



L'INNO A CRISTO FILIPPESI 2, 5-11

INTRODUZIONE

Avevamo già parlato di questo *inno liturgico*, inserito da Paolo nella sua lettera ai Filippesi (Fil. 2, 5-11), presentando il libro del Prof. Larry W. Hurtado, *Come Gesù divenne Dio* (Paideia, 2010) in *Eco dei Barnabiti*, 4/2012, pp. 16-18. Se ne ripresenta ora l'occasione all'uscita di questo agile volumetto: *L'inno a Cristo – Filippesi 2, 5-11*, Temi Biblici 9 (EDB Bologna, 2016). Si tratta della traduzione in italiano del Supplemento 164 ai *Cahiers Évangile* delle Éditions du Cerf, Juin 2013.

Come avverte Hugues Cousin nella *Prefazione*, rispetto alla *portata dogmatica* del testo, privilegiata dai Padri greci del IV secolo e abbracciata dalla ricerca esegetica e teologica del XIX e XX secolo, oggi si sottolinea la *lettura etica*, che era prevalente nei Padri latini e nel Medioevo.

Ma a me sembra interessante, dopo aver presentato sommariamente la pluralità delle letture esegetiche, soffermare l'attenzione sugli ultimi due capitoli.

Il filosofo e maestro talmudico Emmanuel Lévinas (1906-1995), analizzando il concetto paolino di *kénosis* (Fil. 2, 7: *svuotò se stesso*: abbassamento, annientamento), ricordava che *mentre l'idea di incarnazione divina non trova posto nell'Antico Testamento e nella tradizione ebraica, l'idea della kénosi, dell'abbassamento, non è estranea alla presentazione di Dio in questi scritti* (p. 6). Come pure di un certo interesse mi sembra passare in rassegna la trattazione della *kénosi* (svuotamento) di Cristo in alcuni teologi del XX secolo, tributari – chi più chi meno – della tradizione dell'idealismo tedesco (sec. XIX) e, segnatamente, di G.F.G. Hegel (1770-

1831). Ma, intanto, ecco il testo in questione.

FILIPPESI 2, 5-11: LA TRADUZIONE DELLA CEI DEL 2008

Abbiate in voi gli stessi sentimenti di Cristo Gesù: egli, pur essendo nella condizione di Dio, non ritenne un privilegio l'essere come Dio, ma svuotò se stesso assumendo una condizione di servo, diventando simile agli uomini. Dall'aspetto riconosciuto come uomo, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e a una morte di croce. Per questo Dio lo esaltò e gli donò il nome che è al di sopra di ogni nome, perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra, e ogni lingua proclami: "Gesù Cristo è Signore!", a gloria di Dio Padre.

LETTURE ESEGETICHE DELL'INNO

Camille Focant, professore emerito di Egesi nel Nuovo Testamento all'Università cattolica di Lovanio, avverte che il compito dell'esegeta è quello di interpretare il testo in oggetto a partire dalle categorie di Paolo e in base allo scopo che perseguiva. È certo che Paolo non avesse in mente, mentre scriveva ai suoi amici di Filippi, la *precisazione dello statuto ontologico della persona di Cristo* (p. 8). Oggi al posto della tradizionale dicitura di *inno cristologico* gli esegeti preferiscono parlare di *un encomio con finalità etica* (ib.).

La forma letteraria greca pare essere quella di una sorta di prosa ritmata. Non sappiamo con certezza se l'inno fosse già

usato nella liturgia delle comunità cristiane, da cui Paolo lo avrebbe mutuato; o se sia una sua creazione. Certamente il contesto depone a favore di una *lettura etica dell'inno*: la vicenda di Gesù il Messia è per i cristiani di Filippi un modello, un paradigma, perché vivano unanimi e concordi, e cerchino l'unità in uno spirito di umiltà e di sollecitudine per l'altro (Fil. 2, 1-4).

Da un punto di vista esegetico sono state proposte letture diverse su sfondi diversi. Il professor Focant le esemplifica in quattro figure: Adamo; il Servo sofferente ed esaltato di Isaia; il giusto dal destino paradossale; il sovrano arrogante che usurpa la dignità divina (p. 10).

Secondo Di Pede e Wénin, in un articolo pubblicato sulla *Revue théologique de Louvain* (2012), Gesù in quanto *forma* – immagine – di Dio è il vero Adamo; egli non cade nel tranello della rivalità con Dio, ma entra in un'imitazione di Dio svuotando se stesso e adottando la *forma* di un servo, di uno schiavo. Gesù, poi, entrato nella storia umana, prosegue nella totale obbedienza a Dio fino alla morte e alla morte di croce. È a questo punto che Dio lo eleva e gli dà in

Michel Berder • Béatrice de Boissieu
Hugues Cousin • Gilbert Dahan
Jean-Louis Déclais • Henri Delhogue
Marcel Durrer • Camille Focant
Jean-Noël Guinot • Rémi Lescot
Annie Noblesse-Rocher • Éliane Poirot
Jean-Éric Stroobant de Saint-Eloy

L'inno a Cristo

Filippesi 2,5-11

TB

TEMI BIBLICI

9

EDB



Basilica Vaticana, cappella del Coro, particolare degli stalli lignei del coro con San Paolo a Malta (Giovan Battista Soria, 1581-1651 e Bartolomeo de' Rossi, † 1640)

dono ciò che egli, al contrario dell'Adamo dell'Eden, non ha voluto afferrare come una preda. Così è degno dell'omaggio di tutto il creato, perché permette a Dio di rivelarsi come Padre, dando il suo nome a colui nel quale riconosce la sua immagine compiuta (p. 25). La vocazione dei Filippesi è dunque realizzare compiutamente in sé per gli altri l'immagine di Dio.

Molti esegeti (tra gli altri, L. Cerfaux e J.-N. Aletti), analizzando la parentela parziale del vocabolario e la parentela della struttura (relazione di causa ed effetto tra l'abbassamento e l'elevazione) hanno voluto vedere nel Gesù del capitolo 2 della Lettera ai Filippesi la realizzazione del modello del Servo di Jahvé, come lo descrive il quarto canto del Deutero Isaia (Is 52, 13-53, 12). Anche l'omaggio universale (stessa immagine del ginocchio piegato e del riconoscimento di Dio), anche se riorientato verso Gesù Cristo, non trascura la gloria di Dio Padre, in cui tutto si compie.

Alcuni esegeti (e, tra questi, J. Murphy – O'Connor) richiamano invece la figura del giusto dal destino paradossale, come la leggiamo nel Libro della Sapienza, capitoli 3-5. I giusti sembrano soccombere ed essere puniti nonostante la loro buona condotta. Ma, mentre la speranza dell'empio è come pula trascinata dal vento, i giusti riceveranno da Dio la corona regale della gloria. Cristo che è immagine perfetta di Dio si è sottomesso a una condizione che non era la sua fino ad affrontare la prova suprema della morte e di una morte infamante, quella della croce! Perciò Dio gli ha conferito il titolo e l'autorità che erano riservati fino ad allora

unicamente a Dio. Gesù Cristo è il *Kyrios* (il Signore) che ogni lingua deve confessare e davanti al quale deve piegarsi ogni ginocchio, a gloria di Dio Padre!

Un'altra chiave di interpretazione (S. Vollenweider, J.M.G. Barclay), la diremmo *politica*, potrebbe trovarsi nelle tradizioni bibliche, giudaiche ed ellenistiche, che propongono un'usurpazione da parte di re o capi politici dell'uguaglianza con Dio. I testi di Isaia 14, 12-14; Ezechiele 28, 2.5.17; 2 Maccabei 9, 10-12 sono estremamente significativi in questo senso. Essi affermano che l'autoelevazione orgogliosa e arrogante conduce alla catastrofe, al collasso, mentre l'umile abbassamento conduce all'elevazione da parte del Signore. *Su questo sfondo, Fil. 2, 6-11 mette in risalto una signoria di Cristo completamente diversa, in netto contrasto con le figure succitate* (il re di Babilonia in Isaia, il re di Tiro in Ezechiele, Antioco Epifane in Maccabei, Pompeo nei Salmi di Salomone o Caligola in Filone di Alessandria, che si uguagliavano a Dio), *il che è particolarmente pertinente per una comunità cristiana che si sviluppa in una colonia romana, dove si pone con acutezza la questione della relazione fra il potere imperiale e la signoria di Cristo*. Per Barclay, per esempio, Paolo sovverte le pretese imperiali romane, perché ne limita la sfera al qui e ora, mentre il dramma cosmico è sotto la signoria di Cristo morto e risorto. Con le sue parole: *Si giunge quindi alla conclusione paradossale che la teologia di Paolo è politica precisamente per il fatto di rendere l'impero romano teologicamente insignificante* (pp. 29-30).

EMMANUEL LÉVINAS: LA NOZIONE DI ABBASSAMENTO (KENOSI) NEL GIUDAISMO

In un celebre articolo del 1985, *Judaïsme et kénose*, Lévinas (vedi box) ricorda che, mentre *l'idea dell'incarnazione divina è estranea alla spiritualità ebraica*, la nozione di *kénosi* (abbassamento) non è estranea alla presentazione di Dio nell'Antico Testamento e nella tradizione giudaica. I maestri talmudici, meditando sul Salmo 115,15 sostengono che *I cieli sono dell'Eterno, mentre la terra l'ha concessa ai figli degli uomini*. Lévinas riassume l'interpretazione talmudica in questi termini: *Mai la presenza di Dio è scesa fino al suolo della terra, mai né Mosè né Elia hanno raggiunto, nella loro ascensione, l'altezza dei cieli* (p. 165).

Eppure l'idea dell'abbassamento della divinità (*kénosi*) non è estranea alla presentazione di Dio nella tradizione ebraica. In molti scritti ebraici è presente questa dinamica polare della Maestà e dell'Altezza divina che si china sulla miseria umana o che abita in questa miseria (Salmo 147, 3-4; Salmo 113, 4-7). Il trattato talmudico *Megillah 3a* lo afferma esplicitamente: *Rabbi Yohanán ha detto. "Ovunque voi trovate la potenza del Santo, egli sia benedetto, troverete la sua umiltà: questo è scritto nella Torah, ripetuto nei Profeti e ripreso, per la terza volta, negli Agiografi. L'accumulo dei riferimenti, ripresi dalle tre parti della Bibbia ebraica, rafforza l'argomentazione a attestare l'unità della Scrittura (tecnica della collana, *hariza*).*

Ma ci sono altri due aspetti che Lévinas illustra per giustificare la presenza dell'abbassamento di Dio

(*kénosi*) nella tradizione ebraica. Nell'opera del rabbino lituano del XVIII secolo, Rabbi Haim di Volozine, l'interpretazione di Genesi 2, 7 (l'uomo che diventa un'anima vivente per il soffio vivificante di Dio) gli fa dire che l'uomo è come se fosse costituito, accanto a Dio, responsabile per tutti gli altri mondi e per tutti gli altri esseri umani, sicché è come se *l'onnipotenza divina si subordinasse al consenso etico dell'uomo*.

Il secondo aspetto è quello della preghiera. Al riguardo, Lévinas esplora una nota di Rabbi Haim di Volozine dove si trova sottolineata, in qualche modo, questa *kénosi di un Dio che resta, certamente, colui al quale è rivolta ogni preghiera, ma che è anche colui per il quale è detta la preghiera* (p. 169).

Lévinas esamina poi in questo suo articolo come la *presenza di Dio* in mezzo al suo popolo (la *Shekinah*) è più evidente e concreta proprio là dove il popolo è più umiliato e offeso, indigente ed esiliato. Dio è solidale col suo popolo nel suo abbassamento e nella sua sofferenza: Dio si è abbassato fino a terra e sarà nelle spine finché il suo popolo sarà nella servitù (p. 171, la *Shekinah* di Dio nel roveto ardente, Esodo 3, 1-2).

Forse le parole di Paolo ai Filippesi hanno il loro senso più vero se non si leggono alla luce della cristologia greca sviluppata secoli dopo, ma alla luce dell'abbassamento di Dio che si fa prossimo all'uomo proprio quando questo è oltraggiato e vilipeso.

LA KENOSI DI CRISTO IN ALCUNI TEOLOGI DEL XX SECOLO

Molti dei grandi teologi cristiani contemporanei, di ogni tradizione religiosa – cattolica, protestante o ortodossa –, hanno affrontato il tema della *kenosi* con occhi nuovi: essi colgono l'idea di Dio non più in funzione di un *a priori* filosofico, ma nella logica della croce. L'autrice del capitolo, Béatrice de Boissieu (teologa, docente all'*Institut Catholique* di Parigi) riconosce che si tratta di una *tematica ambigua* (p. 175) e di proposito non prende in considerazione lo sfondo filosofico (ovviamente He-

gel, il quale, nel lungo frammento di *Glauben und Wissen* – Credere e Sapere – 1802, parla in riferimento alla croce della "morte di Dio" e del "Venerdì santo speculativo". Segnalo a questo riguardo solo il bel libro di Antonio Sabetta, *La cristologia filosofica nell'orizzonte della modernità*,



grotte Vaticane, navata settentrionale, particolare della pala d'altare con la Madonna in Trono tra i Santi Pietro e Paolo (Isaia da Pisa, 1410ca.-1465ca.)

ed. Studium, Roma 2015); ma sottolinea come il tema della *kénosi* segna il passaggio da una teologia di ispirazione metafisica a una teologia di ispirazione biblica; e che la riscoperta della *theologia crucis* luterana mostra un Dio che si rivela non nella potenza e nella gloria, ma nella sofferenza e nell'ignominia.

Tra i teologi contemporanei che hanno preso a tema il concetto di *kénosi* troviamo Josef Ratzinger (1927-), il quale svolge la riflessione sulla *legge dell'incognito*: il paradosso, cioè, che laddove si apre il più profondo abisso dell'umiliazione e della morte, si può celare la vetta dell'esaltazione e della consacrazione, sicché il servo obbediente fino alla morte e alla morte di croce è il sovrano di fronte al quale tutte le creature si prostrano. Il Cristo si manifesta come ricapitolazione di tutto il cosmo, proprio nel momento in cui si è ridotto a verme, e non uomo (Salmo 22, 7). L'Agnello sacrificale diventa il centro della liturgia cosmica, verso cui si volge l'adorazione dell'universo (Apocalisse, 21).

Vladimir Lossky (1903-1958), teologo laico ortodosso, riflettendo sul dogma di Calcedonia (451) si riferisce al pensiero della *kénosi* in forza del principio secondo il quale la perfezione della persona consiste nell'abbandono. È nel rinunciare al suo contenuto proprio, nel donarsi liberamente, nel cessare di esistere per se stesso che la persona si esprime pienamente nella natura una di tutti... (p. 179).

Per Karl Barth (1886-1968) l'obbedienza è la chiave della comprensione del mistero della divinità di Gesù. Commentando Filippesi 2, Karl Barth mostra che Dio può prendere la forma servi (= la condizione di schiavo) senza che sia sacrificata la sua condizione di Dio la forma Dei. In Gesù Cristo, l'abbassamento divino non è in contraddizione con la natura divina; l'umiltà nella quale Dio agisce in Gesù Cristo non gli è estranea, bensì gli è propria (p. 182).

Karl Rahner (1904-1984) riflette a partire dal 1954 sul significato del mistero dell'incarnazione espresso nella formula: Il Verbo di Dio si fa uomo. Il Logos è diventato uomo, ... la nostra storia è diventata la sua storia, e la nostra morte la morte del Dio immortale. L'Assoluto, l'immutabile, nella

pura libertà della sua infinita non-relatività, che Egli sempre conserva, ha la possibilità di divenire l'altro, il finito, la possibilità che Dio proprio nel fatto e per il fatto di estraniarsi e di donarsi pone l'altro come realtà sua propria. *Questa possibilità non è da intendersi come segno della sua indigenza, bensì come apogeo della sua perfezione, che sarebbe più ristretta se egli, oltre alla sua infinità, non potesse diventare meno di quello che (costantemente) è. Questo si può dire, anzi lo si deve dire, senza perciò essere hegeliani. E non sarebbe bene se a noi cristiani una tal cosa la dovesse insegnare un Hegel* (p. 186).

Rahner chiede quindi che l'enunciato sull'immutabilità di Dio sia considerato in modo dialettico, sull'esempio di ciò che si fa per l'affermazione dell'unità divina. Questa assunzione in Dio del divenire e dell'annullarsi nella morte del Figlio permette a Rahner di mettere in risalto la parte di verità della teologia, eretica, della morte di Dio e di affermare che la morte di Gesù fa parte dell'autoespressione di Dio (p. 187). Le coordinate storiche (la morte di Dio) e quelle esistenziali, alla Heidegger (*l'uomo per la morte*) diventano allora, per Rahner un prendere parte al destino di Dio nel mondo da parte dell'uomo (p. 188).

Jürgen Moltmann (1926-), teologo protestante, erede della *theologia crucis* di Lutero, chiede che l'avvenimento della croce sia interpretato in modo trinitario come avvenimento di Dio, avvenimento fra Gesù e il suo Dio... Moltmann non si chiede solo ciò che la croce del Figlio significa per l'uomo, ma anche ciò che essa significa per Dio stesso. Egli trova la risposta a questa domanda nell'idea di un Dio sofferente (p. 188).

Per Moltmann, la teologia della croce deve essere la dottrina della Trinità e la dottrina della Trinità la teologia della croce. *L'incarnazione del Figlio rivela l'umanità reale di Dio e rappresenta la forma perfetta della kénosi divina, dell'auto-abbassamento di Dio che comincia con la creazione del mondo e termina nella passione e morte di Gesù, Dio fa della finitezza dell'uomo, della sua situazione di peccato, una parte della sua vita eterna* (p. 190).

Hans Urs von Balthasar (1905-1988) pone l'originalità della sua meditazione nel cercare il fonda-

EMMANUEL LÉVINAS

(Kaunas, Lituania, 1906-1995, Parigi, Francia)

Nato in Lituania da famiglia ebraica religiosa, Lévinas ricevette un'educazione abbastanza liberale perché, accanto alla Bibbia in ebraico, fin da giovane poté leggere i classici russi: Puškin, Gogol, Tolstoj e Dostoevskij. Durante la Rivoluzione d'Ottobre viveva con la famiglia in Ucraina. A 18 anni si trasferì a Strasburgo, che divenne la sua patria d'elezione. Compì studi di filosofia e partecipò a Friburgo ai seminari di Husserl e di Heidegger. Salvatosi dai campi di sterminio nazisti in quanto ufficiale dell'esercito francese, dopo la guerra conobbe e studiò con il misterioso talmudista Soshani, che lo introdusse al metodo della *lettura talmudica*. Dagli anni '60 in poi il riconoscimento pubblico delle sue opere filosofiche lo portò a insegnare prima all'Università di Poitiers, poi a Parigi-Nanterre e, infine, dal '73 al '76, alla Sorbona. Morì a Parigi nel 1995.

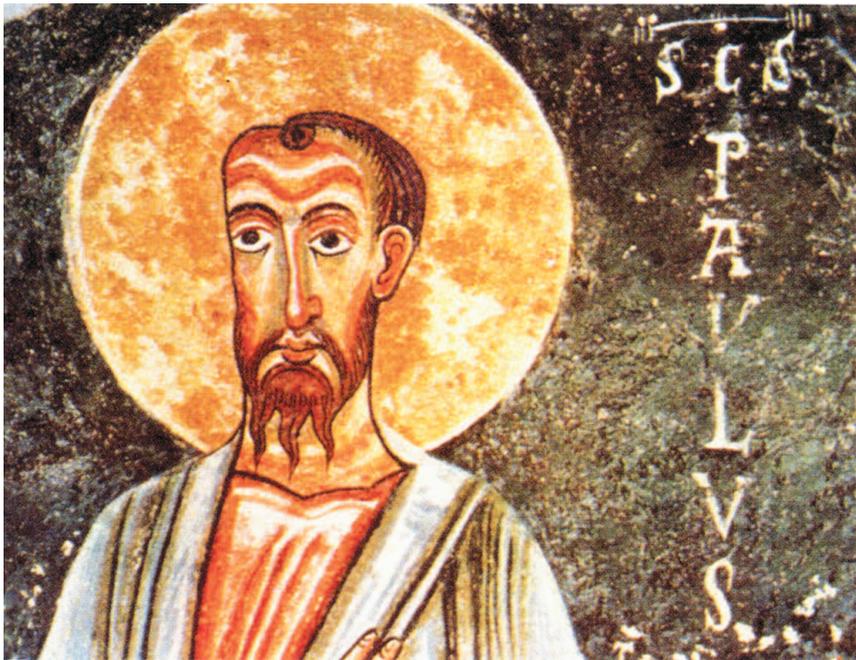
Lévinas non ha mai cercato, come tanti altri, la conciliazione tra il pensiero ebraico e la filosofia; anzi, ne ha sempre sottolineato lo scontro e la rottura. Egli ha scoperto nelle fonti biblico-talmudiche le condizioni di possibilità di un *discorso etico* capaci di far uscire la soggettività umana dalle spire di una *egolatria*, a cui la condannava l'ossessione epistemologica moderna. Illuminanti sono queste sue parole: *L'etica non è il corollario della visione di Dio, ma è questa visione stessa. L'etica è un'ottica... Il rapporto con il divino attraversa le relazioni con gli uomini e coincide con la giustizia sociale: ecco l'intero spirito della Bibbia ebraica. Mosè e i profeti non si preoccupano dell'immortalità dell'anima ma del povero e della vedova, dell'orfano e dello straniero*.

Lévinas rilegge l'intero corso del pensiero occidentale attraverso la chiave esplicativa dell'antitesi simbolica tra Ulisse e Abramo – rappresentante il primo della grecità e il secondo dello spirito biblico. Ulisse parte ma la sua preoccupazione è di ritornare a Itaca, al punto di partenza; Abramo invece esce dalla sua terra per non tornarvi mai più. Abramo rompe col suo passato, la terra di Ur, e Lévinas rompe con l'ontologia dell'essere neutro e opaco e con la soggettività dalle pretese totalizzanti del pensiero occidentale per approdare a una nuova consapevolezza dell'esistenza e a una presenza più autentica nel mondo. Sotto la spinta delle riflessioni di Husserl e soprattutto di Heidegger (per Lévinas *Essere e tempo*, 1927 è uno dei libri più significativi del Novecento), Lévinas abbraccia il concetto di essere come *verbo* più che come sostantivo: temporale, dinamico, estatico, mortale, aperto e sempre teso-a. Ma mentre Heidegger sviluppa quest'idea dell'essere-per guardando all'angoscia e alla morte, Lévinas l'orienterà piuttosto verso l'alterità e l'Altro. Questo esodo dall'essere verso l'alterità dell'altro costituisce il filo rosso che lega le opere filosofiche più significative di Lévinas. In questo Lévinas viene soccorso dalla lettura cabbalistica dell'*En Sof* (il Senza Fine che, uscito da sé, si frammenta in infiniti altri): la vera soggettività si rivela nell'incontro con l'altro. È l'azione in cui etica, metafisica e religione si incontrano: nel primato, cioè, dell'incontro con l'altro che nella letteratura profetica è chiamato il povero, la vedova, l'orfano e lo straniero.

Lévinas ribadisce la centralità del precetto: Ama il prossimo tuo *come te stesso* (Levitico 19, 18). Che Lévinas interpreta così: "Ama il prossimo tuo, egli è te stesso". L'uomo non è il pastore dell'essere, come voleva Heidegger nella sua *Lettera sull'Umanesimo*, ma il guardiano di suo fratello. E spiega: "Mosè e i profeti non si preoccupano dell'immortalità dell'anima ma della vedova e dell'orfano, dello straniero e del povero".

Il tuo prossimo: senza di lui sei perso; senza di lui la tua vita non ha senso compiuto; senza di lui non puoi praticare la responsabilità e la giustizia – ossia la Torah del Signore – quella *teshuvà* (ritorno) che non è un rientro a casa ma opera di *zedaqà* (giustizia). E senza *zedaqà* non c'è *teshuvà*.

(da Massimo Giuliani, *Il pensiero ebraico contemporaneo*, Morcelliana, Brescia, 2003, pp. 360-372, *passim*).



Paolo. Affresco (sec. XII). Cappella del Castello Orcau. Barcellona, Museo d'Arte Catalana

mento della *kénosi* economica nell'immanenza stessa della vita intrinseca: il dramma del mondo deve trovare in Dio le condizioni della sua possibilità (p. 191). In questa maniera, von Balthasar si pone sia contro il punto di vista di Molmann, che rischia di trascinare Dio in una teologia evolutiva e compromissoria col mondo; sia contro il punto di vista di Rahner, per il quale la Trinità è un semplice ritmo formale di automediazione di Dio (p. 193).

Per il credente lo scandalo della croce è sopportabile solo in quanto azione del Dio trinitario (p. 194).

IL PARADIGMA DELLA KENOSI NEL CONCILIO VATICANO II

Il luogo privilegiato dove nel Novecento si concentrò ed emerse il tema della *kénosi* di Cristo fu il Concilio Vaticano II (1962-1965). Nella Costituzione dogmatica sulla Chiesa, *Lumen Gentium* (la luce delle genti), al numero 8 §3, si stabiliva una essenziale correlazione tra la autospoliazione di Cristo e la figura storica che doveva assumere la Chiesa.

Ecco il brano della *Lumen Gentium*: *Ma come Cristo ha realizzato la sua*

opera di redenzione nella povertà e nella persecuzione, anche la chiesa è chiamata a prendere la stessa via, per comunicare agli uomini i frutti della salvezza. Gesù Cristo sussistendo nella natura divina... spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo (Fil 2, 6-7), e per noi si fece povero, da ricco che egli era (2 Cor 8,9); così anche la chiesa, benché per seguire la sua missione abbia bisogno di risorse umane, non è fatta per cercare la gloria sulla terra, ma per espandere l'umiltà e l'abnegazione anche col suo esempio. Cristo è stato inviato dal Padre a portare la buona novella ai poveri, a guarire quelli che hanno il cuore ferito (Lc 4, 18) a cercare e salvare ciò che era perduto (Lc 19, 10); similmente la chiesa circonda di amore quanti sono afflitti da infermità umana, anzi nei poveri e nei sofferenti riconosce l'immagine del suo fondatore povero e sofferente, si premura di sollevarne la miseria, e in loro intende servire Cristo.

Dietro queste parole c'era la mano del teologo don Giuseppe Dossetti e del Cardinale Giacomo Lercaro, il quale auspicava "una cristologia non essenzialistica ma esistenziale, che vede nella *kénosis* e nella croce di Cristo non soltanto una modalità accidentale (che "avrebbe potuto anche non essere") del piano dell'incarnazione, ma

l'unico modo reale e concreto dell'attuarsi dell'incarnazione stessa, quindi il modulo assoluto e rigorosamente condizionante, del prolungarsi dell'incarnazione nel cristiano e nella Chiesa" (G. Lercaro, *Per la forza dello Spirito*, Bologna 2013, p. 163).

Parole su cui è calato, fino a Papa Francesco, un pesante silenzio.

CONCLUSIONE

Possiamo dire che la concentrazione del pensiero teologico del Novecento sulla *teologia della Croce* come paradigma di interpretazione di un mondo alla deriva e errante nel deserto di Dio (eredità romantica di Jean Paul Richter (1763-1825), Schleiermacher, Hegel, Nietzsche) sia andata purtroppo incontro a un fallimento.

Il gesuita X. Tillet, grande studioso di questa problematica, conclude sconcolato con queste parole: *Ahimè, ci basta aprire gli occhi, all'alba del secolo XXI, mentre il cristianesimo calpestato respira a fatica; una cultura di morte e di assassinio si è insediata, potente, tentacolare, sostenuta dalla canzonatura e dal sarcasmo dei mezzi di comunicazione. È la perversione generalizzata, che un umanitarismo vergognoso si sforza di arginare. Il mondo senza Dio, ne conosciamo il volto, l'impronta del Cristo schernito, è attualità quotidiana. Su questo fondo tenebroso i pochi cristiani persi nella massa umana si domandano con il vangelo se il Figlio dell'uomo, quando tornerà, troverà ancora sulla terra la fede e uomini vigilanti.*

Non ci resta che la pazienza di Dio.

Giuseppa Cagnetta

Abbiamo parlato di:

Michel Berder, Béatrice de Boissieu, Hugues Cousin, Gilbert Dahan, Jean Louis Déclais, Henri Delhougne, Marcel Durrer, Camille Focant, Jean-Noël Guinot, Rémi Lescot, Annie Noblesse-Rocher, Éliane Poirot, Jean-Éric Stroobant de Saint-Éloy (Temi Biblici n. 9, EDB Bologna 2016, pp. 204, € 24,00. Titolo originale: *L'hymne au Christ (Philippiens 2, 5-11 Cahiers Évangile Supplément n. 164, Éditions du Cerf, Juin 2013).*