il messaggio globale del testo di Filippesi a tre livelli o modalità dell'esperienza di fede cristiana: quello del proclamare, celebrare e del testimoniare-vivere. Senza dimenticare che il punto di partenza del brano complessivo di Filippesi 2,1-11 è l'ultimo momento, quello vitale delle comunità, si può seguire per ragioni di ordine e linearità la successione proposta.

#### 1. *L'immagine di Dio e il volto dell'uomo rivelati in Gesù Cristo-Signore*

Il dibattito cristologico dei primi secoli e le moderne cristologie della *kenosis* mettono in rilievo un problema centrale della fede cristiana, di cui il brano cristologico di Filippesi rappresenta forse il primo tentativo di soluzione. Com'è possibile affermare seriamente la divinità dell'uomo Gesù Cristo, senza compromettere l'unicità di Dio, riconosciuta e proclamata nella tradizione del monoteismo biblico ebraico? D'altra parte, una volta ammessa la piena e assoluta signoria di Gesù Cristo pari a quella dell'unico Iddio, com'è componibile questo dato della professione di fede cristiana con il dato incontrovertibile della vicenda umana di Gesù, conclusasi tragicamente con la morte infame della croce? Le soluzioni a questo dilemma proposte nel corso della riflessione cristiana hanno seguito due percorsi: ridurre lo spessore umano della storia di Gesù fino a supporre un corpo apparente; oppure circoscrivere la sua dimensione divina ipotizzando una specie di autolimitazione riguardo agli attributi potenti di Dio, o creando una subordinazione semi-creaturale di Gesù Cristo rispetto a Dio.

La formulazione cristologica di Filippesi 2,6-11 è precedente a questo dibattito e a questi tentativi di soluzione. Esso parte dai due dati della coscienza cristiana primitiva altrettanto innegabili: la concretezza storica e umana di Gesù, contrassegnata dalla morte di croce da una parte, e l'aperta proclamazione, maturata nella fede, che riconosce senza ombra di dubbio che Gesù è Cristo-Signore, dall'altra. Allora come può essere concepito il suo rapporto con Dio in modo tale che non sia compromessa la sua realtà storica e umana? Come può essere compresa la sua vicenda umana, contraddistinta dalla morte violenta in croce, senza intaccare la sua piena e universale signoria pari a Dio?

La soluzione suggerita dal piccolo testo di Filippesi percorre una via originale. Prima di tutto lo stile e genere letterario non sono quelli delle dichiarazioni «dogmatiche». Neppure si avverte in primo piano una preoccupazione polemica o apologetica. Il modo di accostarsi a questa realtà centrale dell'esperienza cristiana si potrebbe definire di tipo contemplativo, come avviene nel contesto delle celebrazioni religiose. In altri termini il processo di comprensione avviene in forza di una sintonia e partecipazione spirituale alla realtà cantata e

celebrata. Chi entra in relazione intima e profonda con Gesù Cristo è in grado di accogliere e intuire qualche cosa della sua identità.

In questo clima spirituale contemplativo i contorni dell'immagine di Gesù Cristo sono definiti da una duplice relazione: con Dio e con gli uomini. Egli sta dalla parte di Dio non in forza di una rivendicazione abusiva e di una scalata al cielo, sul modello degli eroi divinizzati. Paradossalmente egli ha rivelato e attuato storicamente questo essere dalla parte di Dio immergendosi nella storia umana senza riserve e statuti privilegiati, come qualsiasi uomo. Anzi dentro la storia umana ha percorso fino in fondo la via della miseria e dell'alienazione rappresentata dal limite e dalla necessità minacciante della morte. La morte di croce, nel contesto storico culturale del tempo di Gesù, è la condensazione emblematica della degradazione umana. Ma proprio all'interno di questa totale condivisione umana, egli ha attuato al massimo grado la fedeltà. Gesù Cristo ha accolto l'intera sua esistenza umana, stroncata dalla morte violenta, non come fatalità a cui rassegnarsi o ribellarsi, ma come situazione di libera e fedele responsabilità. In questa fedeltà radicale diventata storia dell'uomo Gesù, si incrociano le due relazioni che definiscono la sua identità profonda.

In questo disvelarsi e attuarsi storico dell'identità di Gesù, anche l'immagine di Dio e il volto dell'uomo risultano modificati. Il volto di Dio ormai è inseparabile da quello dell'uomo Gesù Cristo che condivide la condizione umana minacciata dal limite della morte. Perciò Dio non solo non è estraneo al destino umano tragico di Gesù, ma è talmente coinvolto al punto che l'assoluta dignità e potere divini si rivelano e si attuano storicamente in modo definitivo nella vicenda drammatica di Gesù. Nella dignità e ruolo divini attribuiti a Gesù, non solo la sua fedeltà umana radicale viene confermata e accolta, ma Dio stesso ultimamente si manifesta come il «fedele». La «gloria» di Dio Padre rifugge per sempre sul volto umano di Gesù Cristo, riconosciuto nel mondo intero e proclamato nella comunità dei credenti come il «Signore».

In questa avventura di Dio che in Gesù Cristo incrocia la storia umana, anche il volto dell'uomo e il suo destino risultano modificati. La condizione storica umana, caratterizzata dal limite e per ultimo dalla morte, grazie alla via tracciata da Gesù è tratta fuori dalla sua ambivalenza. L'esperienza del vivere umano limitato, che precipita inesorabilmente nella morte, può essere accettata con rassegnato fatalismo, oppure respinta in un atteggiamento di ribellione negatrice. Tra questi due estremi, che denunciano l'identica assurdità di un progetto vitale per la morte, si colloca il percorso di Gesù. Il limite e l'alienazione estrema della condizione umana diventano lo spazio in cui la fedeltà, vissuta in termini di relazione, si esprime e attua al livello più alto. Gesù percorre la via dell'umanizzazione piena, in alternativa a quelle vie che tentano di sfuggire al limite e alla morte con l'ossessiva ricerca dell'autoesaltazione nella forma del potere, dell'avere e valere. L'uomo realizzato, nonostante il limite e la morte, è colui che vive nella solidarietà fedele con gli uomini la relazione fondamentale con Dio, il Padre, origine e meta dell'essere totale.

## *2. 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 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.

Quello che colpisce in questo progetto di comunità cristiana, dettato da Paolo per i cristiani di Filippi, è la semplicità ed essenzialità. Non si chiedono prestazioni eccezionali in termini di pratiche religiose e osservanze. Eccezionale e senza misura è l'esigenza di un amore che qualifica l'insieme dei rapporti e dà il tono alla vita di comunità. Ma anche questo è proposto senza far appello a volontarismi eroici o provocare complessi di frustrazione. Infatti, la fonte di questa energia che unifica e vitalizza la relazione è indicata chiaramente: in Cristo Gesù. Nessuna meraviglia allora che il sintomo più sicuro di una comunità cristiana riuscita sia la «gioia». Gioia del pastore personalmente coinvolto nella comunione con i suoi cristiani, ma anche gioia, consolazione e conforto che provengono dalla fede in Gesù nel clima dell'amore fraterno.

VANGELO: Lc 23,36-43

Il racconto della Pasqua di Gesù in Luca (capp. 22-24) si può articolare in quattro parti tra loro simmetriche:<sup>6</sup>

- A. Il “testamento” di Gesù (22,1-53)
  - B. Il processo e la condanna di Gesù (22,54 – 23,25)
  - B'. L'esecuzione di Gesù (23,26-56)
- A'. Gesù risorto, il vivente (24,1-53)

Alla parte B' (Lc 23,26-56) appartiene la pericope liturgica di quest'oggi, anzi ne costituisce quasi la totalità:

26-32:	Gesù è portato via per l'esecuzione	
33-34:	<i>Gesù crocifisso</i>	<i>prega il Padre</i>
35-37:	I giudei e i romani	di fronte a Gesù
38:	<b>COSTUI È IL RE DEI GIUDEI</b>	
39-43:	I due malfattori	di fianco a Gesù
44-46:	<i>Gesù morente</i>	<i>prega il Padre</i>
47-56:	Gesù è deposto nel sepolcro	

La simmetria della composizione pone al centro la scritta con la motivazione della pena infamante della croce: «Costui è il re dei Giudei» (v. 38).

Attorno a questo centro, stanno le reazioni dei Giudei e dei Romani di fronte a Gesù (vv. 35-37)<sup>7</sup> e le opposte reazioni dei due malfattori condannati con Gesù (vv. 39-43). Più esternamente stanno le due preghiere di Gesù al Padre (vv. 33-34 e vv. 44-46) e, infine, in posizione esterna estrema la scena di Gesù che è portato via per l'esecuzione (vv. 26-32) e la scena di Gesù che è deposto nel sepolcro (vv. 47-56).

- <sup>35</sup> *Il popolo stava a vedere; i capi invece lo deridevano dicendo:*  
– *Ha salvato altri! Salvi se stesso, se è lui il Cristo di Dio, l'eletto!*
- <sup>36</sup> Anche i soldati lo deridevano, gli si accostavano per porgergli dell'aceto <sup>37</sup> e dicevano:  
– Se tu sei il re dei Giudei, salva te stesso.
- <sup>38</sup> Sopra di lui c'era anche una scritta: *Costui è il re dei Giudei.*
- <sup>39</sup> Uno dei malfattori appesi alla croce lo insultava:  
– Non sei tu il Cristo? Salva te stesso e noi!
- <sup>40</sup> L'altro invece lo rimproverava dicendo:  
– Non hai alcun timore di Dio, tu che sei condannato alla stessa pena?
- <sup>41</sup> Noi, giustamente, perché riceviamo quello che abbiamo meritato per le nostre azioni; egli invece non ha fatto nulla di male.

<sup>6</sup> Per l'analisi retorica e il commento di questo passo rimando a R. MEYNET, *Il Vangelo secondo Luca; Analisi retorica*, a cura di L. SEMBRANO (Retorica Biblica 1), Edizioni Dehoniane, Roma 1994<sup>1</sup>, pp. 653-668.

<sup>7</sup> È strano che la pericope liturgica non comprenda anche il v. 35, necessario parallelo agli insulti dei soldati, con la critica dei capi e il silenzio colpevole del popolo.

<sup>42</sup>E disse:

– Gesù, ricordati di me quando entrerai nel tuo regno.

<sup>43</sup>Gli rispose:

– In verità io ti dico: oggi con me sarai nel paradiso.

1) Fino alla fine, Gesù resta il *segno di contraddizione* annunciato profeticamente da Simone. I due malfattori crocifissi con Lui – uno alla sua destra, l'altro alla sua sinistra – ricordano tutti quelli che hanno dovuto prendere partito per o contro Gesù durante la sua vita, gli uni prendendosi gioco di lui e rifiutandolo, gli altri implorando nella fede quella salvezza che nessuno, tranne lui, poteva loro donare. I due malfattori annunciano così quelli che in futuro guarderanno al crocifisso: anch'essi dovranno scegliere tra la preghiera e gli insulti, soprattutto quando saranno crocifissi come Gesù, versati nel crogiolo della sofferenza e sottomessi alla prova della morte.

2) I due malfattori chiedono ugualmente la salvezza, non hanno altro desiderio nella situazione in cui sono che essere liberati dai loro tormenti. Ma il primo sa di essere condannato e di non avere più nulla da fare e ironizza sul suo compagno di malasorte, come se i suoi insulti potessero consolarlo. L'altro preferisce la verità, la sua e quella degli altri. La fede lo porta a confessare il proprio peccato e la giustizia del castigo, e nello stesso tempo anche l'innocenza e la giustizia di Gesù. Malgrado le apparenze, riconosce nel giusto perseguitato colui che i profeti avevano annunciato, il servo sofferente al quale saranno attribuite le moltitudini, il Cristo Re. La sua preghiera trova immediato esaudimento, i suoi peccati sono perdonati. Così, il primo a entrare con Gesù nel Regno di Dio è un criminale che per sua propria confessione aveva effettivamente meritato la condanna, modello per tutti coloro che saranno tentati di pensare che la loro situazione è irrimediabilmente disperata.

L'amore di Dio è più forte della morte.

#### PER LA NOSTRA VITA

I. C'è un oggi della regalità del Signore:

abita e dimora nella fede, non nel potere,

nell'attesa, non nella cattura,

nell'oscurità e nella contraddizione, non nella pacifica evidenza,

non necessariamente nel possesso della gloria, della luce,

ma nell'apertura di ogni cosa al progetto di Dio.

Il discepolo confessa nella storia che il trono del suo Signore sta nella croce...

Ci avviciniamo alla croce dell'incomprensibilità di tanti eventi storici, dell'assurdità del dolore e del male, della precarietà individuale, del dubbio e dell'ambiguità;

Salvati dalla sua promessa carica di futuro: «Oggi con me sarai nel paradiso!».

Oggi! Il malfattore si fa discepolo. Un "sempre" aperto a chi volge lo sguardo e lo invoca, da qualsiasi abisso umano.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> F. CECCHETTO, *Testo inedito*.

2. 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, per e 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.<sup>9</sup>

3. 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.<sup>10</sup>

4. 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.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> TH. GEIJER, *Testo inedito* (corrispondenza 1988).

<sup>10</sup> M. MALAGUTI, *Liberi per la verità*, Cappelli, Bologna 1980, pp. 161-162. 177.

<sup>11</sup> O. CLÉMENT, *Il potere crocifisso* (Sympathetika), Ed. Qiqaiion, Comunità di Bose-Magnano 1999, pp. 39-41.

5. Più in là dove l'orizzonte svanisce, si intravede la perla nascente; senza involucro alcuno, sola. [...] Pura chiarezza di un corpo senza spessore, né condensazione. Per la sua trasparenza ormai non si consuma più. Fiamma pallida senza centro oscuro, senza splendore, pegno, anticipo di una pura visione, senza più orizzonte, al di là della passione che genera l'orizzonte e la volontà che lo sostiene, oltre il patire, il penare per essere, per vedere. [...] Ormai non bisogna più pensare quando la perla si dà per se stessa. L'intangibile e vivente perla, dono, anticipo di un corpo glorioso.<sup>12</sup>

6. O Cristo, nostro unico mediatore, Tu ci sei necessario:  
per vivere in Comunione con Dio Padre;  
per diventare con te, che sei Figlio unico e Signore nostro, suoi figli adottivi;  
per essere rigenerati nello Spirito Santo.

Tu ci sei necessario,  
o solo vero maestro delle verità recondite e indispensabili della vita,  
per conoscere il nostro essere e il nostro destino, la via per conseguirlo.

Tu ci sei necessario, o Redentore nostro,  
per scoprire la nostra miseria e per guarirla;  
per avere il concetto del bene e del male e la speranza della santità;  
per deplorare i nostri peccati e per averne il perdono.

Tu ci sei necessario, o fratello primogenito del genere umano,  
per ritrovare le ragioni vere della fraternità fra gli uomini,  
i fondamenti della giustizia, i tesori della carità, il bene sommo della pace.

Tu ci sei necessario, o grande paziente dei nostri dolori,  
per conoscere il senso della sofferenza  
e per dare ad essa un valore di espiazione e di redenzione.

Tu ci sei necessario, o vincitore della morte,  
per liberarci dalla disperazione e dalla negazione,  
e per avere certezze che non tradiscono in eterno.

Tu ci sei necessario, o Cristo, o Signore, o Dio-con-noi,  
per imparare l'amore vero e camminare nella gioia e nella forza della tua carità,  
lungo il cammino della nostra vita faticosa,  
fino all'incontro finale con Te amato, con Te atteso,  
con Te benedetto nei secoli.

(SAN PAOLO VI)<sup>13</sup>

7. [Occorre] uno stile di vita che non discorda da quello di Gesù, che ha incarnato l'amore di Dio attraverso un'ospitalità delle persone più diverse incontrate nelle sue eranze, per paesi e villaggi. Egli fa precipitare Dio dal cielo regale della trascendenza, della purezza e della separatezza, per farlo accadere in una relazione fra persone differenti, con tutta la contingenza e l'instabilità, ma anche la promessa e la creatività che questo comporta. La verità umana, in questa concezione, non è quella del valore assoluto né della sovranità bensì quella della relazione e della cura. Ogni identità esiste nella

<sup>12</sup> M. ZAMBRANO, *Note di un metodo*, a cura di S. Tarantino, Edizioni Filema, Napoli 2008, p. 139.

<sup>13</sup> SAN GIOVANNI BATTISTA MONTINI / PAOLO VI, *Dalla "Lettera pastorale alla Diocesi di Milano"* (1955).

relazione: è solo nel rapporto con l'altro che cresco, cambiando. Ogni storia rinvia ad un'altra, e sfocia in un'altra. Ogni esistenza, ciascuno di noi, è sempre un grembo in formazione.<sup>14</sup>

8. Il giudizio di Dio sul mondo, consistente nella sua *dynamis* che si impone e che stabilisce la sua *giustizia* tra gli uomini come il nuovo ordinamento della vita, non rimane incontrastato. La natura specifica di questo giudizio esige che i giudicati lo accettino: senza la *fede*, senza la conversione alla rottura epistemologica che rende capaci di vedere in colui che pende dalla croce il vincitore, senza la *pistis Iesou Christou*, senza la fede nel *Crocifisso*, non esiste alcuna possibilità di pervenire alla vita voluta da Dio quale compendio della salvezza da lui donata.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> I. NICOLETTO, *Le nostre seti, le nostre sorgive, intrecci tra vangelo e mondo* (Monastica 17), Pazzini, Villa Verucchio 2011, p. 91.

<sup>15</sup> R. MIGGELBRINK, *L'ira di Dio. Il significato di una provocante tradizione biblica*, Traduzione di C. DANNA (Giornale di Teologia 309), Editrice Queriniana, Brescia 2005, pp. 207-208.