

Franco Manzi

«AUTOSVUOTAMENTO» DI CRISTO E «COM-PASSIONE» DI DIO IN FILIPPESI 2,5-11

SOMMARIO: I. LA CHIAVE INTERPRETATIVA: 1. *Un primo indizio nell'attuale Missale Romanum*; 2. *Un secondo indizio nell'attuale letteratura teologica* – II. L'ABBASSAMENTO DEL FIGLIO: 1. *Cristo non considerò possesso prezioso la sua uguaglianza con Dio*; 2. *Cristo svuotò se stesso*; 3. *Cristo obbedì fino alla croce* – III. L'ESALTAZIONE DEL SIGNORE: 1. *Che Dio è un Dio così?* 2. *Signoria di Cristo e paternità di Dio*; 3. *«Quanto morir perché la vita nasca!»* – IV. IL DIO NASCOSTO «RI-VELATO» DALL'AT: 1. *Il «Dio dei paradossi»*; 2. *Il genere letterario del «paradosso»*; 3. *Il Salvatore nascosto* – V. IL DIO NASCOSTO «RI-VELATO» DAL FIGLIO: 1. *La potenza di Dio si rivela nella debolezza dei credenti*; 2. *L'amore viscerale di Cristo*; 3. *L'amore viscerale di Dio padre e madre* – VI. DALLA «COM-PASSIONE» SALVIFICA DEL FIGLIO A QUELLA DEL PADRE: 1. *Cristo ha amato visceralmente come Dio*; 2. *Dall'«Essere perfettissimo» al Dio «com-passionevole» rivelato dal Figlio*; 3. *Il Deus patiens debole e onnipotente* – VII. LA «COM-PASSIONE» SALVIFICA DEL *DEUS PATIENS*

I. LA CHIAVE INTERPRETATIVA

Nell'attuale *Missale Romanum*¹ il testo eucologico che in maniera più esplicita cita il cosiddetto «inno cristologico» della Lettera ai Filippesi (2,5-11) è il primo prefazio comune, ripreso in due luoghi del *Missale Ambrosianum*². Il testo recita così:

¹ *Missale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum, cura Ioannis Pauli Pp. II recognitum, editio typica tertia*, Typis Vaticanis, [In Civitate Vaticana] 2002, 557: «Praefatio Communis I».

² *Missale Ambrosianum iuxta ritum sanctae ecclesiae Mediolanensis, ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Ioannis Colombo, sanctae Romanae ecclesiae presbyteri Cardinalis Archiepiscopi Mediolanensis promulgatum*, Centro Ambrosiano di Documentazione e Studi Religiosi, Mediolani 1981; il testo prefaziale si trova tra le *Missae et orationes pro variis necessitatibus*, 1054 e 1061.

Cum enim [Christus, Dominus noster] in forma Dei esset,
 exinanivit semetipsum,
 ac per sanguinem crucis suæ pacificavit universa;
 unde exaltatus est super omnia
 et omnibus obtemperantibus sibi
 factus est causa salutis æternæ.

La densità dottrinale del prefazio è dovuta al raffinato accostamento delle espressioni di Fil 2,6-7.9 (Vulgata) ad altre allusioni neotestamentarie³. Ma la sua notevole capacità espressiva dipende in gran parte dal carattere paradossale che il testo eucologico trae direttamente da Filippesi⁴.

Per individuare la chiave interpretativa con cui aprire lo scrigno di questo brano di discussa paternità paolina, prendiamo le mosse da due ambiti emblematici: il primo liturgico e il secondo teologico.

1. Un primo indizio nell'attuale Missale Romanum

A livello liturgico, ci concentriamo su un indizio testuale reperibile nei testi eucologici dell'attuale *Missale Romanum* in rapporto con la Volgata, dalla quale spesso essi attingono. Nella Volgata Dio è detto più volte *misertus*. Attribuito a Dio, questo participio perfetto del verbo *misereor*, che significa «avere/provare compassione» o «pietà», ne designa la compassione misericordiosa nei confronti dei credenti, soprattutto se colpiti da qualche afflizione. In questo modo la Volgata rende l'idea dell'amore divino tipicamente materno e viscerale (letteralmente: uterino) espressa nel Testo Massoretico con la radice verbale *rh̄m* e con il sostantivo corrispondente *rahāmîm*⁵, tradotti in greco rispettivamente con il verbo *splagchnízesthai* e il sostantivo *splágchna*. Ma *misertus* traduce anche altri asserti in cui l'amore di Dio ha tratti leggermente diversi, che la Settanta esprime soprattutto – ma non solo⁶ – con il verbo *eleeîn* («avere misericordia»), l'aggettivo *eleēmōn* («misericordioso»), il sostantivo *éleos* («misericordia») e

³ Gv 1,16; Ef 1,10; Col 1,19-20; Eb 5,9.

⁴ Cf F. MANZI, «L'uso liturgico del paradosso di Filippesi 2, 5-11 nel primo prefazio comune», *Ephemerides Liturgicae* 112 (1998) 3-17.

⁵ Cf Sal 102(103),4; Is 60,10.

⁶ Cf 2 Sam 24,16; Sal 59(60),3; Am 7,3; 7,6; Gio 3,10 e il già citato Sal 102(103),4.

qualche altro termine di significato simile⁷. Nel NT la Volgata attribuisce *misertus* non solo a Dio⁸, ma anche a Cristo. Nel primo caso, Dio Padre è raffigurato come il padrone *misertus* della parabola matteana del servo spietato⁹. Nel secondo, Gesù è definito *misertus* nel Vangelo secondo Marco e in quello secondo Matteo, perché, come il Padre suo, si commuove e prova compassione per i sofferenti con cui entra in rapporto¹⁰. Anzi, è proprio facendo leva su questo suo atteggiamento che gli afflitti ne invocano il soccorso¹¹. Anche perché Cristo stesso, dopo essersi preso cura di loro, li aiuta a prendere coscienza che, per mezzo di lui, Dio Padre li ha misericordiosamente soccorsi¹².

D'altra parte, nei testi eucologici dell'attuale Messale Romano a *miseratus*, che non compare mai, viene preferito *miseratus*¹³. Participio perfetto del verbo *miseror*, che significa non solo «avere compassione», ma anche «commiserare», «compiangere» e «deplorare», esso compare nel Messale Romano ben ventisette volte. Tra queste ricorrenze, le più significative sono tre. La prima si trova nell'embolismo del secondo prefazio delle domeniche «*per annum*», in cui il sacerdote celebrante rende grazie a Dio Padre, per Cristo, nostro Signore,

Qui, humanis miseratus erroribus,
de Virgine nasci dignatus est.
Qui, crucem passus, a perpetua morte nos liberavit
et, a mortuis resurgens, vitam nobis donavit æternam¹⁴.

Un'analoga proclamazione di Cristo come compassionevole verso il genere umano è ribadita nell'embolismo del prefazio proprio della quinta domenica di Quaresima:

Ipse [= Christus] enim verus homo Lazarum flevit amicum,
et Deus æternus e tumultu suscitavit,

⁷ Cf Gn 39,21; Is 54,8; Tb 8,19; Sal 29(30),11 e il già citato Is 60,10. Interessante il passo di 2 Re 13,23 per la compresenza dei suddetti campi semantici. Cf infine 1 Cr 21,15.

⁸ L'aggettivo *misertus* è attribuito a Dio in Fil 2,27.

⁹ Mt 18,23-35 e, in particolare, i vv. 27 e 33.

¹⁰ Cf Mc 1,41; 6,34; Mt 9,36; 14,14; 20,34.

¹¹ Cf Mc 9,21(22).

¹² Cf Mc 5,19.

¹³ Peraltro nell'intera Volgata *miseratus* è usato in riferimento a una persona indeterminata solo in Ez 16,5.

¹⁴ *Missale Romanum*, 538: «Præfatio II de Dominicis “per annum”».

qui, humani generis miseratus,
ad novam vitam sacris mysteriis nos adducit¹⁵.

Alla duplice professione di fede cristologica si affianca in un terzo testo eucologico l'asserto esplicito che anche il Padre prova compassione per i suoi figli. In una delle intercessioni della terza preghiera eucaristica, il celebrante rivolge a Dio questa preghiera: «Omnes filios tuos ubique dispersos / tibi, clemens Pater, miseratus coniunge»¹⁶.

2. Un secondo indizio nell'attuale letteratura teologica

Sempre per individuare una prospettiva sintetica di lettura di Fil 2,5-11, è utile un secondo indizio, di taglio teologico-divulgativo, che attingiamo da una pagina suggestiva dello scrittore cristiano Daniele Garota (1957-), intitolato significativamente *L'onnipotenza povera di Dio*, in cui scrive:

Il dolore di Dio soltanto nel suo Regno ci sarà dato di conoscerlo davvero, quando non soltanto lui asciugherà le nostre lacrime (Ap 21,4), ma anche noi le sue. Dio anche allora forse piangerà, per non aver potuto evitare tanto dolore ai suoi figli, soprattutto a quelli che amava di più perché piccoli e innocenti. E forse ci chiederà persino perdono per non aver potuto fare altrimenti, e sarebbe questa la nostra consolazione più grande. È solo allora che lo potremo amare perfettamente, allorché scopriremo fino a che punto è stato disposto ad abbassarsi per noi, lì, mentre ci servirà a tavola (Lc 12,37). Se la «carità» non avrà mai fine, è perché anche nel regno di Dio l'amore sarà condivisione di pena e compassione, comunione con chi soffre. E anche nel cuore di Dio scaturirà una consolazione tenera e sconosciuta, quando finalmente vedrà i volti felici dei suoi figli¹⁷.

Da questi due indizi, collocabili in un orizzonte teologico molto più ampio e variegato sulla questione della «sofferenza di Dio»¹⁸, focalizziamo l'analisi esegetica di Fil 2,5-11 sull'obbediente «autosvuotamento» di Cristo, ma anche sulla «com-passione» di Dio Padre.

¹⁵ *Missale Romanum*, 256: «Præfatio: De Lazaro; Dominica V in Quadragesima».

¹⁶ *Missale Romanum*, 588: «Prex eucharistica III».

¹⁷ D. GAROTA, *L'onnipotenza povera di Dio*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2001, 30.

¹⁸ Una sintesi acuta ed equilibrata di questo delicato tema teologico è delineata nel saggio di G. CANOBBIO, *Dio può soffrire?* (Il Pellicano Rosso; Nuova Serie 26), Morcelliana, Brescia 2005.

II. L'ABBASSAMENTO DEL FIGLIO

In Fil 2,5-11 si contempla il mistero di Cristo, il quale è giunto a partecipare alla vita gloriosa col Padre attraverso un arduo itinerario di «svuotamento» di sé, umiliazione e morte, evocato in questi termini teologicamente molto densi:

[Cristo Gesù...], pur essendo in forma di Dio, non considerò un possesso prezioso l'essere uguale a Dio, ma svuotò se stesso, avendo preso forma di servo, essendo diventato a somiglianza d'uomini; e, trovato nell'aspetto esterno come uomo, umiliò se stesso, diventando obbediente fino alla morte e a una morte di croce» (2,6-8)¹⁹.

Siamo di fronte a una specie di «tuffo» di Cristo nelle profondità dell'umano, con tutte le debolezze, sofferenze e malvagità che ne fanno parte. Quando Gesù arriva in fondo, è come se si sentisse un tonfo, stilisticamente esprimibile con un ossimoro: l'eterno Figlio di Dio è morto, ed è morto in croce. Tra questi estremi – la comunione filiale di Cristo con Dio e la sua morte maledetta da lui²⁰ –, si assiste al precipitare volontario di Cristo verso un completo svuotamento di sé. Per così dire, su questa *via crucis* testuale, Cristo cade per quattro volte, sempre più in basso.

1. Cristo non considerò possesso prezioso la sua uguaglianza con Dio

Il primo atto dell'abbassamento di Cristo è giocato sul contrasto paradossale del v. 6 tra l'«essere» e il «considerare» o, meglio, il «non considerare»: «Pur essendo in forma di Dio», Cristo «non considerò un possesso prezioso l'essere uguale a Dio». Il sostantivo *morphé* (letteralmente: «forma») indica la condizione in cui viveva il Figlio di Dio. A differenza del sostantivo italiano «forma», il termine greco non indica semplicemente l'aspetto esteriore del Figlio fatto uomo. Per Paolo, Cristo viveva «da Dio», ossia nella condizione divina. D'altronde, l'espressione *en morphê(i) Theôu* è retta dal participio *hypárchōn*, che, al presente, lascia intuire che Cristo, che «era» nella condizione divina, vi è per certi aspetti rimasto. Questa condizione è il suo «essere» proprio.

Eppure il giudizio di Cristo su questa sua condizione non sembra esserne all'altezza. Uno *status* di estremo valore, che Cristo avrebbe potuto

¹⁹ Questa traduzione letterale è utile per l'analisi esegetica successiva.

²⁰ Gal 3,13; cf Dt 21,23.

sfruttare a proprio vantaggio, non è stato considerato da lui come tale. Di solito – umanamente parlando –, avviene l'esatto contrario: ci si stima migliori di quello che si è. Per Cristo non è avvenuto così: egli «non considerò *harpagmón* il suo essere uguale a Dio».

Il sostantivo *harpagmós* deriva dal verbo *harpázein*, che significa «rapire». Si potrebbe interpretarlo nel senso che Cristo non ha ritenuto la propria esistenza divina come «una realtà rubata» o «da rubare» o, più semplicemente, non l'ha considerata «degnata di stima». Se *harpagmós* indicasse qui «una realtà rubata» o «da rubare», si potrebbe pensare che Cristo abbia in qualche modo usurpato la vita divina a Dio stesso o, per lo meno, che egli l'abbia bramata a tal punto da essere pronto perfino a usurpargliela. Torna in mente il racconto genesiaco del peccato di Adamo ed Eva. La tentazione del «serpente antico, colui che è chiamato diavolo e il Satana»²¹, è consistita nell'iniettare nel cuore umano proprio la smania mortale di diventare «come Dio»: «[...] Dio sa – suggerì astutamente il tentatore all'uomo e alla donna – che quando voi ne mangiaste, [...] diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male»²². Ma, da un'attenta analisi di Fil 2,5-11 non affiorano altri cenni testuali che confermino questa risonanza scritturistica. Perciò si potrebbe comprendere *harpagmós* nel senso di una «realtà degna di stima». Cristo, dunque, *non ha considerato come degno di stima* il suo «essere uguale a Dio» (v. 6).

Umanamente parlando, essere «conforme» a Dio avrebbe potuto scatenare nel Figlio la bramosia di farne derivare vantaggi personali in termini di gloria, ricchezza, onnipotenza... Invece, egli non si è avvalso di queste prerogative. Malgrado il suo stato privilegiato di vita, ha preferito un'altra «logica»²³. Ma questa specie d'«inversione dei valori riconosciuti»²⁴ fa sorgere un interrogativo: perché Cristo ha sottovalutato la sua condizione di vita effettivamente straordinaria?

²¹ Ap 12,9; cf 20,2.

²² Gn 3,4-5. Oltre al riferimento al serpente demoniaco reperibile in Ap 12,9.14; 20,2 e in 2 Cor 11,3, si può ricordare il protagonista di Is 14,12-15.

²³ Del resto, questa «logica» fonda l'invito precedente di Paolo a non agire per vanagloria, quanto piuttosto per umiltà, che spinge a non ricercare il proprio interesse (Fil 2,2-4).

²⁴ Cf E. KÄSEMANN, «Analyse critique de Philippiens 2.5-11», in ID., *Essais exégétiques* (Le Monde de la Bible), Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1972, vol. I (orig. tedesco: 1960), 74, che attinge questa espressione da Martin Dibelius.

2. Cristo svuotò se stesso

Il testo non risponde. Anzi, acutizza la domanda, accentuando il paradosso a un livello più profondo. Esso ruota attorno al contrasto tra la «forma» divina e quella «servile»: «Pur essendo in forma di Dio, [... Cristo] svuotò se stesso, avendo preso forma di servo» (Fil 2,6-7). Il grado d'irrazionalità, tipico del genere letterario del paradosso, aumenta. Anzi-tutto, perché, rispetto all'affermazione precedente (v. 6), ora non si rimane sul piano delle intenzioni: «Non considerò...». Si osserva, invece, un effettivo cambiamento di vita. Anche questa «trasformazione» appare di nuovo in contraddizione con quanto alberga di consueto nel cuore umano. Normalmente l'istinto di sopravvivenza spinge l'essere umano a cercare una vita migliore²⁵. Nessuno accetterebbe di propria spontanea volontà di diventare schiavo. Si è sempre schiavizzati da altri. Perciò la decisione di Cristo lascia perplessi. Tanto più che il livello da cui egli si è abbassato era ben più alto di quello umano. Per farsi schiavo, Cristo non è partito dalla condizione umana, ma da quella divina. Se già è arduo immaginare che un uomo scelga spontaneamente di farsi schiavo di un altro, tanto più appare irrazionale per Cristo, il quale era nella condizione divina. Eppure egli visse come un servo: far dipendere, come uno schiavo, la propria vita dai voleri di un altro ha significato per lui fare un «olocausto della sua volontà», prima ancora che del suo corpo²⁶.

Si deve, però, precisare il limite di questo paragone di Cristo con uno schiavo: è vero che tale analogia mette in evidenza certi aspetti della sua vita e specialmente della sua morte. Ma è altrettanto vero che il paragone è riduttivo, non mettendo in evidenza la libertà con cui Cristo ha obbedito a Dio. Di sicuro esso serve a sottolineare la completa dipendenza di Cristo dal Padre: egli ha agito sempre in conformità ai desideri di Dio su di lui, appunto *come* uno schiavo con il suo padrone. Tuttavia, la comparazione non precisa che Cristo, senza costrizione alcuna, non solo *ha fatto* la volontà del Padre, ma *liberamente l'ha fatta propria*. D'altronde, è precisamente questa sua libera appropriazione della volontà salvifica di Dio che salvaguarda la verità della sua umanità.

²⁵ Cf TOMMASO D'AQUINO, «Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Philippenses expositio», in *S. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, In omnes S. Pauli Apostoli Epistolas. Commentaria. Volumen secundum*, Typographia Pontificia, Taurini editio altera 1902, 94.

²⁶ Cf Eb 10,5.7.9.

Questa assunzione di uno stato molto inferiore a quello originario è illustrato poi mediante un'espressione audace: *heautòn ekénōsen* (2,7a). Il verbo greco *kenoûn* ha una gamma di significati che va da quello più forte di «svuotare» a quello più debole di «nascondere». Ci chiediamo: per il Figlio di Dio, si è trattato di «nascondimento» della sua condizione divina, che però è rimasta tale, benché velata da quella di un vero uomo, che si è comportato sempre da servo di Dio? Oppure lo «svuotamento» di sé attuato da Cristo è stato così radicale da annientarne la condizione divina, che, al termine della «metamorfosi», si era completamente dissolta in quella umana? Vivendo umilmente da servo, dopo essersi fatto uomo, il Figlio di Dio ha mantenuto la sua divinità, oppure ha finito per annichilirla? Con tutta la tradizione della Chiesa riconosciamo a questa espressione verbale un significato metaforico. Con un'immagine esemplificativa, inevitabilmente un po' inadeguata rispetto al mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio, potremmo rendere l'idea di questa verità di fede, distinguendo tra un contenitore e il suo contenuto: «svuotare» è l'azione di eliminare il contenuto, lasciando integro il contenitore. In sostanza, il testo proclama in maniera paradossale che Cristo «*svuotò se stesso*», *rimanendo se stesso*.

In concreto, l'opzione fondamentale di Cristo di fare sempre la volontà salvifica di Dio come suo servo, avrebbe potuto nascondere la divinità alle persone con cui entrava in contatto: come far cogliere ad altri la propria uguaglianza con Dio (v. 6c), se si vive come un suo schiavo? E tutto questo, «benché» Cristo «continuasse a essere» nella condizione di Dio. Questa sfumatura concessiva del participio presente *hypárchōn* (v. 6a) lascia intravedere che, dal punto di vista del suo essere – ossia sotto il profilo ontologico, diremmo con le categorie teologiche attuali –, Cristo è sempre rimasto «nella condizione divina», pur vivendo da servo di Dio.

Ma allora da cosa «si è svuotato»? Da un'esistenza terrena all'insegna dell'affermazione di sé come Dio; dalla possibilità di farsi riconoscere immediatamente da tutti come uguale a Dio (v. 6c). Questa possibilità non fu considerata da lui come «degnà di stima». Anzi, alla luce dei vangeli, possiamo sostenere che Gesù la rifiutò come tentazione. Si può ricordare soprattutto la sua multiforme tentazione nel deserto²⁷, ripresentatasi, in modo ancora più radicale, come provocazione a scendere miracolosamente dalla croce: «Ha salvato gli altri, salvi se stesso, se è il Cristo di Dio, il

²⁷ Lc 4,1-13 (// Mt 4,1-11).

suo eletto»²⁸. Cristo vinse, come sempre, anche quest'ultima tentazione: rimase inchiodato a quel palo, avendo deciso *liberamente* che perfino il modo in cui si sarebbe compiuta la salvezza per lui e per gli altri fosse deciso dal suo *Abbà*²⁹. Confidava infatti che persino il male infertogli da uomini peccatori fosse fatto concorrere dal Padre alla redenzione universale³⁰.

Ma non vanno dimenticati i passi evangelici che attestano la singolare obbedienza filiale di Cristo alla volontà salvifica universale di Dio e, di conseguenza, il suo farsi servo amorevole degli uomini per salvarli, seguendo il modello anticotestamentario del servo del Signore³¹. Da questo punto di vista, la scena narrativamente più intensa è quella della lavanda dei piedi, all'inizio della passione secondo Giovanni³². Ma l'affermazione più esplicita di Gesù sullo stile di servizio da lui vissuto nei confronti degli uomini si trova nei sinottici: «Chi vuol essere il primo tra voi sarà il servo (*doûlos*) di tutti. Il Figlio dell'uomo infatti non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti»³³.

A quando risale questa scelta del Figlio di Dio di vivere così? In Fil 2,6 non va esclusa un'allusione alla sua preesistenza: la frase «pur essendo in forma di Dio» suggerisce una situazione anteriore al suo essere diventato «a somiglianza (*en homoiômati*) di uomini» (v. 7c).

Ma dall'affermazione che Cristo divenne *soltanto simile* agli uomini si potrebbe supporre che egli non fosse *vero* uomo. Si potrebbe scivolare così in un'interpretazione docetista di questa frase, quasi che Cristo si

²⁸ Lc 23,35; cf i paralleli Mt 27,42 e Mc 15,31

²⁹ Mc 14,36; cf i paralleli Mt 26,36 e Lc 22,42.

³⁰ Cf Rm 8,28 e anche Gn 50,20.

³¹ La presentazione della missione di Cristo attraverso allusioni più o meno esplicite alla figura del servo deuterisaiano e in particolare a Is 52,13-53,12 è attestata in modo consistente nei vangeli (cf soprattutto Mc 9,7 e i paralleli Mt 17,5 e Lc 9,35; nonché Lc 4,22) e nel resto del NT (cf specialmente At 3,13; 4,27; 26,23; Rm 4,24-25; 10,16; 1 Cor 11,23-25; 1 Pt 2,21-25). Per una visione sintetica delle reinterpretazioni cristologiche della figura del servo, rinviamo a: P.-E. BONNARD, *Le Second Isaïe. Son disciple et leurs éditeurs. Isaïe 40-66* (Études Bibliques), Gabalda, Paris 1972, 53-56.128-129.222.236.280-284; P. GRELOT, «Serviteur de YHWH», in L. PIROT - A. ROBERT *et alii* (edd.), *Dictionnaire de la Bible - Supplément*, Letouzey & Ané, Paris 1996, Vol. XII, coll. 958-1016: 1005-1011.

³² Gv 13,1-20. Non solo Gesù compie qui un servizio di per sé umiliante, tipico degli schiavi, ma egli stesso si definisce *doûlos* (v. 16).

³³ Mc 10,44-45 (// Mt 20,27-28); cf Lc 22,27.

fosse rivestito di umanità come di una maschera, ma che in realtà fosse unicamente il Figlio di Dio. Tra le varie sfumature che, dai Padri della Chiesa in poi, sono state colte in quest'asserto, va mantenuta un'allusione al fatto che Gesù non ha mai commesso peccato. Per questo, Paolo – o chi per lui – non ha ripetuto anche per l'umanità di Cristo quanto ha appena precisato per la sua divinità, cioè che egli era «nell'uguaglianza» con Dio (v. 6c). Ha preferito, invece, lasciar affiorare la singolarità dell'umanità di Cristo, ricorrendo al concetto di «somiglianza». Ha escluso, quindi, sia pure implicitamente, l'uguaglianza di Cristo con gli uomini per quanto riguarda i loro peccati: pur essendo «uguale» a Dio, egli non è «uguale» agli uomini peccatori.

In questa direzione interpretativa va anche la *lex orandi*. In particolare, con la colletta prevista dal *Missale Romanum* per la messa del giovedì successivo alla seconda domenica di Pasqua, il sacerdote prega così:

Deus, qui pro salute mundi sacrificium paschale effecisti,
propitiare supplicationibus populi tui,
ut interpellans pro nobis Christus Pontifex noster,
nos per id quod *nostri est similis* reconciliet,
per id quod *tibi est æqualis* absolvat.
Per Dominum³⁴.

Un altro cenno alla somiglianza di Cristo a noi si rintraccia nella colletta alternativa della messa della «dominica post diem 6 ianuarii occorrente, in baptisate Domini», che recita così:

Deus, cuius Unigenitus in substantia nostræ carnis apparuit,
præsta, quæsumus,
ut, per eum, quem *similem nobis* foris agnovimus,
intus reformari mereamur. Qui tecum³⁵.

La stessa precisazione affiora, in buona sostanza, anche dalla Lettera ai Romani, in cui Paolo ricorda che Dio ha mandato suo Figlio «in somiglianza (*en homoiōmati*) di carne di peccato»³⁶, proprio perché Cristo non

³⁴ *Missale Romanum*, 391: «In Feriis post Dominicam II Pascha. Feria quinta. Collecta». Il corsivo è nostro.

³⁵ *Missale Romanum*, 190: «Dominica post diem 6 ianuarii occorrente, In Baptisate Domini: Collecta». Il corsivo è nostro.

³⁶ Rm 8,3.

ha mai commesso peccato³⁷. In maniera più chiara questa verità di fede è testimoniata dalla Lettera agli Ebrei. Usando un'espressione quasi identica a quella della Lettera ai Romani e più esplicita di quella della Lettera ai Filippesi, questo «discorso di esortazione»³⁸, prima di far memoria della passione di Cristo³⁹, attesta che egli è stato provato e tentato in tutto «in modo simile» (*kath'homoiôtēta*) agli altri uomini. Ma subito precisa: «eccetto il peccato»⁴⁰. Tra tutte le prove affrontate da Cristo, la sofferenza tremenda della passione e l'ingiusto «obbrobrio» della morte in croce⁴¹ si sono trasformati per lui in una tentazione fortissima. Quella morte ingiusta e maledetta avrebbe potuto portarlo a ribellarsi alla volontà di Dio su di lui. Eppure egli non cedette a questa tentazione.

D'altra parte, soltanto apparentemente il fatto che Cristo non abbia mai commesso peccato ne infrange il legame di solidarietà con i peccatori. In realtà, il peccato provoca sempre e soltanto divisione fra gli uomini. Non è mai fonte di solidarietà⁴². Difatti, passando attraverso la sofferenza e la morte, Cristo è stato tentato di ribellarsi a Dio «in tutto similmente» agli altri uomini. Ma non ha peccato. Perciò è maturato o – come ama dire l'autore della Lettera agli Ebrei – è stato «perfezionato»⁴³: sia nella sua obbedienza a Dio – perché «dalle cose che patì»⁴⁴ egli «imparò» a obbedirgli «fino alla morte e a una morte di croce» –, sia nella sua solidarietà con gli altri, da lui amati «fino alla fine»⁴⁵.

Anzi, da questo punto di vista, si potrebbe riprendere quanto abbiamo rilevato sul carattere metaforico dell'*heautòn ekénōsen* (Fil 2,7a): a permanere dopo lo svuotamento di sé portato a termine dal Figlio è proprio la sua singolare conformazione al Padre, che traspare dalla sua capacità di obbedirgli *così*. Questa permanenza fa cogliere la «logica» più profonda

³⁷ Cf specialmente 2 Cor 5,21.

³⁸ Eb 13,22.

³⁹ Eb 5,7-10.

⁴⁰ Eb 4,15; cf 7,26; 9,14.

⁴¹ Eb 13,13.

⁴² Come mostrano i racconti eziologici delle varie forme di peccato raccolti in Gn 3-11, il peccato causa sempre divisioni: tra coniugi (cf 3,12.16), tra fratelli (cf 4,5-8) e tra interi popoli (cf 11,1-9).

⁴³ Eb 2,10; 5,9; 7,28; cf 9,11.

⁴⁴ Eb 5,8.

⁴⁵ Gv 13,1; cf 19,30. Si legga A. VANHOYE, *Prêtres anciens, Prêtre nouveau selon le Nouveau Testament* (Parole de Dieu), Seuil, Paris 1980, 132-133.

della *kénōsis* di Cristo, che è quella dell'amore filiale: di per sé l'amore non annienta ciò che una persona è; ma la spinge a rinunciare al proprio volere e a espropriarsi perfino della propria vita, per mettersi a completa disposizione – talvolta addirittura come un servo – dei desideri delle persone amate.

3. *Cristo obbedì fino alla croce*

La terza tappa del processo di abbassamento di Cristo diventa questione di vita o di morte. In cambio della vita, si può perfino accettare un'esistenza da schiavi. Ma rinunciare alla vita è ben più arduo. Eppure Cristo l'ha fatto: assumendo in pienezza la condizione umana (v. 7cd), non ha potuto evitare di morire. Per gli altri esseri umani, la morte è un passaggio obbligato. Per Cristo, che viveva «nella condizione di Dio», non lo era. Lo è diventato per scelta.

Ma ci rendiamo conto che il «tuffo» di Cristo nell'umano tocca il fondo nel momento in cui il testo puntualizza il tipo di morte vissuta da Cristo: l'infamia scandalosa della crocifissione⁴⁶. Questa quarta e ultima «caduta» sulla *via crucis* con cui si può immaginare la dinamica testuale di Fil 2,6-8 è un tema di primaria importanza nella cristologia paolina⁴⁷. Fari-seo «irreprensibile quanto alla giustizia che deriva dall'osservanza della legge» mosaica⁴⁸, Paolo si è scontrato con lo scandalo della crocifissione di Cristo: chi moriva crocifisso era maledetto dalla legge di Dio⁴⁹. Come credere che Gesù fosse il Figlio mandato da Dio a «riscattare quelli che erano sotto la legge»⁵⁰, se era stato crocifisso proprio secondo la legge?

Qui si tocca il vertice del *climax* discendente di Fil 2,6-8, che spinge i lettori a chiedersi: chi è colui per obbedire al quale Cristo, che era uguale a Dio, ha accettato persino di morire in croce? La risposta è già intuibile:

⁴⁶ Cf 1 Cor 1,23; Gal 5,11; Eb 13,13.

⁴⁷ È specialmente per questa ragione che vari commentatori, che rifiutano la paternità paolina di Fil 2,6-11, trovano nell'asserto «fino alla morte e a una morte di croce» l'indizio di un'aggiunta di Paolo a un inno preesistente. Lo confermerebbero anche la ripetizione del sostantivo *thanátou* («morte») e la particella *dé*. Tra gli esegeti che sostengono l'ipotesi, ricordiamo, ad es., J. GNILKA, *Der Philipperbrief* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament X/3), Herder, Freiburg im Breisgau 1987⁴ (1968), 132.137.

⁴⁸ Fil 3,5-6.

⁴⁹ Dt 21,23.

⁵⁰ Gal 4,4-5.

se Gesù era «nella condizione di Dio», colui al quale era tenuto a obbedire era Dio. Ma che Dio è un essere che esige dal suo Unigenito un'obbedienza così penosa? A questo punto, il paradosso può provocare nei lettori due esiti alternativi: o l'incredulità di chi si rivolta all'idea che possa esistere un Dio tanto sadico e, quindi, indegno di essere Dio; oppure lo stupore credente di chi accetta di continuare ad avere fede nel Dio di Gesù Cristo, pur seguendo a cercare il motivo per cui quest'ultimo sia morto in croce. In fondo, è proprio per suscitare questa meraviglia credente nei lettori che l'agiografo, nella seconda parte del brano (vv. 9-11), fa la propria professione di fede.

III. L'ESALTAZIONE DEL SIGNORE

1. *Che Dio è un Dio così?*

Perciò Dio lo sovraesaltò e gli diede in dono il nome sopra ogni nome, affinché nel nome di Gesù si pieghi ogni ginocchio degli esseri dei cieli e della terra e di sotto terra e ogni lingua professi che Gesù Cristo [è] Signore, a gloria di Dio Padre (Fil 2,9-11).

All'interrogativo implicito del v. 8 – a chi ha obbedito Cristo? – sembra rispondere il v. 9: a Dio. Ma questa risposta è tanto inquietante da acutizzare la domanda: che Dio è un Dio *così*?

Solo nel finale della pericope, cogliamo nel fatto che Cristo non sia tornato semplicemente nella condizione divina precedente al suo farsi uomo uno spiraglio di luce. Che senso avrebbe avuto tanto soffrire per trovarsi di nuovo al punto di partenza? No, l'autosvuotamento di Cristo ha raggiunto una meta ben superiore al punto di avvio. Tant'è che il nome di «Cristo Gesù» (v. 5) e quello di «Dio» (v. 9) sono ripresi al v. 11 con due puntualizzazioni estremamente significative.

2. *Signoria di Cristo e paternità di Dio*

Anzitutto, Cristo è professato come il *Kýrios*. Non solo gli uomini, ma tutte le creature lo riconoscono e l'adorano come il «Signore» (vv. 10-11), perché Dio «l'ha sovraesaltato» e gli ha donato «il nome superiore» a ogni altro. È noto che nell'antica cultura semitica il «nome» esprimeva l'identità profonda della persona, specialmente nei suoi rapporti con gli altri. *Nomen est omen* – sentenziavano gli antichi Romani –: «il nome è il

destino» di un individuo. A Cristo glorificato Dio dona un nome superiore a ogni altro (v. 9).

Per far apprezzare ai lettori questa sovranità salvifica universale del Risorto, l'autore del testo reinterpretava in riferimento a lui un oracolo anticotestamentario, in cui Dio, tramite il profeta, proclamava: «[...] Davanti a me si piegherà ogni ginocchio / e per me giurerà ogni lingua per Dio»⁵¹. Solo il Dio d'Israele poteva essere adorato in questo modo. Eppure, in Fil 2,10-11 il rigido monoteismo che connotava quell'antico oracolo deuteroisaiano si «complica»: ad essere adorato con Dio e come lui è l'uomo Gesù. Un asserto del genere non poteva che suonare blasfemo ai Giudei! Soprattutto perché quell'uomo è, subito dopo, proclamato dall'intero universo come il Signore. Il «nome» donato da Dio a suo Figlio è *Kýrios*, l'appellativo con cui la versione greca dell'AT secondo i Settanta traduceva in greco il tetragramma sacro (*Jhwh*), il nome proprio e impronunciabile di Dio⁵². Gesù ha lo stesso nome di Dio. In sostanza, Gesù è Dio! A conclusione della vicenda terrena di Gesù, il riconoscimento della sua eterna identità divina è universale.

Ma, alla fine del brano, anche il nome di «Dio» (v. 9) viene precisato: vivendo e morendo da servo di Dio e degli uomini, Cristo ha rivelato loro in maniera nitida e definitiva che Dio è «Padre» (v. 11). Grazie alla risurrezione dai morti del Figlio, gli uomini sono stati messi nella condizione di comprendere che Dio è sì un mistero, ma un mistero dal volto univocamente paterno.

3. «*Quanto morir perché la vita nasca!*»

Scrivendo il sacerdote poeta Clemente Rebora (1885-1957):

Mentre il creato ascende in Cristo al Padre, / nell'arcana sorte
tutto è doglia del parto: / quanto morir perché la vita nasca!⁵³

A inquietarci è questo «perché». Difatti, in Fil 2,5-11, tra l'abbassamento di Cristo e la sua elevazione emerge un duplice legame di causa-effetto, che resta umanamente misterioso: «*Perciò* Dio lo sovraesaltò [...], *affin-*

⁵¹ Is 45,23 (LXX).

⁵² Cf specialmente Dt 6,4.

⁵³ C. REBORA, «Curriculum vitae», in G. MUSSINI - V. SCHEIWILLER (edd.), *Clemente Rebora. Le poesie (1913-1957)*, Garzanti, Milano 1988, 304.

ché si pieghi ogni ginocchio [...]). Che senso ha questo nesso causale? Il testo rimane muto sul dolore innocente di Cristo (come su quello delle altre innumerevoli vittime della storia). L'intera rivelazione biblica non offre alcuna risposta razionalmente esaustiva a questo lancinante quesito. Forse su di esso anche Dio è rimasto sostanzialmente muto! L'interrogativo sul motivo per cui il Signore abbia permesso tanto «morir perché nascesse la vita» eterna, rimarrà nascosto in lui sino alla fine dei tempi, dopo aver continuato a riproporsi nella Bibbia come una drammatica litania: dal servo sofferente del Signore⁵⁴ ai giusti perseguitati del libro della Sapienza⁵⁵, dai martiri cristiani dell'Apocalisse⁵⁶ ai tanti umiliati e affamati cui accenna il *Magnificat*⁵⁷. Perché tante umiliazioni? Non lo sappiamo. Certo è che anche Cristo, morendo in croce, è stato orribilmente umiliato. Per lui si è trattato di un autosvuotamento totale. Tant'è che l'iniziativa sul suo cadavere è passata nelle mani di Dio (Fil 2,9). E il Padre ha capovolto potentemente l'esito di morte in cui è sfociata la «pro-esistenza» del Figlio, introducendolo nella sua vita divina ed esaltandolo sopra ogni creatura.

IV. IL DIO NASCOSTO «RI-VELATO» DALL'AT

1. Il «Dio dei paradossi»

Però occorre «considerare – raccomanda Ignazio di Loyola (1491-1556) – come la divinità si nasconda, cioè come potrebbe distruggere i suoi nemici, e non lo fa, e come lasci soffrire la santissima umanità [di Gesù] tanto crudelissimamente»⁵⁸. In effetti, sotto la croce di Cristo, nessuno dei suoi avversari si era ancora convertito. Si sarebbero convertiti *dopo*. Eppure *prima* Gesù invocò dal Padre un perdono incondizionato per tutti⁵⁹. E Dio – come osserva acutamente sant'Ignazio – nascose la sua onnipotenza, non annientando nessuno di quei miseri figli malvagi, che gli stavano uccidendo la persona più cara. Ma, così facendo, Dio ha lasciato «soffrire

⁵⁴ Is 52,13-53,12.

⁵⁵ Sap 3,1-12.

⁵⁶ Cf specialmente Ap 6,9-11; 7,14; 12,11; 13,10; 16,6; 17,6; 18,24; 19,2.

⁵⁷ Lc 1,52-53.

⁵⁸ IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, n. 196, in P. SCHIAVONE (ed.), *S. Ignazio di Loyola. Esercizi spirituali. Ricerca sulle fonti. Edizione con testo originale a fronte* (Spiritualità/Maestri; Seconda Serie 25), San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1995, 277.

⁵⁹ Lc 23,34.

tanto crudelissimamente la santissima umanità» di Gesù. Affiora di nuovo la domanda sottesa a Fil 2,5-11: che Dio è un Dio *così*? È un interrogativo pesante come un macigno, destinato a rimanere aperto sino al ritorno glorioso di Cristo: perché Dio ha consentito tutto questo? Ciò nonostante, sta precisamente in quest'apertura verso una verità non razionalmente esauritiva l'intento fondamentale del genere letterario del paradosso, utilizzato in maniera magistrale in Fil 2,5-11.

2. Il genere letterario del «paradosso»

Particolarmente amato dall'apostolo Paolo, il paradosso è un genere letterario basato su antitesi di termini, concetti o avvenimenti, il cui accostamento non è razionale. In effetti, mancano nel testo altri termini, che, se ci fossero, ne chiarirebbero la logica interna. Ma proprio il fatto che questi collegamenti logici tra un passaggio e l'altro non siano puntualizzati fa guadagnare al testo incisività, pur riducendone la trasparenza.

Abbiamo visto i vari passaggi paradossali che caratterizzano Fil 2,5-11. Davanti a questi contrasti, i lettori sono sollecitati a interrogarsi. E lo scopo del paradosso è proprio di provocare in loro lo stupore credente per l'agire effettivamente paradossale di Dio. Superato lo smarrimento iniziale causato dalle antitesi del testo, i lettori sono spinti a cercarne il senso. Per riuscirci, dovranno scoprire una o due chiavi interpretative del brano, reperendole nel suo contesto prossimo o remoto. Solo così, essi riusciranno a fare un salto di comprensione, che in definitiva è il fine cui mira il paradosso. Passeranno dalla *meraviglia estetica*, suscitata dalla forma ben architettata del testo, alla *meraviglia credente*, che sgorgnerà in loro nella misura in cui si renderanno conto della «logica» paradossale del Dio rivelato da Cristo: un *Deus absconditus*, che spesso si «ri-vela» capovolgendo le situazioni umane, «rovesciando i potenti dai troni e innalzando gli umili; ricolmando di beni gli affamati e rimandando i ricchi a mani vuote»⁶⁰. Ma allora il paradosso, prima di essere un nostro modo di *dire Dio*, è il modo di *dirsi di Dio* a noi. *Il paradosso fa parte in maniera essenziale della sua autorivelazione salvifica, culminata nell'esaltazione del Crocifisso.*

⁶⁰ Cf Lc 1,52-53.

3. *Il Salvatore nascosto*

Soprattutto nella crisi di fede causata dall'esilio babilonese, il popolo d'Israele aveva preso coscienza in maniera traumatica che «veramente» il Signore è un «Dio nascosto», come proclama il Secondo Isaia, il quale però aggiunge subito che il Signore rimane l'unico «salvatore»⁶¹.

Come fa il Dio trascendente a penetrare nella storia per salvare chi crede in lui? Già nell'AT il Signore aveva ispirato a più riprese la profonda intuizione della *misteriosa discrezione* del suo agire salvifico. Ma questa intuizione è dispersa tra migliaia di pagine che insistevano piuttosto sull'appariscente onnipotenza salvifica di Dio.

A conferma dello stile discreto e misterioso con cui Dio opera la salvezza, possiamo ricordare, ad esempio, la vicenda paradigmatica di Elia, in fuga dalla regina idolatra Gezabele. Sopraffatto dallo sconforto e dal terrore, il profeta si lamenta con Dio, il quale gli dà un segno della propria presenza provvidente. Tuttavia si tratta di un segno quasi impercettibile. A differenza di quanto si racconta nel libro dell'Esodo sulla manifestazione di Dio a Mosè sul Monte Sinai attraverso segni impressionanti⁶², Elia percepisce «il sussurro di una brezza leggera». Nell'originale ebraico, l'espressione è ancora più suggestiva: «una voce di silenzio sottile» (*qôl demāmâ daqqâ*)⁶³. È con questa discrezione che normalmente il Signore si fa vivo nella storia per salvare chiunque gli si affidi.

V. IL DIO NASCOSTO «RI-VELATO» DAL FIGLIO

1. *La potenza di Dio si rivela nella debolezza dei credenti*

Formatosi alla scuola dell'AT, l'apostolo Paolo conosceva lo stile rivelativo del *Deus absconditus*. Non è escluso che talvolta desiderasse un Dio a propria «immagine e somiglianza»: un Salvatore dalla «mano forte» e dal «braccio teso», come pure era proclamato in vari passi dell'AT⁶⁴. Ciò nonostante, la rivelazione anticotestamentaria⁶⁵ costringe quasi l'apostolo

⁶¹ Is 45,15.

⁶² Cf Es 19,16-20; Dt 4,11-12; Eb 12,18-21.

⁶³ 1 Re 19,12.

⁶⁴ Dt 7,19; 11,2; cf Ger 32,21; Ba 2,11; Ez 20,33 e anche Es 6,1; Nm 11,23; Dt 6,21; 2 Mac 15,24; Sal 89(90),11; 98(99),1; Sap 11,17.21.

⁶⁵ In Rm 11,34-35 Paolo evoca Is 40,13; Gb 15,8; Ger 23,18; Sap 9,13; Gb 41,3.

a riconoscere a riguardo di Dio: «Quanto insondabili sono i suoi giudizi e inaccessibili le sue vie!»⁶⁶, perché «quello che è debole per il mondo, Dio l'ha scelto per confondere i forti»⁶⁷. Quando poi Paolo stesso ha vissuto l'esperienza crocifiggente della «spina» nella «carne» – una «debolezza» a noi ignota che ne ostacolava la missione apostolica⁶⁸ –, ha fatto propria la raccomandazione del Risorto: «Ti basta la mia grazia; la forza infatti si manifesta pienamente nella debolezza»⁶⁹. Ecco il «Signore dei paradossi»!

Ma se Cristo è l'«immagine del Dio invisibile», nel quale «abita corporalmente tutta la pienezza della divinità»⁷⁰, intuiamo perché il Padre si sia manifestato in modo paradossale soprattutto in lui. Di più: se la morte e la risurrezione di Cristo sono il vertice dell'autorivelazione salvifica di Dio, comprendiamo perché le testimonianze neotestamentarie di questi eventi – Fil 2,5-11 *in primis* – pullulino di aspetti paradossali.

Possiamo allora chiederci quali siano le chiavi interpretative capaci di dischiudere l'autorivelazione di Dio racchiusa nella dinamica di umiliazione ed esaltazione di Cristo in Fil 2,5-11. La *prima chiave ermeneutica* si trova nell'asserto del v. 8 sull'*obbedienza radicale di Cristo a Dio*. Alla luce di questa sua singolare docilità filiale, intuiamo perché egli si sia «svuotato» fino alla croce, ma anche perché Dio l'abbia esaltato, risuscitandolo dai morti (v. 9).

2. L'amore viscerale di Cristo

Ma nel contesto più ampio della Lettera ai Filippesi è rintracciabile anche una *seconda chiave interpretativa* della vicenda di umiliazione e di esaltazione di Cristo: in 1,8 Paolo confessa di amare i suoi figli spirituali di Filippi «con le viscere (*en splágchnois*) di Cristo Gesù». A partire da questo cenno all'*amore viscerale di Cristo* per gli esseri umani, cogliamo anzitutto perché egli, per obbedienza al Padre suo (2,8), si sia «svuotato» fino a farsi uomo, abbia vissuto da servo e sia morto crocifisso. Anzi, è primariamente in *quest'amore* che il Figlio è «conforme» al Padre (2,6).

⁶⁶ Rm 11,33.

⁶⁷ 1 Cor 1,27; cf anche i vv. 28-29.

⁶⁸ Per una panoramica di posizioni, si consulti, ad es., l'*excursus* di E.-B. ALLO, *Seconde Épître aux Corinthiens* (Études bibliques), Gabalda, Paris 1937, 313-323.

⁶⁹ 2 Cor 12,9.

⁷⁰ Col 1,15; 2,9.

Difatti, già nell'AT Dio, lasciandosi immaginare sia come padre che come madre, ha mostrato di provare proprio questo amore viscerale per gli uomini.

D'altra parte, fondandosi sulla rivelazione anticotestamentaria, la tradizione rabbinica ha elaborato l'idea suggestiva – benché resa con un'espressione non immediatamente perspicua per noi – dello *zim-zum* di Dio, cioè del suo «contrarsi». Il Signore è così materno nel suo amore, che, per mettere al mondo le sue creature – uomini *in primis* – e lasciar loro lo spazio necessario per vivere, è come se si fosse «ritratto». Questo tentativo di esprimere l'attività del Creatore con un'immagine spaziale è coerente per certi aspetti con quella dell'abbassamento e dello svuotamento del Figlio di Dio in Fil 2,5-8. Nell'ottica cristiana, il nesso tra lo *zim-zum* di Dio e la *kénōsis* di Cristo sta nel fatto che questi è il Figlio, ossia l'«immagine del Dio invisibile»⁷¹, «l'irradiazione della sua gloria e l'impronta della sua sostanza»⁷². Ma se il Figlio – come proclama il testo ispirato di Fil 2,5-11 – si è «svuotato», potremmo anche dire con la tradizione rabbinica che anche Dio Padre, da lui rivelatoci, in qualche modo seguiti a «contrarsi» per concederci l'esistenza, la libertà e persino la possibilità autodistruttiva di dirgli liberamente di «no» con il peccato. Quindi il Creatore ha amato a tal punto le creature umane, che ha accettato «in principio» di correre il rischio della loro libertà e seguita tuttora a salvarle quasi di nascosto con impareggiabile discrezione. La bellezza dell'amore di Dio non sta soltanto nell'offrirlo continuamente per primo, ma anche nel riceverlo dall'amato, che vi corrisponde in maniera sempre più libera e incondizionata. In questo senso – non riduttivamente psicologico – «Dio è *agápē*»⁷³.

Questa permanente dinamica salvifica di autorivelazione del *Deus absconditus*, che, in quanto *agápē*, si rivela – ossia «si svela» e «si rimette il velo» – per abilitare la libertà umana, si è definitivamente compiuta nella «rivelazione di Gesù Cristo»⁷⁴, ossia nella sua vita, morte e risurrezione. *Dio si è detto tutto in lui*⁷⁵, vero uomo, che è vissuto, «mite e umile di cuore»⁷⁶, ai margini della grande storia. È vero che Gesù non ha mai

⁷¹ Col 1,15.

⁷² Eb 1,3.

⁷³ 1 Gv 4,8.16.

⁷⁴ Ap 1,1.

⁷⁵ Cf specialmente Eb 1,2.

⁷⁶ Mt 11,29.

fatto nulla se non da Dio: *era e rimaneva* «nella forma di Dio» (Fil 2,6). Ma è altrettanto vero che ha fatto sempre tutto nella «forma di servo», nel nascondimento, nello svuotamento di sé. Gesù era il Figlio di Dio che «si trovava» come «nascosto» nell'umano (v. 7). E agiva sempre così, persino nei suoi miracoli più straordinari!

Di conseguenza, per conoscere la verità ultima di Dio, non possiamo che contemplare la vita nascosta di Gesù, suo Figlio: a Nazareth, ma – più radicalmente – anche negli anni successivi del suo ministero pubblico. È in ciò che ha detto e fatto Gesù di Nazareth che deve fondarsi ogni nostra riflessione su Dio. *Non abbiamo altro Dio all'infuori di quello rivelatoci da Cristo!*

3. *L'amore viscerale di Dio padre e madre*

Cristo ci ha mostrato con le parole e i fatti che il suo Abbà, proprio perché ama, soffre, come già Dio stesso aveva suggerito a vari autori dell'AT: soffre *come* uno sposo tradito o *come* un padre abbandonato, che maternamente sente muoversi le viscere quando s'accorge, ad esempio, che suo figlio ha fame o è afflitto. Dio soffre *come* uno sposo, un padre o una madre: si tratta di antropomorfismi, certo, cioè di tentativi di esprimere l'essere trascendente e non antropomorfo di Dio a partire da esperienze umane. Tuttavia, a garantirci questa possibilità di parlare così di lui è, in prima istanza, *il nostro essere stati plasmati a sua «immagine e somiglianza»*⁷⁷, anzi il nostro essere stati *creati «in» Cristo*⁷⁸, il quale si è fatto uomo proprio per renderci immagini sempre più nitide di Dio, come lui⁷⁹.

Ma soprattutto il nostro tentativo di riflettere sul Totalmente-Altro in modo antropomorfo è legittimo e utile, se non addirittura necessario per giungere alla verità di Dio, perché *la stessa rivelazione di Cristo è antropomorfa*. Di sicuro, aggrappandoci alla rivelazione di Cristo sull'amore viscerale di Dio, siamo consapevoli di procedere per analogia, nella quale

⁷⁷ Cf specialmente Gn 1,26.

⁷⁸ Col 1,16.

⁷⁹ Cf P. GAMBERINI, «L'analogia tra inevitabili pretese e invalicabili limiti», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Parlare di Dio. Possibilità, percorsi, fraintendimenti*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2002, 131-151, il quale propone di ribaltare il principio del Lateranense IV: fondandosi sull'incarnazione di Cristo, si dovrebbe accentuare maggiormente la somiglianza, mentre si coglie la dissomiglianza.

la dissomiglianza tra le realtà divine e quelle umane è sempre maggiore della somiglianza⁸⁰. Tuttavia, secondo la rivelazione biblica interpretata dalla Chiesa, è innegabile la somiglianza tra la nostra esperienza umana e il mistero di Dio; e, al suo fondamento, tra il «sentire intelligente» del Figlio fatto uomo e quello del suo *Abbà* trascendente⁸¹. Perciò questo tentativo umano di accedere analogicamente a Dio è *valido*⁸²; anzi, per i cristiani che fondano la loro fede e la loro riflessione teologica sulla rivelazione di Cristo, è *necessario*. Difatti, Dio stesso, per entrare in dialogo con noi, si è «umanizzato»: «molte volte e in diversi modi»⁸³ nella storia della salvezza il suo *Lógos* si è comunicato in parole umane, per poi «farsi» completamente «carne» in Gesù di Nazareth⁸⁴.

VI. DALLA «COM-PASSIONE» SALVIFICA DEL FIGLIO A QUELLA DEL PADRE

1. *Cristo ha amato visceralmente come Dio*

Quando poi il Verbo di Dio si è incarnato in Gesù, ha provato «viscere di misericordia» da vero uomo. I vangeli lo attestano a più riprese. Basti ricordare quando Gesù incrociò il corteo funebre dell'unico figlio morto alla vedova di Nain. «Vedendola, il Signore fu preso da grande compassione per lei (*esplagchnísthē ep'autē[i]*) [...]». Poi disse: «Ragazzo, dico a te, alzati!»⁸⁵. Gesù «patì con» quella madre affranta dal dolore. Nell'originale greco, ritroviamo il verbo *splagchnízesthai*, che fa riferimento alle «viscere di misericordia» di Cristo menzionate da Paolo nella Lettera ai Filippesi (1,8). Ma è estremamente rilevante per il nostro discorso teolo-

⁸⁰ Stando al concetto di «analogia» autorevolmente insegnato dal Concilio Lateranense IV (1215), «[...] inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda» (H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Edizione bilingue. Versione italiana a cura di Angelo Lanzoni e Giovanni Zaccherini, sulla 37ª edizione [1ª bilingue tedesca] curata e accresciuta da Peter Hünermann* [Strumenti], EDB, Bologna 1995, § 806, p. 459).

⁸¹ Cf Fil 2,5 («Abbiate in voi gli stessi sentimenti [*phroneîte*] di Cristo Gesù») con Ef 1,8 («Egli [= Dio Padre] l'ha riversata in abbondanza su di noi con ogni sapienza e intelligenza [*phronéseis*]»).

⁸² Cf Sap 13,5; Rm 1,20.

⁸³ Eb 1,1.

⁸⁴ Gv 1,14.

⁸⁵ Lc 7,13-14.

gico che questa espressione simbolica ricalchi e confermi quella usata per il Dio d'Israele in vari testi dell'AT, in cui la radice ebraica *rḥm*⁸⁶ designa l'affetto viscerale di Dio per i suoi figli. In questo senso, ad esempio, il profeta Geremia, ispirato da Dio e parlando a suo nome, chiede retoricamente al popolo d'Israele:

Non è un figlio carissimo per me Èfraim, / il mio bambino prediletto?
Ogni volta che lo minaccio, / me ne ricordo sempre con affetto.
Per questo il mio cuore si commuove (*raḥēm 'ārahāmennû, eleôn eleēsō*)
per lui [...]»⁸⁷.

Il Secondo Isaia aggiunge:

Si dimentica forse una donna del suo bambino,
così da non commuoversi (*mērahēm, eleēsai*) per il figlio delle sue viscere?
Anche se costoro si dimenticassero, / io invece non ti dimenticherò mai»⁸⁸.

Dunque, in un discorso cristiano su Dio, che interpreta canonicamente l'intera rivelazione biblica alla luce del suo compimento cristologico, non si può prescindere dalla testimonianza neotestamentaria sul fatto che Gesù sentisse per le persone lo stesso affetto viscerale materno che ha legato da sempre il Signore al suo popolo⁸⁹. Grazie alla coscienza singolarmente filiale di Cristo, rivelazione definitiva di Dio, resta confermata l'intuizione sull'amore viscerale e «com-passionevole» di Dio, ispirata dal suo stesso Spirito agli autori dell'AT. Ribadiamo, quindi, il carattere analogico di ogni parola biblica – e di ogni altra parola – applicata a Dio e non neghiamo affatto che anche i testi neotestamentari siano da sottoporre ad accurata esegesi proprio da questo punto di vista. Tuttavia, una volta fissato questo punto metodologico di non ritorno, sosteniamo che *la concezione cristiana di Dio non possa ridurre la suddetta intuizione, insuperabilmente mediata dal Figlio – che solo conosce il Padre*⁹⁰ –, a semplice immagine pedagogica, cui corrisponderebbe un diverso concetto teolo-

⁸⁶ Cf Dt 13,18; Sal 102(103),14; Is 30,18; 49,15; 54,10; Ger 42,12; Ab 3,2 ecc.

⁸⁷ Ger 31,20 (TM) = 38,20 (LXX).

⁸⁸ Is 49,15.

⁸⁹ Si consultino: H. KÖSTER, «*splāgchnon* [...]», in G. KITTEL - G. FRIEDRICH (edd.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Siebenter Band*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1964, 548-559: 553-555; H.J. STOEBE, «*rḥm* pi. sich erbarmen», in E. JENNI - C. WESTERMANN (edd.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Band II*, Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1995⁵ [1975], coll. 761-768: 766-768.

⁹⁰ Cf specialmente Mt 11,27 (// Lc 10,22) e Gv 1,18.

gico meno mitologico e «primitivo» e più rigoroso. In realtà, soltanto da Cristo possiamo apprendere, nel modo più cristallino possibile, *come* Dio ami, ma anche *come dire* lo stile con cui Dio ama. E Gesù ci ha manifestato che il suo *Abbà* ama anche sentendo compassione per i figli colpiti dal male; «com-patendone» le sofferenze; patendole con loro, proprio come appare emblematicamente dalla raffigurazione di Dio nella parabola del figliol prodigo: «Quando [il figlio minore] era ancora lontano, suo padre lo vide, ebbe compassione (*esplagchnísthē*), gli corse incontro, gli si gettò al collo e lo baciò»⁹¹.

Quando poi Gesù intese spiegare ai discepoli come avrebbero dovuto amare, raccontò loro la parabola del buon samaritano, in cui il protagonista, pur avendo incontrato il malcapitato «per caso», si commosse nel vederlo soffrire, ebbe per lui «viscere di misericordia» (*esplagchnísthē*)⁹², ossia senti per lui una compassione simile a quella provata da Gesù stesso, ad esempio, per la vedova di Nain (*esplagchnísthē*)⁹³.

Riflettendo su questo delicato nucleo teologico nell'enciclica *Dominum et vivificantem*, Giovanni Paolo II (1920-2005) ha spiegato che

[...] il dolore di Dio (*dolor Dei*) in Cristo crocifisso acquista per mezzo dello Spirito santo la sua piena espressione umana. [...] Sulla croce] si ha un paradossale mistero d'amore: in Cristo soffre un Dio (*patitur Deus*) rifiutato dalla propria creatura⁹⁴.

Certo, anche il pontefice riconosce che gli scrittori della Bibbia ricorrono a un antropomorfismo, quando parlano del «dolore inconcepibile ed inesprimibile, causato dal peccato», che sembra loro «intravedere nelle «profondità di Dio» e, in un certo senso, nel cuore stesso dell'ineffabile Trinità»⁹⁵. Tuttavia, chiedendosi se il peccato umano faccia davvero soffrire Dio, il papa risponde:

La concezione di Dio, come essere necessariamente perfettissimo, esclude certamente da Dio ogni dolore, derivante da carenze o ferite; ma nelle «profondità di Dio» c'è un amore di Padre che dinanzi al peccato dell'uomo,

⁹¹ Lc 15,20.

⁹² Lc 10,33.

⁹³ Lc 7,13.

⁹⁴ IOANNES PAULUS PP. II, «Littera Encyclica *Dominum et vivificantem* [18.V.1986]», n. 41, *Acta Apostolicae Sedis* 75 (1986) 809-900: 856.

⁹⁵ Ivi, n. 39, p. 852.

secondo il linguaggio biblico, reagisce fino al punto di dire: «Sono pentito (*paenitet*) di aver fatto l'uomo». «[...] E il Signore si pentì (*paenituit*) di aver fatto l'uomo sulla terra e se ne addolorò (*paenitet*) in cuor suo [...]»⁹⁶.

2. Dall'«Essere perfettissimo» al Dio «com-passionevole» rivelato dal Figlio

Se non ci si arrocca letteralisticamente in una pur vera concezione di Dio come l'«Essere perfettissimo», confondendone i tratti con quelli del «Dio dei filosofi» di pascaliana memoria, si può accogliere quanto Dio stesso ci ha compiutamente comunicato di sé attraverso suo Figlio, interprete definitivo della rivelazione biblica. Ben lontana da una concezione «statica» di un Dio immutabile, l'insuperabile rivelazione di Cristo attestata nel NT consegna alla Chiesa, necessariamente con un linguaggio umano e antropomorfo, l'*euaggélion* consolante di un Dio che ama e che, proprio per questo, «patisce con» i suoi figli sofferenti; un Dio che soffre non solo per i loro peccati, ma – come ha insegnato Giovanni Paolo II – anche per le loro affezioni:

[...] il Libro sacro ci parla di un Padre, che prova compassione per l'uomo, quasi condividendo il suo dolore (*participet dolorem*). In definitiva, questo imperscrutabile e indicibile «dolore» di padre («*dolor*» *patris*) genererà soprattutto la mirabile economia dell'amore redentivo in Gesù Cristo [...]»⁹⁷.

Difatti, il Figlio di Dio ha sperimentato entrambe le forme della sofferenza umana: sia il dolore fisico della passione sia la sofferenza, ancor più lancinante, per il peccato di tanti che l'hanno rinnegato, tradito, rifiutato e ucciso. Ma se il Figlio di Dio, che ha sperimentato tali patimenti, è Dio, significa che la sofferenza umana è penetrata in qualche modo «nel cuore stesso dell'ineffabile Trinità». E se c'è un frammento di storia in cui questa sofferenza di Dio Padre ha raggiunto la sua acme, è stata l'«ora» della morte di Cristo, come spiega il teologo ortodosso russo Sergej Nikolaevič Bulgakov (1871-1944):

Sofferenza per il mondo è [...] non solo la *kenosi* del Figlio, ma anche – sebbene in un proprio diverso modo – la *kenosi* delle altre due ipostasi, di tutta la Trinità Santissima. Tuttavia, è lecito parlare di compassione e con-

⁹⁶ Ivi, n. 39, p. 853.

⁹⁷ Ivi, n. 39, p. 853.

crocifissione di Dio con il Dio-Uomo per la salvezza del mondo? Non è questo un adoperare termini antropomorfici per la Divinità e turbare la quiete dell'eterno con l'irruzione in essa del tempo e dei suoi accadimenti? [...] La crocifissione del Figlio si compie sulla terra, ma è vissuta insieme anche nei cieli, tutta la SS. Trinità è con-crocifissa con il Figlio; *tanto* Dio ha amato il mondo. [...] Non è il caso qui di temere il «teopaschismo», condannato dalla Chiesa per il suo lato antitrinitario. Per l'esattezza, ciò che fu condannato era l'idea che fosse stato crocifisso non il Figlio, ma il Padre nella sua *fusione* col Figlio, il Figlio-Padre. [...] In realtà,] l'ipostasi del Figlio si unisce immediatamente col mondo e in esso patisce, mentre le altre ipostasi, rimanendo fuori da codesto nesso immediato, com-patiscono *spiritualmente* con il Figlio in virtù dell'unità dell'Amore⁹⁸.

Evitando quindi qualsiasi deriva di patripassianesimo, possiamo precisare che Gesù ha patito la croce *da Figlio fatto uomo*, mentre il suo *Abbà* ha partecipato ai suoi patimenti *da Padre*.

D'altro canto, i vangeli attestano che le cicatrici della passione hanno segnato indelebilmente il corpo del Risorto, come ha potuto constatare specialmente l'apostolo Tommaso⁹⁹. Salendo al cielo, il Signore ha portato con sé quelle cicatrici. Tant'è che il veggente dell'Apocalisse lo contempla come un agnello ritto in piedi, ma sgozzato. Cristo vive sì da risorto in comunione gloriosa col Padre nello Spirito, ma conserva per sempre i segni dell'immolazione¹⁰⁰.

Lo conferma anche la Lettera agli Ebrei, giungendo a sostenere che Cristo è stato «perfezionato»¹⁰¹ precisamente perché ha imparato sia a obbedire a Dio dalle sofferenze che ha patito¹⁰² sia a essere solidale con i suoi fratelli, fino a «gustare» la morte¹⁰³. A differenza di concezioni filosofiche e teologiche che intendono la sofferenza sostanzialmente come motivo d'imperfezione – per cui Dio, in quanto «perfettissimo», non potrebbe «com-patire» –, Ebrei sostiene che Cristo non ha raggiunto la «perfezione» divina diventando atarassico. Al contrario, è stato «perfezionato» proprio «com-patendo» (*sympathêsai*) *le nostre sofferenze ed «essendo stato*

⁹⁸ S.N. BULGÀKOV, *L'agnello di Dio. Il mistero del Verbo Incarnato*, traduzione dal russo di Ornella M. Nobile Ventura, Città Nuova, Roma 1990 (orig. russo: 1933), 440-442.

⁹⁹ Gv 20,27.

¹⁰⁰ Il participio perfetto *esphagmènon* (Ap 5,6) ha questa sfumatura continuativa.

¹⁰¹ Eb 2,10; 5,9; 7,28; cf 9,11.

¹⁰² Cf Eb 5,8.

¹⁰³ Eb 2,9.

*provato» e «tentato (pepeirasménon) in tutto similmente a noi, tranne che nel peccato»¹⁰⁴. E «per ciò che ha sofferto» – «poiché è stato messo alla prova» ed è «stato tentato» –, è diventato capace, ora che è «perfezionato» (*teleiōtheís*)¹⁰⁵ «alla destra del trono» di Dio¹⁰⁶, «di portare soccorso a quelli che sono provati» e «tentati»¹⁰⁷. Di più: questa sua «com-passione» ha influito su Dio stesso: grazie alla sofferenza e alla morte condivise da Cristo per amore degli uomini¹⁰⁸, secondo la volontà santificatrice universale di Dio¹⁰⁹, anche il tre volte Santo non incute più paura¹¹⁰. Perciò possiamo accostarci «con piena fiducia al trono della grazia per ricevere misericordia e trovare grazia, così da essere aiutati al momento opportuno»¹¹¹. Come il Figlio fatto uomo, passando attraverso la passione e la morte, è diventato *per sempre* un uomo «provato»¹¹², così Dio Padre nella sua gloria (Fil 2,11), *conserva la memoria per l'eternità* della compassione provata *da padre* per il Figlio Gesù, durante la passione di lui.*

Coerentemente, ogniquale volta sulla terra uno dei suoi figli venga crocifisso, Dio non può non risentirsene in «cielo», come rivelano vari passi dell'Apocalisse. Verosimilmente è impossibile spiegare con la ragion pura come questa «com-passione» di Dio non ne incrinì la beatitudine infinita ed eterna. Tuttavia, l'*agápē* del «Dio dei paradossi», molto più buono dei padri e delle madri di questo mondo¹¹³, va ben al di là della ragion pura!

Ogni volta che – Dio solo sa perché! – cataclismi e malattie inguaribili sterminano brutalmente migliaia di figli suoi, il suo «cuore» *paterno* continua – per così dire – a sanguinare, *come* sulla croce sanguinò il *cuore fraterno* del Figlio, trafitto anche per aver ridonato la vita al compianto

¹⁰⁴ Eb 4,15; cf 2,18. Il verbo *peirâsthai* significa sia «essere provato» che «essere tentato».

¹⁰⁵ Eb 5,9.

¹⁰⁶ Eb 8,1; cf 1,3.

¹⁰⁷ Eb 2,18.

¹⁰⁸ Cf Eb 2,9-10.

¹⁰⁹ Eb 10,5-10; cf 2,10; 10,36; 13,21.

¹¹⁰ Cf specialmente Is 6,3.

¹¹¹ Eb 4,16.

¹¹² In quanto perfetto, il participio *pepeirasménon* di Eb 4,15 lascia intendere che il superamento di prove e tentazioni ha prodotto in Cristo effetti positivi che permangono nella sua condizione di risorto.

¹¹³ Cf Mt 7,9-11 (// Lc 11,11-13); Eb 12,9-10; Is 49,15.

amico Lazzaro¹¹⁴. Questa «com-passione» del Dio-*agápē* continuerà fino alla fine dei tempi. Solo allora – come scrive Garota nel testo citato all'inizio –, capiremo qualcosa del mistero del dolore dell'uomo e della «com-passione» di Dio. Ma fin d'ora, soprattutto celebrando la memoria eucaristica della Pasqua di Cristo, possiamo chiedere al Dio *miseratus* e *patiens* di farsi percepire «spiritualmente» prossimo specialmente agli afflitti.

3. *Il Deus patiens debole e onnipotente*

In quest'ottica, è teologicamente fondato proclamare l'*Abbà* di Gesù non solo come *miseratus*, secondo l'uso dell'attuale Messale Romano, ma anche come *patiens*. Nella sua ambivalenza semantica, quest'altro participio latino rende adeguatamente il fatto che Dio «porta pazienza» verso i suoi figli¹¹⁵ e, allo stesso tempo, «patisce» con loro. Si tratta indubbiamente di un'altra espressione antropomorfica, perché comunque Dio «è Dio e non uomo», come proclama il profeta Osea¹¹⁶. Primo tra i profeti a spingere il più possibile l'analogia amorosa tra il modo in cui il Signore ama Israele e quello di uno sposo tradito o di un padre inascoltato, Osea avverte il popolo peccatore che, se non si convertirà, sarà castigato da Dio. Ma subito tiene ad aggiungere che se il Signore s'irriterà, lo farà comunque da Dio e non da uomo. Ma, prima ancora: se il Signore ama, lo fa da Dio¹¹⁷. E se, in quanto *agápē*, prova «com-passione» per i suoi figli afflitti, fa anche questo da Dio.

Quanto poi al nesso tra l'*agápē* di Dio e la sua «com-passione», possiamo precisare che come la sofferenza non è stata per Cristo motivo d'imperfezione, così quella di Dio non va interpretata come *limite* o come *impotenza insuperabili*. Anzitutto perché la sofferenza – che non è nativa in Dio, ma è provocata in lui dai patimenti dei suoi figli – viene comunque da lui liberamente condivisa con loro per amore. *Per lui la sofferenza è sempre «com-passione» verso le persone amate che stanno patendo.*

¹¹⁴ Cf Gv 11, 48-53; 12,10.

¹¹⁵ Già Sap 11,4-26 e altre opere dell'AT avevano insistito sulla pazienza portata da Dio nei confronti dei peccatori lungo tutta la storia della salvezza.

¹¹⁶ Cf Os 11,9 e anche Nm 23,19; 1 Sam 15,29.

¹¹⁷ Spesso la riflessione teologica rischia di dare per scontato che anche la categoria dell'amore di Dio – anzi, dell'amore che Dio «è» (cf 1 Gv 4,8.16) – è analogica, come quelle della sua ira o della sua sofferenza.

Lo conferma, ancora una volta, la storia singolare di Cristo, rivelazione definitiva di Dio, così com'è densamente tratteggiata da Fil 2,5-11: lì si contempla come Cristo abbia liberamente deciso di non sfruttare i suoi privilegi divini, ma di svuotarsi, facendosi uomo e accettando persino di morire in croce. Certo, l'ha fatto con un'obbedienza così radicale al Padre da essere paragonabile a quella di uno schiavo. In realtà, però, essa era libera, amorevole, filiale. Era per conformarsi alla volontà salvifica universale del Padre che Cristo ha accettato docilmente di continuare ad amare uomini malvagi che lo rifiutarono fino a crocifiggerlo, così da rivelare anche a loro il volto misteriosamente paterno di Dio. Ma questo suo modo di proporre Dio senza imporlo, facendosi servo suo e degli uomini, è stato volontariamente deciso da Cristo. Dunque, non è impotenza, ma *agápē*; che, certo, sa farsi debole per rispettare la libertà dei fratelli amati.

Ma se Cristo è l'«immagine del Dio invisibile», lo è soprattutto in questo *stile agapico* con cui ha donato definitivamente la salvezza agli uomini: le «viscere di misericordia di Cristo» ci rivelano quelle del suo *Abbà*, il quale, creandoci liberi, ha deciso di correre il rischio di patire a causa della nostra libertà, capace di rifiutare sia lui che il Figlio suo. È vero che, rinunciando a imporsi agli uomini in modo irresistibile, Dio si è mostrato debole. Ma è altrettanto vero che essere intervenuto *nei confronti di Cristo crocifisso*, esaltandolo universalmente con la risurrezione, ha rivelato l'onnipotenza gloriosa del suo amore di Padre (cf Fil 2,9-11). In quel frammento ottenebrato della storia, in cui la sofferenza, la morte e il peccato degli uomini hanno prevalso su Gesù, Dio si è manifestato più forte di essi.

Di conseguenza, *anche sul nostro versante*, rivelandosi universalmente come il Padre che ha donato al Figlio crocifisso il «nome» di *Kýrios* (2,10-11), Dio ha offerto a tutti gli uomini la possibilità di credere liberamente nella sua paternità misteriosamente salvifica. Inoltre, grazie allo Spirito del Risorto, continua a permettere loro di essere perdonati dai peccati e di accedere alla vita eterna, in cui «non vi sarà più la morte né lutto né lamento né affanno»¹¹⁸.

Infine, in rapporto alle malvagità che, anche dopo la risurrezione di Cristo, fanno sanguinare ancora l'umanità, Dio rimane sempre Padre non solo delle vittime ma anche dei carnefici. E anche nei confronti di questi ultimi, il *Deus patiens*, come il padre della parabola del figliol prodigo,

¹¹⁸ Ap 21,4

sente fremere le sue «viscere di misericordia», per cui non si darà requie fin quando non gioirà pienamente nel vederli tornare da lui pentiti. Anzi, con la sua attrazione «spirituale»¹¹⁹, correrà loro incontro – per così dire – sui sentieri del loro cuore, suggerendo che persino quella «fame»¹²⁰, causata da scelte peccaminose, è un richiamo a convertirsi a lui.

Tutto sommato, nel caso di Dio la «com-passione» non è passivamente subita, ma liberamente voluta; non è causata da insuperabile impotenza, ma superata da riservata provvidenza. In ogni caso, è l'altra faccia del suo amore divino. Difatti, il Padre di Gesù è il Dio vivente, che, tramite lo Spirito del Risorto, continua ad agire nelle pieghe della storia e anche nelle piaghe dei sofferenti. Però non in quanto semplicemente sofferenti, ma in quanto credenti che si mettono nelle sue mani, come fece Gesù in croce¹²¹. Proprio «per questo Dio lo sovraesaltò» (Fil 2,9). Alla luce di questa esaltazione del Crocifisso, possiamo escludere che la sofferenza umana, in quanto condivisa dal Dio eterno, finisca per dilagare per l'eternità. Difatti, per poter essere «tutto in tutti»¹²² nella *parusia*, il *Deus patiens* continuerà instancabilmente ad agire nella storia mediante il suo Spirito, per far concorrere tutto – persino il peccato¹²³ – al bene di coloro che lo amano¹²⁴. Come riuscirà a farlo senza mai incrinare la libertà dei suoi figli, non riusciamo nemmeno a immaginarlo.

Certo è che se l'amore di Dio non fosse più forte di qualsiasi peccato umano e di qualunque sofferenza di cui siamo vittime in «questo mondo malvagio»¹²⁵ – morte *in primis* –, che speranza avremmo di essere liberati dal male in cielo?¹²⁶ Da un lato, soltanto un *Dio «com-passionevole»* sentirà la necessità di salvarci dalla morte e da ogni altro male fisico, psichico e morale. Dall'altro, soltanto un Dio che rimanga Dio, cioè *più forte di ogni male*, potrà riuscire a farlo. A fondare questa professione di fede è la testimonianza apostolica sulla risurrezione di Cristo trasmessaci dal NT e dalla tradizione della Chiesa: da essa appare che Dio, benché sia rimasto

¹¹⁹ Cf Gv 12,32 e anche 6,44.

¹²⁰ Cf Lc 15,16-17.

¹²¹ Lc 23,46.

¹²² I Cor 15,28.

¹²³ Cf specialmente Gn 50,20.

¹²⁴ Rm 8,28.

¹²⁵ Gal 1,4.

¹²⁶ Da questo punto di vista, siamo d'accordo con G. CANOBBIO, *Dio può soffrire?*, 106-111.

radicalmente coinvolto *da Padre* nella morte in croce di Cristo, suo Figlio, è riuscito, *da Dio onnipotente*, a liberarlo dalla morte. Perciò, proprio perché Dio Padre è amore onnipotente, come non ha lasciato inghiottire il Figlio nel buco nero della sofferenza e della morte – voluta non da lui, ma dagli uomini peccatori –, così non permetterà che chiunque gli si affidi vi sia risucchiato per sempre. Quindi, la nostra speranza, saldamente fondata sulla risurrezione di Cristo, è che Dio sia l'Onnipotente, pur continuando a farsi debole nel rispetto della nostra libertà, per attrarci a sé senza mai imporsi. Questo è il paradosso radicale della speranza cristiana.

VII. LA «COM-PASSIONE» SALVIFICA DEL *DEUS PATIENS*

Da Fil 2,5-11 appare il volto misteriosamente paterno di Dio rivelatoci definitivamente da Cristo. Perciò questo brano aiuta, in prima battuta, a *cancellare i multiformi «fantasmi» di Dio*, che, da che mondo è mondo, gli uomini continuano a immaginare: un «dio tappabuchi»¹²⁷ simile al *Deus ex machina* delle antiche tragedie greche, sempre pronto a risolvere i problemi degli uomini; un «dio faraone», che può anche arbitrariamente decidere di usare la sua onnipotenza in maniera dispotica e vendicativa; un «Moloch» assetato di sacrifici umani, che, dopo aver consentito l'immolazione del Figlio, seguita a colpire con disgrazie senza fine altre vittime innocenti; un padre-padrone che li protegge sì, ma solo se si lasciano schiavizzare da lui; un creatore arroccato nella *turris eburnea* della sua trascendenza, completamente indifferente ai patimenti delle sue creature insignificanti e peccatrici...

Al contrario, Fil 2,5-11 ci rivela *il Dio di Gesù Cristo, che è sì mistero, ma un mistero univocamente paterno*; un «Dio dei paradossi» che, di fronte alla crocifissione del Figlio – voluta non da lui, ma da uomini peccatori –, è intervenuto «da Dio» per salvare dalla morte e da ogni altro male non solo il Figlio obbediente, ma anche tutte le creature che, in cielo, in terra e sotto terra, lo adorano come il Signore.

¹²⁷ Al famoso appellativo di *Gott Lückenbüßer* il teologo luterano Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) ha dedicato un'originale riflessione teologica in alcuni densi passi epistolari scritti nel carcere di Tegel. Cf CH. GREMMELS *et alii* (hrsg.), *Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (Dietrich Bonhoeffer Werke 8), Chr. Kaiser, München 1998, 454-456.476-478.503-504.533-535.535-537.

Alla luce di questa consolante rivelazione, non possiamo credere che Dio, dopo essersi detto tutto nella morte del Figlio, e non vedendo «che peggiorare le cose», «se ne sia andato, abbia tolto il disturbo, ritirandosi in una penosissima solitudine. Un po' come se avesse detto: "arrangiatevi!"»¹²⁸. In realtà, Dio Padre, dopo aver inviato suo Figlio nel mondo a proclamare la «bella notizia» del suo essere *agápē*, ora continua a sussurrarci questo stesso mistero di vita, con la «voce di silenzio sottile»¹²⁹ dello Spirito santo. Grazie all'opera santificatrice – discreta ma onnipotente – dello Spirito, il *Deus patiens*, seguita a portare pazienza e a «patire con» noi. Ma a suo modo – da Dio e non da uomo –, fa tutto il possibile per liberarci definitivamente da qualsiasi male, spingendoci a ripetere ogni giorno con rinnovata libertà: «Mi alzerò e andrò da mio Padre!»¹³⁰.

20 novembre 2015

FRANCO MANZI
Seminario Arcivescovile di Milano
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inf. (VA)

¹²⁸ D. GAROTA, *L'onnipotenza povera*, 25.

¹²⁹ 1 Re 19,12.

¹³⁰ Lc 15,18.