

INNO CRISTOLOGICO: 2, 5-11

⁵ *Abbiate tra voi i sentimenti che pure convengono a chi vive in
Cristo Gesù,*
⁶ *il quale (pur) essendo in una condizione divina
non ritenne un privilegio geloso l'essere come Dio,*
⁷ *ma spogliò se stesso
assumendo una condizione di schiavo,
diventando partecipe degli uomini,
e, trovato all'apparenza come uomo,*
⁸ *umiliò se stesso
facendosi obbediente fino alla morte
e a una morte di croce.*
⁹ *Perciò Dio lo sovraesaltò
e gli donò il nome che è superiore a ogni altro nome,*
¹⁰ *perché nel nome di Gesù si pieghi ogni ginocchio
di ciò che è nei cieli e sulla terra e sottoterra*
¹¹ *e ogni lingua confessi che «Signore» è Gesù Cristo
a gloria di Dio Padre.*

Poche pagine del Nuovo Testamento sono così celebri, importanti e dense come questa. Essa giunge improvvisa all'interno di un contesto che dimostra solo la preoccupazione di esortare i lettori a vivere in modo cristianamente giusto. Questo infatti, come abbiamo visto, è il tono del discorso che precede (1, 27 - 2, 4), ma questo sarà anche l'argomento del discorso che seguirà subito dopo (2, 12-18). Inaspettatamente invece ci troviamo di fronte a una celebrazione di Cristo, che eccede ampiamente la cornice sia nel contenuto sia nella

forma: il contenuto, perché l'esortazione morale cede il passo a una riflessione cristologica di ampio respiro, e la forma, perché le movenze letterarie ora sono più cadenzate e quasi ritmate. Si vede bene che questo testo (vv. 6-11) avrebbe potuto e ancora potrebbe sussistere a parte per conto suo, come *pièce* liturgica o comunque celebrativa autonoma. Ma procediamo con ordine.

1. Annotazioni generali. Nell'antichità non è inusuale interrompere un certo tipo di discorso per inserirvi la celebrazione di qualche personaggio. Così fa, per esempio, il filosofo ebreo Filone di Alessandria narrando la vita di Mosè: il racconto dell'esodo di Israele dall'Egitto e lo stesso filo biografico del suo protagonista vengono interrotti per inserirvi una lunga sezione (*Vita di Mosè* I, 148-162) che è un vero encomio del condottiero e legislatore ebraico; tra l'altro vi si legge che, in cambio della sua rinuncia sia a diventare sovrano dell'Egitto sia ad arricchirsi a spese della sua gente, Mosè «venne dichiarato dio e re di tutto il popolo» (§ 158). Ma qui l'interruzione è solo apparente, poiché tutto lo scritto in questione ha un dichiarato intento biografico. La lettera ai Filippesi, invece, non vuole affatto essere una vita di Gesù! Perciò la nostra pagina giunge davvero inattesa e costituisce una sorta di intervallo o di digressione, di cui però va detto che è tutt'altro che disomogenea rispetto al contesto.

Va subito colto, infatti, l'intento di fondo di questa pagina, che vuole semplicemente fondare in Cristo l'esortazione appena fatta nei versetti precedenti. Il nesso più evidente tra le due sezioni (1, 27-2, 4 e 2, 6-11) è dato dal concetto di umiltà, che è presente sia nel v. 3 sia nel v. 8: Paolo vuole dire che l'umiltà (*tapeinofrosýnē*) richiesta ai Filippesi si fonda su un atto di umiltà compiuto da Cristo stesso (*etapeínōsen heautón*), anzi, se egli la richiede ai suoi lettori è solo perché a monte c'è appunto il modello esemplare di Cristo.

L'aggancio fra le due sezioni è dato anche dalla frase di raccordo del v. 5, che tra l'altro non è di facile traduzione. Letteralmente suona così: «Questo pensate in voi che anche in Cristo Gesù», e per lo più le versioni la svolgono nella forma seguente: «Abbiate in voi gli stessi sentimenti *che furono* anche in Cristo Gesù»; in questo modo si aggiunge al testo ciò che in esso non c'è, cosicché essa viene let-

ta in riferimento al passato della vicenda storica e ideale di Gesù. L'unica difficoltà, ma non di poco conto, per adottare questa versione è che il complemento «in Cristo Gesù» nelle lettere di Paolo (dove si trova 29 volte) non ha mai una valenza biografica o narrativa, cioè non si riferisce mai a ciò che storicamente avvenne in lui. Esso invece (a parte le rarissime volte in cui la preposizione «in» ha valore strumentale alla maniera semitica, equivalente a «per mezzo di», come in *Rm* 8, 39 a proposito della manifestazione dell'amore da parte di Dio) designa sempre e soltanto una dimensione dell'attuale vita cristiana, cioè la nuova stabile condizione del battezzato che appunto si trova ad essere e quindi vive in Cristo Gesù. Questo del resto è il senso delle altre sue sette occorrenze nella medesima nostra lettera ai Filippesi (cf. 1, 26; 2, 19; 3, 3.14; 4, 7.19.21), dove si allude sempre a Cristo Gesù unicamente come attuale ambito di vita del cristiano e come fondamento mistico della sua identità. La cosa migliore pertanto è di mantenere questo significato anche nel nostro caso. Allora l'inno che segue intende specificare l'identità di quel Cristo che sta alla base della vita cristiana e soprattutto vuole fondare la suddetta esortazione all'umiltà proponendone il modello massimo.

Quanto alla connotazione di "inno", essa non è del tutto adeguata, poiché non si tratta di una composizione poetica conforme alle norme classiche. Il termine quindi ha solo il valore generico di un canto celebrativo in onore di Cristo. Esso però si avvicina a ciò che scrive un insospettato testimone pagano come Plinio il Giovane, che all'inizio del secondo secolo attesta per la regione della Bitinia, a nord-ovest dell'Asia Minore, la prassi da parte dei cristiani di «cantare in alternanza un carme a Cristo come a un dio» (*Lettere* 10, 96, 7). D'altronde, gli esempi di Inni che abbiamo dall'antichità, come gli «Inni omerici», sono caratterizzati dalla lode concentrata su di una persona divina di cui si enumerano le gesta. E tale è in fondo anche il nostro testo.

2. Pre-redazionalità del testo. Con tutta probabilità l'inno cristologico non è dovuto alla penna di Paolo, ma egli lo riprende da un uso precedente, sicché esso dovette avere una vita propria anteriormente alla sua attuale collocazione redazionale in questa lettera. Una terna di motivi maggiori ci induce a pensare così. Il primo è che lo

schema cristologico umiliazione-esaltazione non ha confronti in Paolo, poiché quando egli ricorre al binomio morte-risurrezione di Cristo non fa menzione della sua pre-esistenza (cf. per esempio *Rm* 4, 25; *2 Cor* 13, 4), mentre viceversa dove allude alla pre-esistenza di Cristo non parla della sua risurrezione (cf. *Rm* 8, 3; *Gal* 4, 4). Il secondo motivo sta nel fatto che la menzione della morte di croce (nel v. 8) ha un mero valore di esemplarità morale per evidenziare al massimo il valore dell'obbedienza; ma ciò contrasta con il normale procedimento paolino, secondo cui il ricordo della morte di Cristo è abitualmente accompagnato dalla sua dimensione salvifica (come in *Rm* 4, 25; 5, 6-8; *1 Cor* 15, 3) oppure dal tema della partecipazione ad essa da parte dell'apostolo (cf. *2 Cor* 4, 10; 13, 3-4) e del battezzato (cf. *Rm* 6, 3). Il terzo motivo consiste nell'osservare che la semantica globale del brano eccede notevolmente quella del suo contesto. Infatti solo i vv. 6-8 hanno una vera funzione contestuale in quanto sono ordinati, come abbiamo detto, a fondare la precedente esortazione a evitare ogni vanagloria e a ricercare l'umiltà nei comportamenti vincendevoli; invece i vv. 9-11 non hanno alcuna immediata ricaduta contestuale, visto che essi non sono funzionali a fondare né la speranza nella risurrezione e neppure il principio evangelico secondo cui chi si umilia sarà esaltato. Ciò significa che siamo di fronte a una composizione che è stata presa in blocco e collocata qui di peso senza chiedersi se essa corrispondesse tutta intera al discorso epistolare.

3. La struttura compositiva e lo schema religionista. L'inno è impostato secondo una chiara costruzione ternaria: una iniziale affermazione della condizione divina del protagonista (v. 6) è seguita da una sezione più sviluppata sul suo inaudito abbassamento (vv. 7-8) per poi chiudere sul tema della sua esaltazione da parte di Dio (vv. 9-11). Parti di questo schema si ritrovano nelle culture del tempo. Nella gremità ci sono figure di dèi olimpici (come Zeus, Apollo, Atena) e di dèi misterici (come Persefone, Osiride, Adone), ma anche di eroi (come Ercole), che soggiacciono per un certo tempo a metamorfosi umane e anche a prove dolorose per poi tornare o comunque assurgere alla gloria degli Immortali. Ma siamo né più né meno nel campo della mitologia, cioè delle costruzioni poetiche, rifiutate già in ambito pagano sia dagli storici sia dai filosofi, poiché, come

dirà un autore pagano del secolo quarto d.C., «queste cose non furono mai ma sono sempre» (Salustio Secondo Saturnino, *Degli dèi e del mondo* 4, 9). Proprio la loro atemporalità contrasta con la figura storica di Gesù il Cristo.

In Israele ci sono altri schemi religioso-culturali da tenere presenti. Così si potrebbe richiamare la figura del Servo sofferente di Is 53: però, da una parte, là non c'è l'idea della pre-esistenza che invece caratterizza il testo ai Filippesi e, dall'altra, nella nostra lettera manca il tema dell'espiazione vicaria che invece caratterizza la pagina isaiana. La tradizione sapienziale conosce invece la figura della Sapienza personificata che pre-esiste presso Dio e che prende dimora tra gli uomini; ma non c'è nessun cenno alla sua morte e di conseguenza neanche a una sua risurrezione. Anche l'apocalittica delinea una figura celeste denominata Figlio dell'Uomo che si manifesta agli uomini, ma essa ha in proprio solo l'idea di un pre-esistente nascondimento presso Dio e di una sua rivelazione escatologica per salvare o condannare.

Nell'insieme, dunque, la pagina paolina ha una sua indubbia originalità, anche se vi possono aver influito motivi di varia provenienza, di cui però il principale e decisivo resta quello della storia personale vissuta da Gesù di Nazaret. Nel commento del testo seguiamo la sua ripartizione in tre parti che abbiamo segnalato sopra.

a. *La pre-esistenza* (v. 6). La frase è composta di due parti che si completano a vicenda: prima si afferma la condizione divina di Cristo e poi si nega che essa sia stata considerata come un privilegio aristocratico irrinunciabile. Le due dichiarazioni sono ugualmente importanti, ma è certamente chiaro che l'accento cade sulla seconda, quasi che la prima fosse una mera frase concessiva: *anche se* egli era di condizione divina, *tuttavia* non disdegnò abbassarsi al livello umano. In effetti, è solo questa seconda affermazione che verrà sviluppata nei versetti seguenti. Resta però vero che la straordinarietà della rinuncia in questione si comprende solo sulla base del fatto che essa riguarda una condizione divina di base, la quale rappresenta il punto di partenza logico di tutta la composizione.

Ciò che abbiamo reso come «condizione divina» equivale al greco *morfē theou*, e su questa espressione bisogna fare alcune precisa-

zioni un po' dettagliate. Il primo dei due termini non significa «natura, essenza» in senso filosofico (come a volte si traduce) ma più genericamente «fattezze, lineamenti» o anche «modo d'essere». Tuttavia, basandosi solo su questo significato non si può riferire l'espressione alla semplice condizione terrena di Gesù, come alcuni commentatori vorrebbero. Infatti, da una parte, il greco *morfē* non può corrispondere a *eikōn*, «immagine», che la Bibbia applica a ogni uomo in quanto riflette le sembianze di Dio stesso (cf. *Gn* 1, 26), come se qui si parlasse di Gesù soltanto come uomo fatto a immagine di Dio; d'altra parte, il nostro versetto non lascia affatto intendere che Gesù abbia superato una qualche tentazione che gli avrebbe insidiosamente prospettato di ergersi a un livello divino non suo (le tentazioni narrate in *Mt* 4, 1-11 sono di altro genere). D'altronde, il privilegio di cui qui si parla (in greco *harpagmós*, letteralmente «rapina») lascia intendere che la condizione di cui si tratta non è da acquistare ma da conservare, cosicché il testo non vuol dire che Cristo non ha voluto rapire una qualità che non possedeva ancora, ma, al contrario, che egli non ha voluto conservare per sé in maniera gelosa uno *status* che già gli era proprio. Infatti, la frase circa «l'essere come Dio» evidenzia un essere che è già in atto (in greco *tò eînai*), non una qualità dell'essere a cui tendere. E questa è appunto una qualità divina, sia pur espressa in maniera indiretta. Quindi, il v. 6 allude a un modo d'essere basilare e primario, che ha contraddistinto Gesù Cristo fin da sempre, come del resto sostiene l'interpretazione tradizionale. Dicendo poi che egli non vi si è aggrappato in maniera gelosa, cioè egoistica e possessiva, il testo prepara l'inaudita affermazione del verso seguente.

b. *L'abbassamento o kénosi* (vv. 7-8). La nuova sezione dell'inno insiste sull'atto più inatteso e sensazionale compiuto dal Pre-esistente. E lo fa costruendo il periodo su due verbi principali e quindi su due affermazioni fondamentali: «spogliò» e «umiliò» se stesso. Ciascuno di essi si amplia in un proprio sviluppo, pur dovendo notare che il punto forte della prima affermazione sta all'inizio, mentre quello della seconda sta alla fine, come a dire che la spogliazione di Cristo ha raggiunto il suo punto più basso nella croce.

La prima dichiarazione è davvero fondamentale e regge tutto quello che segue. Essa dà senso ai due estremi dell'inno, sia alla

preesistenza così da far intendere quanto enorme sia stato il passo compiuto verso il basso (sezione A), sia alla susseguente glorificazione che perciò apparirà come sollevazione e promozione da una assoluta insignificanza (sezione C). Il verbo greco che sta all'origine della traduzione «spogliò», *ekénōsen*, dovrebbe essere tradotto letteralmente «svuotò» se stesso, a indicare almeno apparentemente una rinuncia di ciò che era prima, tanto che alcune versioni esagerando lo rendono addirittura con «annientò». Ma occorre stare attenti a non trascurare il valore metaforico della frase, che non intende l'abbandono totale della divinità. In realtà l'espressione va intesa come espressione puramente descrittiva e immaginosa della rinuncia compiuta ed equivale a «si privò, si spogliò», nel senso che egli occultò il suo modo d'essere divino rinunciando a imporre la propria precedente *morfē*. Infatti, l'affermazione viene propriamente spiegata, non col dire che il Cristo abbandonò qualcosa che aveva, ma col precisare che egli assunse qualcosa che non aveva, cioè «una condizione di schiavo» (*morfē doulou*).

La frase greca è costruita in modo tale da far vedere che la spogliazione (un atto propriamente negativo, cioè privativo) consiste in una assunzione (un atto propriamente positivo, cioè aggiuntivo). Sicché, bisogna riconoscere che ci troviamo di fronte a uno straordinario paradosso: è con l'assumere qualcosa di nuovo che avviene la privazione, poiché questo *novum* consiste in un abbassamento. Cioè: l'abbassamento si realizza accrescendo l'identità di Cristo con una componente nuova. Allora la frase si può accostare a quella di 2 Cor 8, 9: «Voi conoscete la bontà del signore nostro Gesù Cristo, poiché per voi si fece povero essendo ricco». Il paradosso è ancor più evidente in 2 Cor 5, 21: «Colui che non ha conosciuto peccato Dio lo fece peccato per voi». Sono tutte espressioni di timbro poetico, dove il senso letterale non può essere sostenuto se non da una lettura sostanzialmente miope. Del resto, va tenuto ben presente il genere della nostra composizione, che è di tipo celebrativo, non narrativo (infatti, socialmente parlando, Gesù non fu affatto uno schiavo!), ed è quindi rispettando il suo proprio livello semantico che va inteso il linguaggio impiegato.

In ogni caso, l'affermazione forte è che ora ciò che appare in

primo piano non è un dio ma uno «schiavo» (*doûlos*). Il termine ha qui un evidente valore religioso, non sociale. Per intendere esattamente l'idea che soggiace a questa affermazione, bisogna aver presente due caratteristiche, proprie di uno sfondo culturale semitico. Da una parte, c'è la radicale opposizione che la figura dello schiavo evoca a proposito dell'uomo nei confronti della divinità, la quale nelle concezioni religiose comuni non solo è l'essere glorioso e libero per eccellenza, non sottoposto ad alcuno, ma è anche il padrone, diverso per natura dall'uomo (cf. un antico Inno al dio babilonese Marduk: «Non distruggere il tuo schiavo, opera delle tue mani»; e analogamente *Sal* 116, 16: «O Signore, io sono il tuo schiavo, io sono il tuo schiavo e figlio della tua serva»); da questa concezione semitica si distanzia quella greca classica, che considera l'uomo non schiavo ma amico degli dèi e addirittura connaturale a loro a motivo di una comune *syngbéneia* o parentela. Dall'altra parte, è sottintesa anche l'idea, secondo cui il servo-schiavo può essere una figura a cui vengono affidate grandi responsabilità in quanto viene impiegato per svolgere missioni di assoluta fiducia (cf. *Gn* 24 e *Is* 42, 1-7; 49, 1-6; 50, 4-10; 52, 13 - 53, 12). Nel nostro testo però, anche se la seconda componente non va trascurata, è la prima ad essere sottolineata, poiché si rimarca la completa condivisione dell'umanità, sia come effettiva affinità di base («diventando partecipe degli uomini») sia anche come apparenza esterna («trovato all'apparenza come uomo»). Qui appunto sta la «*kénosi*», l'abbassamento, che in questo caso consiste nell'oltrepassamento di una gloria elitaria per condividere una condizione di vita comune a tutti gli uomini, distante da quella divina e comunque diversa per forma e per natura.

Il secondo momento («umiliò se stesso», letteralmente «si fece piccolo») consiste in una ulteriore umiliazione, a cui il Cristo si sottopose durante la sua vita terrena. L'affermazione perciò si aggiunge alla precedente circa la condivisione della condizione umana, anche se in qualche modo ne rappresenta pure una precisazione. L'auto-umiliazione viene specificata ancora una volta mediante una frase partecipiale: «facendosi obbediente». Sicché, è nell'obbedienza che si opera esistenzialmente e in concreto l'abbassamento del Cristo. A questo proposito vanno fatte un paio di osservazioni. La prima è che

l'accento all'obbedienza avviene in forma assoluta: non si dice a chi egli abbia obbedito; l'attenzione è attirata sul dato dell'obbedienza in se stessa come valore assoluto della vita di Gesù. In primo piano tuttavia, pur senza dimenticare ciò che si legge circa i rapporti con i genitori (cf. *Lc* 2, 51), si deve pensare a quelle tradizioni evangeliche che si riferiscono alla piena obbedienza alla volontà di Dio Padre (cf. *Mc* 3, 35 parr.; 14, 36; *Mt* 6, 10; *Gv* 4, 34: «Il mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato»; e anche *Eb* 10, 7-8). Inoltre, questa obbedienza si estende su tutto l'arco della vita di Gesù fino a inglobare la morte, che per di più è qualificata come una morte di croce. Questa però non rappresenta soltanto un estremo cronologico, in quanto fine dell'esistenza terrena di Gesù, ma soprattutto un estremo assiologico, cioè di qualità, come a dire: Ecco fin dove giunse l'umiliazione! È il tipo di morte che viene evidenziato, come risulta dall'assenza dell'articolo davanti a «croce». Di fatto, quindi, non è la specifica croce di Cristo che il testo intende ricordare e celebrare, ma il tipo di morte ignominiosa e infamante da lui subita.

A questo punto bisognerebbe avere presente ciò che significava nell'antichità la condanna e la morte in croce. Era la pena più infamante che si potesse infliggere a una persona, sia perché era la più dolorosa (in ambito romano era seguita dalla *damnatio ad bestias*), sia perché era comminata agli individui più sprovveduti di ogni garanzia sociale, esenti dalla cittadinanza romana, in pratica agli schiavi, oltre che ai prigionieri di guerra e ai criminali peggiori. La documentazione in materia è abbondante, e ne portiamo due esempi. Plauto (vissuto a cavallo tra il terzo e il secondo secolo a.C.) in una delle sue commedie mette in bocca a uno schiavo queste parole amare: «So che la croce sarà la mia tomba, poiché là furono posti già tutti i miei antenati» (*Miles gloriosus* 372-373). E in una satira di Giovenale (vissuto a cavallo tra il primo e il secondo secolo d.C.) una matrona capricciosa ordina di crocifiggere un suo schiavo per un nonnulla, giustificandosi così: «Forse che uno schiavo è un uomo? Anche se non ha fatto nulla, io lo voglio e comando, e la mia volontà è ragione sufficiente» (*Satire* 6, 219-223). Del resto, già Cicerone riteneva che il solo pensiero della croce fosse indegno di un cittadino romano (cf. *Pro Rabirio* 16).

Come abbiamo già osservato, il nostro inno non contiene nessun cenno alla dimensione salvifica della morte di Cristo in croce, la quale invece viene considerata solo nella sua valenza esemplare di auto-abbassamento, di rinuncia, come il gradino più basso della scala percorsa in discesa dal Pre-esistente. È precisamente sotto l'aspetto dell'infamia e del disonore che la morte in croce viene considerata in quanto segna il punto più profondo dell'umiliazione di Cristo e nello stesso tempo rappresenta l'estremo contrasto con la dignità, i diritti e i privilegi provenienti dal suo *status* divino, ai quali Cristo durante la sua esistenza terrena liberamente rinunciò. L'inno quindi celebra ciò che l'obbedienza di Cristo direttamente significò per lui, non per noi, sui quali semmai essa ha soltanto una ricaduta di tipo morale (cosa eccezionale in Paolo).

c. *L'esaltazione* (vv. 9-11). La congiunzione «perciò» che apre la terza strofa indica chiaramente una conseguenza, che, posta la condizione dell'umiliazione precedentemente esposta, è ritenuta quasi necessaria e che comunque spiega il valore per così dire esplosivo, insito nella umiliazione stessa. Così avviene per esempio in *Is* 53, 12: «Egli si addosserà la loro iniquità; *perciò* io gli darò in premio le moltitudini»; o in *Sap* 4, 14: «La sua anima fu gradita al Signore; *perciò* egli lo tolse in fretta di tra i malvagi».

Appare qui un nuovo soggetto, «Dio», anteriormente assente, che agisce in prima persona, mentre la figura di Cristo che prima era il protagonista attivo acquista una funzione passiva. A Dio infatti sono riferiti i due verbi principali «sovra-esaltò» e «donò», che esprimono la sua risposta al dato della precedente umiliazione; ed è una risposta che consiste in un intervento sorprendente, tale da ribaltare letteralmente la situazione.

Il primo verbo (in greco *hyper-ýpsōsen*) richiama inevitabilmente un testo biblico come *1 Sam* 2, 7-8: «Il Signore rende poveri e arricchisce, umilia ed esalta ... Solleva dalla polvere il misero e dall'immondizia innalza il povero per farli sedere con i capi del popolo e assegna loro un trono di gloria». Ma la preposizione del verbo composto allude a qualcosa di straordinario, che va oltre le comuni aspettative inerenti alla tradizionale teologia del giusto o del servo sofferente. Il concetto espresso nel verbo è di tipo globale, tale da includere

anche la risurrezione di Gesù che di per sé non è menzionata, per non dire della ascensione al cielo narrata da Luca in *At* 1, 9-11. L'esaltazione comprende tutto questo, senza dover pensare che essa sia avvenuta direttamente dalla croce! L'idea è quella stessa che si legge per esempio nel Quarto Vangelo in bocca allo stesso Gesù («Bisogna che il Figlio dell'uomo venga innalzato»: *Gv* 3, 14) e negli Atti degli Apostoli in bocca a Pietro («Innalzato dalla destra di Dio»: *At* 2, 33). In ogni caso, ciò che risulta inaudito è la nuova identità acquisita da Cristo.

Infatti il secondo verbo (*echarísato*, letteralmente «fece grazia, concesse»), nel quale rileviamo l'unico caso in tutto il Nuovo Testamento in cui si affermi che sia stata data una «grazia» a Cristo, si riferisce al dono e quindi al conferimento di un nome specialissimo, «il nome che è superiore ad ogni altro nome». Quindi, nonostante l'apparenza del v. 10a (dove si fa riferimento al «nome di Gesù»), il nome donato da Dio non è quello anagrafico di Gesù, poiché quello «superiore» gli viene conferito solo con la sua esaltazione. Perciò il rapporto dialettico che viene a darsi tra i due nomi si potrebbe anche intendere in questo modo: «Nel nome (nuovo) che appartiene a Gesù, cioè nel nome di Signore che ora è proprio di Gesù».

Infatti, dietro il riferimento al «nome superiore a ogni altro nome» c'è la teologia veterotestamentaria del Nome per eccellenza (ebraico *šēm*), che sta per lo specifico Dio d'Israele, il quale in ebraico suona *JHWH* tradotto in greco con *Kyrios*. Di questo Nome, oltre al fatto che ha stabilito la propria dimora nel tempio di Gerusalemme (cf. *Dt* 12, 5.11.21; *1 Re* 8, 29), si legge che va conosciuto (cf. *Is* 52, 6: «Il mio popolo conoscerà il mio nome»), va amato (cf. *Sal* 5, 12: «In te si allietano quanti amano il tuo nome»), va invocato e celebrato (cf. *Sal* 8, 2: «Quanto grande è il tuo nome su tutta la terra!»; *Dn* 3, 52: «Benedetto il tuo nome glorioso e santo»). In particolare bisogna ricordare quei testi, che proprio in *JHWH-Kyrios* individuano il Nome per eccellenza di Dio: «Signore è il suo nome» (*Am* 5, 8, che la Bibbia dei LXX amplifica così: «Signore Dio Pantocrator è il suo nome»; vedi anche *Sal* 68, 5), «Io sono il Signore: questo è il mio nome» (*Is* 42, 8), «Sapranno che il mio nome è Si-

gnore» (*Ger* 16, 21), «Sappiano che tu hai nome Signore, tu solo sei l'Altissimo su tutta la terra» (*Sal* 83, 19), ecc.

Sono questi passi che spiegano l'inusitata affermazione di *Fil* 2, 9-11, che attribuisce a Gesù il nome divino di «Signore». Qui dunque si celebra il fatto che il Crocifisso-Risorto è stato gratificato della stessa elevatezza del Dio d'Israele, in un doppio senso: sia come dignità personale, per così dire ontologica, sia come funzione da svolgere in rapporto al cosmo intero che gli è stato sottomesso. Ciò è tanto più evidente in quanto le due frasi «si pieghi ogni ginocchio ... e ogni lingua confessi che "Signore" è Gesù Cristo» richiamano necessariamente il passo profetico di *Is* 45, 23b, dove Dio stesso proclama: «Davanti a me si piegherà ogni ginocchio e ogni lingua confesserà a Dio...». Inevitabilmente perciò la linea di demarcazione tra i due diventava fluida. Il fatto poi che proprio in questo contesto venga ricordato il nome anagrafico di «Gesù» (vv. 10.11: uniche sue ricorrenze in tutto l'inno) dice che non si perde affatto di vista il concreto riferimento storico del personaggio in questione e di tutto il discorso su di lui, come a sottolineare che è proprio l'uomo-Gesù, con tutta la sua drammatica vicenda di abbassamento, ad essere stato innalzato a un tale incomparabile traguardo. La qualifica di «Signore» è collocata appunto in posizione enfatica, cosicché su di essa cade tutto l'accento logico della terza parte dell'inno.

Una questione potrebbe sorgere: se Cristo è diventato Signore solo con la sua esaltazione pasquale e se il nome di Signore implica necessariamente un riferimento alla divinità, bisogna forse dire che secondo il nostro inno Gesù Cristo è diventato Dio solo con la sua risurrezione? Prima non lo era? Cioè, abbiamo forse a che fare con un testo adozionista? La risposta è no, ma bisogna spiegarsi. Come abbiamo visto, l'inno parte dalla condizione divina di Cristo, che è già pre-temporale. E la sua *kénosi* non consistette in una rinuncia a questa identità ma nell'acquisizione di un'altra dimensione, quella della caducità umana. Quindi, ciò che viene affermato nei vv. 9-11 non riguarda direttamente la divinità di Gesù ma solo la sua dimensione umana. Siamo perciò di fronte a un'altra affermazione inaudita, che contraddistingue alla radice il cristianesimo rispetto a ogni altra religione. Cioè: è l'uomo-Gesù, il crocifisso, ad essere stato innal-

zato su un piede di uguaglianza con Dio stesso, tanto da condividere con lui il medesimo alto titolo di Signore. Sicché nella definizione cristiana di Dio ormai c'entra anche un uomo: Gesù di Nazaret, il Cristo; detto in altri termini: nella definizione dell'uomo Gesù c'entra ormai anche Dio, non solo dal momento della sua nascita ma anche e soprattutto dal momento della sua esaltazione dopo la morte in croce. Naturalmente ciò comporta una concezione nuova anche dell'uomo in generale, come scriverà Melitone di Sardi verso la fine del secondo secolo ponendo in bocca al Risorto queste parole: «Io ho innalzato l'uomo verso le altezze dei cieli» (*Sulla Pasqua* 102). È inevitabile quindi che d'ora in poi si debba guardare all'uomo, a ogni uomo, soprattutto se è sofferente, con occhi diversi.

La finale dell'inno «a gloria di Dio Padre» è prettamente dosologica e rivela un originario contesto liturgico dell'intera composizione. Va notato che il titolo di Padre è impiegato in forma assoluta, cioè non viene specificato, non si dice di chi Dio sia propriamente Padre: di Cristo? dei cristiani? degli uomini in generale? La sua indeterminatezza permette di pensare a uno spettro semantico molto ampio di questa paternità. Nello stesso tempo si deve anche rilevare che la confessione cristologica concernente la Signoria di Gesù Cristo non è fine a se stessa. Anzi, è tipico della fede cristiana ritenere che egli non esaurisce in sé l'intera divinità ma che egli conduce a Dio come ultimo traguardo del nostro percorso storico e ideale. Detto in breve, anche se con parole un po' astratte, la cristologia risulta essere una sottosezione della teologia.

In conclusione, possiamo dire che l'esame di *Fil* 2, 6-11 ci porta ad alcuni risultati interessanti, che si possono brevemente enucleare così.

1. Già il giudeo-cristianesimo pre-paolino credeva alla divinità di Gesù, che per di più veniva considerata da due punti di vista: *a parte ante* come preesistenza del Cristo «in forma di Dio», e *a parte post* come innalzamento dell'uomo Gesù al livello divino di «Signore».

2. L'uso di confessioni di fede, di inni e acclamazioni a Gesù come *Kyrios* (da confrontare anche con *1 Cor* 16, 22; 12, 3; 1, 2; e *Rm* 10, 9-13) dice che il cristianesimo primitivo praticava un vero

culto nei suoi confronti, qualunque forma esterna esso comportasse; certo sono rarissime le preghiere indirizzate direttamente a lui (cf. 2 Cor 12, 8; 1 Ts 3, 12-13), poiché prevale la sua funzione mediatrice (cf. sotto), ma egli è comunque oggetto di venerazione.

3. Per quanto riguarda il problema posto al monoteismo dei primi cristiani di origine giudaica e qui espresso dall'equiparazione di Cristo con Dio (particolarmente emergente poi nella formula binaria di 1 Cor 8, 6: «un solo Dio ... un solo Signore»), esso può essere spiegato in due modi. O si colloca la figura di Gesù sullo sfondo di quelle dei vari agenti-rappresentanti divini presenti nella letteratura giudaica del tempo (attributi divini personificati come Sapienza e Logos; patriarchi glorificati come Enoch e Mosè; angeli come Michele, Yahoel; e anche Melchisedek); oppure, visto che Gesù di fatto non è solo considerato un rappresentante di Dio ma viene equiparato a Dio stesso, si ripensa il monoteismo stesso nella sua modalità pre-rabbinica come una realtà molto composita, capace di prendere forma in vari modi e tale da ridurre lo stesso JHWH a uno dei molti Figli dell'Altissimo, identificabile con lo stesso Messia, come alcuni studiosi sostengono. Si deve comunque ricordare che il problema risale già ai comportamenti e alle parole del Gesù terreno, che aveva posto le basi necessarie e sufficienti per la fede post-pasquale.

4. Infine, non si può comunque negare che alla base dell'inno ci sia almeno in parte uno schema che richiama la mitologia greca. Il nostro testo infatti afferma con decisione ciò che invece Platone altrettanto fermamente negava a proposito della possibilità di un dio di mutare la sua *morfè* divina: il dio è immutabile e non può cambiare la sua «forma» (cf. *Repubblica* 380d, 381c). Una certa qual concessione in materia si può invece intravedere in ciò che un filosofo ebreo, Filone Alessandrino, dice del Logos o Verbo divino: «Per le anime incorporee e sue servitrici, è ovvio che egli si mostri come è, intrattenendosi con esse come un amico con delle amiche. Ma per le anime che sono ancora nel corpo egli si mostra corporalmente simile agli angeli, senza cambiare la sua natura, poiché è immutabile, ma procurando a quelle, a cui è concesso di vederlo, l'opinione che egli abbia un'altra forma (*heterómorfos*), cosicché esse possano comprendere che quell'immagine non è una copia ma l'originale autentico»

(*De somniis* 1, 232). Ma qui l'«altra forma» è solo apparente (anche se l'aggettivo *heterómorfos* è molto interessante) e comunque si tratta di una figura disincarnata, essendo il Logos soltanto una personificazione ideale. In effetti, lo stretto monoteismo ebraico, come oggi quello islamico, non potrebbe ammettere un'affermazione come quella di *Fil* 2, 6-7!

In ogni caso, il passaggio da una forma di dio a una forma di schiavo, che sta al centro del nostro inno, è esattamente contrario alla polemica antimitologica della filosofia greca. Non che l'inno della nostra lettera si debba ridurre a mitologia, poiché ciò che qui è assolutamente antimitologico è la figura storica del personaggio celebrato, cioè Gesù Cristo, come dicevamo più sopra. Ma proprio il fatto che a suo proposito si parli di «forma» (*morfē*) e non di «natura» (*fýsis*) depone a favore del fatto che egli è considerato propriamente come un dio e non solo come un uomo divino (come per esempio avviene per il famoso medico Ippocrate celebrato come dotato di una «natura divina», e così di molti altri personaggi della storia greca). In sostanza, il nostro inno celebra Gesù Cristo in termini che non sono quelli della razionalità filosofica, ma che invece applicano a un personaggio storico, anzi popolare, e agli eventi che lo contraddistinguono un linguaggio d'impronta divina. C'è qui una forma di inculturazione che non è l'ultima lezione proveniente da questa pagina superba.