

SERGIO ZINCONE\*

## *Fil 2, 5 ss. nella tradizione esegetica patristica*

Nell'epistola ai Filippi Paolo, dopo aver invitato a non fare nulla per rivalità ed aver esortato ciascuno ad un atteggiamento di umiltà e a non cercare l'interesse proprio, ma anche quello degli altri<sup>1</sup>, inserisce una sorta di inno cristologico, di cui riportiamo il testo in una recente traduzione:

«Abbate 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»<sup>2</sup>.

Come si è accennato, questa sezione di *Filippi* è stata considerata un inno, un cantico o anche si è pensato al genere epidittico della lode di Cristo nell'ambito dell'encomio; altri studiosi hanno lasciato cadere la qualifica di inno e preferiscono parlare di una composizione che contiene alcuni elementi poetici<sup>3</sup>. Un'altra questione riguarda l'origine della redazione di questo testo che sarebbe autonomo rispetto all'epistola e secondo alcuni verosimilmente prepaolino<sup>4</sup>; Paolo l'avrebbe integrata

---

\* SERGIO ZINCONE. *Università "La Sapienza", Roma*

<sup>1</sup> *Fil 2, 3-4.*

<sup>2</sup> *Ib. 5-11.* Cfr. *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 2009, pp. 2795-2797.

<sup>3</sup> Per le tematiche relative a questa sezione di *Fil* Cfr. R. FABRIS, *Lettera ai Filippi. Lettera a Filemone*, Bologna 2001, 100 ss.

<sup>4</sup> Cfr. in questo senso ad es. J. GNILKA, *La lettera ai Filippi*, ed. ital. Brescia 1972, 229 ss.

to con alcune espressioni o, secondo altri, ne sarebbe direttamente l'autore e l'avrebbe potuto comporre prima della redazione dell'epistola o anche in occasione della stesura della stessa. Ad ogni modo questa sezione di *Filippesi* non sembra essere una pura digressione, pur conservando una sua identità, in quanto si notano consonanze tematiche e lessicali con quanto precede e segue. Certamente, nell'ambito dell'epistolario paolino, ci troviamo di fronte ad alcuni termini che sono esclusivi di questo passo, quali *morphé* e *harpagmós*, e quest'ultimo è anche *hapax* neotestamentario; non si ritrovano in Paolo espressioni come quelle riferite a Cristo *en morphē theou* o *morphē doúlou* e anche il nesso *harpagmòn heghésato*. Comunque c'è anche da osservare che il lessico del brano, pur avendo peculiarità specifiche, non appare estraneo ai testi paolini. In ultima analisi si tratta di un testo che ha una sua autonomia e che, qualunque sia la sua origine, è stato fatto proprio da Paolo e inserito nel corpo della sua epistola.

Non c'è dubbio che in questa sezione di *Filippesi* uno dei termini su cui si discute molto è *morphé* ("condizione" nella traduzione)<sup>5</sup>. Esso nel greco classico significa forma, natura, condizione, apparenza, aspetto; nel greco biblico indica l'aspetto di qualcuno o la forma visibile della divinità nelle sue manifestazioni. Nel passo in questione tale vocabolo assume un significato che oscilla tra condizione reale e aspetto visibile. Sembra da escludere sia il senso filosofico di natura, sia quello di pura apparenza. Si può ritenere che il termine indichi la forma che rende visibile o percepibile la realtà e l'identità di qualcuno. Cristo viene mostrato nella condizione di Dio, cioè appartiene alla condizione divina e al tempo stesso si manifesta per mezzo di essa; Cristo dunque nel suo modo di essere e di manifestarsi è nella condizione divina.

Altro termine assai pregnante è *harpagmós* ("privilegio" nella traduzione) che si può intendere in senso attivo, qualcosa da rapire, o passivo, qualcosa da trattenere; l'espressione può avere il significato che Cristo non considerò l'uguaglianza con Dio come una realtà da cui trarre vantaggio per il proprio interesse.

Inoltre riguardo a *ekénōsen* ("svuotò" nella traduzione), questo ver-

---

<sup>5</sup> Cfr. R. FABRIS, *Lettera ai Filippesi...* 127 ss.

bo, per quanto concerne il NT, si trova solo in Paolo nel senso di svuotarsi, annientarsi. Non si tratta di rinuncia, da parte di Cristo, ai suoi attributi divini né alla gloria del suo rango divino. Egli non ha sfruttato la condizione divina in cui si trovava come occasione per essere alla pari di Dio, ma si è annichilito scegliendo la condizione di servo e umiliandosi fino alla morte di croce; per questo Dio lo ha esaltato in modo che tutti lo proclamano Signore. In estrema sintesi questo sembra essere il senso complessivo della densa pericope paolina.

In questa sede si delimiterà il campo di indagine all'interpretazione, in ambito patristico, dei termini suddetti che appaiono di fondamentale importanza per comprendere il significato del brano nel suo insieme; si farà inoltre qualche cenno anche alla tematica relativa al nome donato a Cristo da Dio. Si cercherà di offrire, senza pretesa di esaustività, una rapida panoramica degli autori cristiani dei primi secoli, con particolare attenzione a quelli di cui sono stati conservati commenti specifici a *Filippi*<sup>6</sup>.

### *Morphé*

Tertulliano, in un contesto polemico nei confronti dei marcioniti che accusava di considerare la carne di Cristo come un fantasma, mette in rapporto *morphé*, che traduce *effigies*, con la sostanza (*substantia*), cui riferisce anche termini quali *similitudo* e *figura* di *Fil 2,7 (in similitudine hominis... figura inventus homo)*, dove si parla di Cristo che divenne simile agli uomini e dall'aspetto fu riconosciuto come uomo. Tertulliano sviluppa questo discorso per affermare la divinità e l'umanità di Cristo, ricordando che questi in *Col 1, 15* è detto immagine di Dio invisibile e collegando quindi il t. *effigies* con il concetto di immagine. Se dunque Cristo, posto nella forma( *effigies*) e nell'immagine di Dio, per cui è Figlio del Padre, è veramente Dio, allora sarà anche veramente uomo in quanto posto nella forma( *effigies*) e nell'immagine di

---

<sup>6</sup> Cfr. la sintesi di P. HENRY s. v. *Kénose* in *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, t. V (1957), pp. 56-136.

uomo, per cui è figlio dell'uomo<sup>7</sup>. Insomma *effigies* di Dio e *effigies* del servo, vale a dire dell'uomo, sono messe da Tertulliano in stretta correlazione, per cui se non è stata reale l'umanità di Cristo, come volevano gli eretici, non lo sarebbe neppure la sua divinità; è proprio contro questa assurda conseguenza che il nostro autore intende reagire.

Uno dei primi commenti a *Filippi* che sia stato conservato è quello di Mario Vittorino che sottolinea i due precetti contenuti in *Fil 2, 2-5*, vale a dire l'umiltà e l'invito a non occuparsi solo dei propri interessi, ma anche di quelli altrui. Cristo ha umiliato se stesso e ha preso la condizione (*forma*) di schiavo, il che è in rapporto con l'umiltà. Vittorino inoltre intravede anche il riferimento al secondo precetto, di cui si è detto in precedenza, perché Cristo per gli altri ha patito e si è preoccupato degli altri più che di se stesso. Nello spiegare la locuzione “forma di Dio”, Mario Vittorino specifica che *forma* non è figura, non volto, ma immagine (come si è visto anche in Tertulliano) e potenza. Rileva quindi, imprimendo al suo discorso un'impronta filosofica, che Dio consiste in ciò che è l'essere originale, e lo stesso essere che è originale ha il vivere e il conoscere. Ora conoscere e vivere sono in certo modo la forma e l'espressione (*imago*) dell'esistenza stessa. Dio è esistenza e al di sopra dell'esistenza, e forma dell'esistenza è muoversi, conoscere, vivere: allora l'essere è padre, vivere e conoscere, che consistono anch'essi nell'essere, sono per così dire la forma. Perciò Cristo è la forma di Dio; infatti Cristo è la vita, la conoscenza e l'intelletto. Questa è la forma e l'immagine di Dio, il che viene a indicare tutto ciò che è proprio di Dio. Nel mettere in risalto la preesistenza di Cristo prima dell'incarnazione, il nostro autore ne sottolinea la potenza, la divinità e la virtù, anche in polemica antiariana<sup>8</sup>. In questo contesto si può inserire l'interpretazione, da parte di Vittorino, del nome, di cui parla *Fil 2, 9*,

---

<sup>7</sup> *Adv. Marc.* 5, 20, 3-4; CCL 1, 724. Cfr. A. VERWILGHEN, *Ph 2, 6-8 dans l'oeuvre de Tertullien*, Salesianum 47 (1985), 456 ss. Del medesimo autore Cfr. anche *Ph 2, 5-11 dans l'oeuvre de Cyprien et dans les écrits d'auteurs anonymes africains du III<sup>e</sup> siècle*, ib., 707-734. Da segnalare altresì A. GAYTÁN, *Io 14, 28 e Phil 2, 6 nella Patristica prenicena*, in *Filippi: inizio del dialogo di S. Paolo con l'Occidente. Esegesi patristica su Fil 3-4*, VIII Seminario di esegeti patristica realizzato a Kavala (Grecia), 10-15 Aprile 2007, Analecta Nicolaiana 6, Bari 2009, pp. 153-168.

<sup>8</sup> *Comm. Phil.*; ed. F. Gori, Corona Patrum 8, Torino 1981, pp. 328-330.

inteso nel senso di Figlio. Certamente il nostro autore ha ben presente che la dottrina cattolica afferma che Cristo sempre è stato il Figlio<sup>9</sup> e allora stabilisce una sottile distinzione tra la realtà (*res*), sottesa all'appellativo (*vocabulum*) di Figlio, vale a dire il Logos e la potenza e la forma di Dio che esistevano anche prima dell'incarnazione, e appunto l'appellativo di Figlio che lo stesso Logos incarnato ha preso dopo la passione e la morte in croce. In ultima analisi secondo Vittorino non era conveniente, per così dire, che il nome di Figlio fosse preso prima che Cristo fosse inviato, ma dopo, in quanto proprio in virtù di questo invio l'uno è Padre e l'altro è Figlio<sup>10</sup>.

Ilario di Poitiers mette chiaramente in collegamento il concetto di forma con quello di natura osservando, in chiave antiariana, che essere nella forma di Dio non vuol dire se non dimorare nella natura di Dio. Ora Cristo, rimanendo nella forma di Dio, ha preso la forma di un servo, ma se, come asserito dagli ariani, colui che è nella forma di Dio è una creatura, Dio non sarà separato dalla creatura, perché nella forma di Dio c'è una creatura; conseguentemente, proprio per l'assimilazione che Ilario stabilisce tra forma e natura, poiché nella natura di Dio c'è una creatura, anche Dio è una creatura, secondo un sillogismo con cui il vescovo di Poitiers intende portare alle estreme conseguenze la dottrina ariana<sup>11</sup>. Ma per Ilario colui sul quale Dio aveva messo il suo sigillo, non avrebbe potuto essere altro che forma di Dio, e ciò che ha avuto il sigillo nella forma di Dio bisogna immaginarlo come recante in sé tutto ciò che appartiene a Dio. La conclusione evidente per il nostro autore è che Cristo, poiché era nella forma di Dio, era Dio<sup>12</sup>.

Anche l'Ambrosiaster, come Tertulliano, richiama *Col 1, 15* per rilevare che Cristo era sempre nella *forma* di Dio in quanto immagine di

---

<sup>9</sup> Ivi, p. 334.

<sup>10</sup> Ivi, p. 336.

<sup>11</sup> *De Trin.* 12, 6, SCh 462, 392. Cfr. la traduzione di G. TEZZO, Torino 1971, 641-642.

<sup>12</sup> *De Trin.* 8, 45; SCh 448, 450-452. Trad. cit., 423. Sull'argomento Cfr. P. GALTIER, *La Forma Dei et la Forma servi selon saint Hilaire de Poitiers*, Recherches de science religieuse 48(1960), 101-118; E. CAVALCANTI, *Filipp. 2, 6-11 nel De Trin. di Ilario*(*De Trin. VIII, 45-47; X, 23-26*), Pléroma. Salus carnis. Homenaje a Antonio Orbe, Santiago de Compostela 1990, 421-441.

Dio invisibile. Occorre sottolineare che il nostro autore mostra di riferire la pericope paolina nel suo insieme al Cristo incarnato. L'Apostolo infatti presenta il Figlio di Dio, divenuto uomo nell'incarnazione. La *forma* di Dio non differisce in nulla da Dio; Cristo, vivendo fra gli uomini, appariva essere Dio per le sue opere. Per questo è stato chiamato forma e immagine di Dio, con un accostamento di termini che si è visto in Tertulliano, perché si capisse che è distinto da Dio Padre, ma è quel che è Dio<sup>13</sup>. L'Ambrosiater, ritornando sull'espressione "nella forma di Dio", specifica che Paolo ha indicato la *forma* come *opera*, per ribadire che il Figlio di Dio, fatto uomo, mentre appariva uomo, faceva le opere di Dio, quali i miracoli di resuscitare i morti, ridare l'udito ai sordi, guarire i lebbrosi; quindi in queste opere appariva come Dio in modo che fosse compreso come Dio. Sul monte apparve come Dio<sup>14</sup> e, camminando sul mare<sup>15</sup>, apparve non solo uomo, ma anche Dio<sup>16</sup>.

Gregorio di Nissa, sottolineando che Paolo parla dell'Unigenito che è detto figlio di Dio e figlio dell'uomo, Dio e uomo, *morphé* di Dio e di servo, rileva che la prima espressione si riferisce alla natura( *physis*) superiore, l'altra all'incarnazione<sup>17</sup>. Il Nisseno afferma esplicitamente che la *morphé* di Dio si identifica con l'essenza( *ousia*) e richiama *Eb* 1, 3 relativamente al Figlio che è impronta della sostanza del Padre<sup>18</sup>. In un altro passo Gregorio, mentre identifica la *morphé* di servo con il corpo, mette in evidenza che Paolo, usando la locuzione "in forma di Dio", non ha parlato di una forma simile a Dio, il che si dice di chi è stato fatto secondo la somiglianza di Dio, con allusione a *Gen* 1, 26, ma ha asserito che Cristo è nella stessa *morphé* di Dio, perché tutto ciò che è del Padre è nel Figlio, quindi anche l'eternità, l'immaterialità, l'incorporeità, sicché in tutto si preserva nel Figlio la *morphé* dell'impronta paterna<sup>19</sup>.

---

<sup>13</sup> CSEL 81/3, 139.

<sup>14</sup> Cfr. *Mt* 17, 2: si tratta dell'episodio della trasfigurazione di Cristo.

<sup>15</sup> Ivi, 14, 26.

<sup>16</sup> CSEL 81/3, pp. 140-141.

<sup>17</sup> C. *Eunom.* 3, 2, 55; ed. W. Jaeger, Leiden 1960, p. 70.

<sup>18</sup> Ivi, 147; p. 100.

<sup>19</sup> *Adv. Apolin.*; ed F. Mueller, Leiden 1958, p. 159.

Giovanni Crisostomo, che inserisce il commento a *Fil* 2, 5 ss. nell'ambito dell'esortazione di Paolo all'umiltà e lo contestualizza all'interno della polemica contro varie eresie<sup>20</sup>, identifica chiaramente la *morphé* di Dio con la natura (*physis*) di Dio, non semplicemente con la sua attività (*enérgeia*), come d'altra parte la *morphé* del servo non si identifica con l'attività (*enérgeia*), ma con la natura (*physis*)<sup>21</sup>. Crisostomo, dopo aver messo in rilievo il carattere di persona ugualmente del Padre e del Figlio ed aver affermato la preesistenza dell'Unigenito, puntualizza che il fatto che Cristo fosse nella *morphé* di Dio vuol dire che è Dio, mentre *morphé* di servo indica che egli divenne uomo<sup>22</sup>. Sempre a proposito della *morphé* di Dio, è significativo che Giovanni associa l'espressione a *Es* 3, 14: "Io sono colui che è" e metta in evidenza che *morphé* mostra l'immutabilità (della natura divina) in quanto è *morphé*<sup>23</sup>.

Anche Teodoro di Mopsuestia, il cui commento a *Fil* è stato conservato in traduzione latina, rileva che *forma servi* è la natura del servo, cioè la natura umana, come *in forma Dei* equivale a *nella natura divina*: Cristo esisteva nella natura divina; *forma Dei* dunque è *Dei existens*, vale a dire Signore, dominatore, creatore di tutto<sup>24</sup>. Teodoro ribadisce con grande chiarezza che le espressioni "forma di Dio" e "forma di servo" si riferiscono alle due nature, divina e umana, e parla di una sola persona<sup>25</sup>. Egli tiene a distinguere le due nature, mettendo in rilievo che le parole della pericope paolina sul fatto che Cristo si fece obbediente fino alla morte e alla morte di croce, concernono l'uomo e non la natura divina che non può subire la morte. Al tempo stesso Teodoro osserva che le suddette parole, riferite all'uomo, non potevano dimostrare nulla di ciò che attiene all'umiltà, tema che Paolo sottolinea, se non fosse stato indicato che in Cristo c'era anche la natura divina, per

---

<sup>20</sup> In *Philipp. hom.* 6, 1; PG 62, 218-219. Crisostomo menziona vari eretici: Ario, Paolo di Samosata, Marcello, Sabellio, Marcione, Valentino, Mani, Apollinare, Fotino.

<sup>21</sup> Ib.; p. 219.

<sup>22</sup> Ib. 6, 2; pp. 219-220.

<sup>23</sup> Ivi, 6, 3; 223.

<sup>24</sup> Ed. H. B. Swete, I, Cambridge 1880, pp. 216-217.

<sup>25</sup> Ivi, p. 219.

mezzo della quale era lecito che non subisse quella morte. Saggiamen-  
te dunque l'Apostolo ha ricondotto tutto quasi in una sola persona se-  
condo la divisione delle nature<sup>26</sup>.

Per Agostino la “forma di Dio” non è concetto diverso da Dio; d'al-  
tra parte la forma del vero Figlio non può essere diversa da quella di  
Dio Padre<sup>27</sup>. Anche il vescovo di Ippona associa forma a natura e os-  
serva che, permanendo senza mutamento quella natura per la quale il  
Figlio in forma di Dio è uguale al Padre, ricevette la nostra mutevolez-  
za per mezzo della quale potesse nascere da una vergine<sup>28</sup>. Mettendo in  
risalto l'unica persona in Cristo, Agostino rileva che poiché la forma di  
Dio ha assunto la forma di servo, Dio è l'uno e l'altro, come l'uomo è  
l'uno e l'altro, secondo uno schema che potremmo assimilare alla co-  
municazione degli idiomi. Ma Dio lo è perché ha assunto l'uomo;  
l'uomo lo è perché è stato assunto da Dio. Infatti, nell'incarnazione  
nessuna delle due nature si è mutata nell'altra: la divinità non fu certa-  
mente mutata nella creatura, cessando di essere divinità, né la creatura  
divenne divinità, cessando di essere creatura<sup>29</sup>. Con questa chiarezza  
espositiva Agostino sembra anticipare la definizione dogmatica del con-  
cilio di Calcedonia<sup>30</sup>. Per il nostro autore Cristo appare un gigante di  
doppia natura(*substantia*), sotto un aspetto obbediente, sotto un altro  
uguale a Dio; sotto un aspetto figlio dell'uomo, sotto un altro Figlio di  
Dio<sup>31</sup>. È proprio al figlio dell'uomo in particolare che Agostino riferi-  
sce *Fil 2, 9*, in quanto il nome donato da Dio concerne l'umanità di

---

<sup>26</sup> *Ib.*, p. 219. 221.

<sup>27</sup> *C. Maximinum* 1, 5; NBA XII/2, 188. Sull'esegesi agostiniana di *Fil 2, 5 ss.* Cfr. A. VERWILGHEN, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'Hymne aux Philippiens*, Paris 1985. Cfr. anche V. GROSSI, *Indicazioni di approccio all'utilizzazione agostiniana della "Lettera ai Filippesi"*, *Filippi: inizio del dialogo...* 93 ss., 98.

<sup>28</sup> *C. Faustum* 3, 6; NBA XIV/1, 30.

<sup>29</sup> *De Trin.* 1, 7, 14; NBA IV, 28.

<sup>30</sup> “Noi confessiamo un solo e medesimo Cristo, Figlio, Signore, unigenito, che ricono-  
sciamo in due nature senza confusione né trasformazione né divisione né separazione, perché  
la differenza delle nature non è affatto soppressa dalla loro unione, anzi piuttosto la proprietà  
di ciascuna natura è salvaguardata e sussiste in una sola persona ed una sola ipostasi”: C. J. HE-  
FELE-H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles* II/2, Paris 1908, p. 725.

<sup>31</sup> *C. serm. Arianorum* 8; NBA XII/2, 40.

Cristo<sup>32</sup>. Fu esaltata la stessa forma con la quale fu crocifisso e a lui fu donato il nome perché proprio con la forma di servo sia chiamato Figlio Unigenito di Dio<sup>33</sup>.

### *Harpagmós*

Origene spiega il fatto che Cristo non considerò una rapina, l'essere uguale a Dio nel senso che non attribuì a se stesso qualcosa di grande in quanto era uguale a Dio e una cosa sola con il Padre<sup>34</sup>. L'Alessandrino, rilevando che il Figlio di Dio assunse la forma di servo per liberare quelli che erano schiavi del peccato, mette in luce la bontà di Cristo che, nel momento in cui umiliò se stesso, facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce, si manifesta più grande, più divino e veramente conforme all'immagine del Padre che non nel caso che egli avesse tenuto per sé gelosamente l'essere pari a Dio, rifiutando di farsi servo per la salvezza del mondo<sup>35</sup>.

Per Mario Vittorino Cristo non ha ritenuto *rapina*, nel senso di rivendicarlo a sé, l'essere forma di Dio, ma si è abbassato nella potenza per discendere fino al mondo e alla carne e assumere la forma di uomo, vale a dire l'immagine di un essere piccolo e umile<sup>36</sup>. Quindi *rapina* viene a indicare l'attaccamento intransigente alla condizione di uguaglianza con Dio, l'oggetto prezioso che si vuole possedere egoisticamente, ed è proprio questo che Cristo non ha ritenuto di fare<sup>37</sup>.

Analogamente Ilario sottolinea che poiché Cristo doveva prendere la

---

<sup>32</sup> *De Trin.* 1, 13, 29; NBA IV, 58. Cfr. *En. in Ps.* 109, 7; NBA XXVII, p. 960.

<sup>33</sup> *C. Maximinum* 1, 5; NBA XII/2, p. 188.

<sup>34</sup> *In Rom.* 5, 2: ed. C. P. Hammond Bammel, *Der Römerbriefkommentar des Origenes*, Buch 4-6, Freiburg/Breisgau 1997, p. 394. Cfr. *Origene. Commento alla lettera ai Romani. Libri I-VII*, a cura di F. COCCHINI, Casale Monferrato 1985, p. 258.

<sup>35</sup> *Comm. Io.* 1, 32; SCh 120, 172-174. Cfr. *Commento al vangelo di Giovanni di Origene*, a cura di E. CORSINI, Torino 2001 (ristampa), p. 182.

<sup>36</sup> Ed. Gori, pp. 330 e 331 (trad.).

<sup>37</sup> Cfr. il commento di Gori in proposito, p. 430.

forma di servo e sarebbe stato necessario soggiacere alla morte, non tenne per sé gelosamente l'essere pari a Dio<sup>38</sup>.

Invece l'Ambrosiaster mette in collegamento *rapina* con il verbo *furari* e intende che Cristo non si appropriato indebitamente il fatto di essere uguale a Dio, non ha fatto, per così dire, un colpo di mano. Di conseguenza il nostro autore, che fa riferimento a *Gv.* 10, 30 e 5, 18 per dare risalto all'uguaglianza di Cristo con Dio, osserva che pensa che sia *rapina* chi si fa pari a colui al quale è inferiore<sup>39</sup>.

Ambrogio, a proposito di *rapina*, puntualizza che si cerca di impadronirsi di quello che non si possiede, mentre Cristo non come una preda possedeva l'essere uguale al Padre, particolarità che nella sua sostanza egli possedeva in quanto Dio e Signore. Cristo fu dunque uguale nella forma di Dio, vale a dire nella pienezza della divinità<sup>40</sup>, ma inferiore nell'assunzione della carne e nella passione umana<sup>41</sup>. Al tempo stesso il vescovo di Milano considera la forma di servo come la pienezza della perfezione umana, la pienezza dell'obbedienza<sup>42</sup>.

Crisostomo che, come si è detto, pone l'accento sull'umiltà nel commentare la pericope paolina, osserva, in polemica antiariana, che se il Figlio fosse inferiore al Padre, nelle parole dell'Apostolo non ci sarebbe stato un modo idoneo di esortare all'umiltà, perché questa non sussiste quando l'inferiore non insorge contro il superiore e non si impadronisce del comando<sup>43</sup>. Paolo intende affermare che Dio, l'Unigenito Figlio del Padre, che non ha nulla di inferiore al Padre ed è uguale a lui, non considerò questa uguaglianza come *harpagmós*. Così spiega Crisostomo: chi si impadronisce di qualcosa e lo prende contro ciò che è conveniente, non osa disfarsene, temendo di perderlo, ma lo tie-

---

<sup>38</sup> *De Trin.* 8, 45; SCh 448, 452.

<sup>39</sup> CSEL 81/3, 139.

<sup>40</sup> *De fide* 5, 108; *Sancti Ambrosii episcopi Mediolanensis opera* 15, Milano-Roma 1984, p. 386.

<sup>41</sup> Ivi, 2, 70; pp. 158-160.

<sup>42</sup> Ivi, 5, 109; p. 386.

<sup>43</sup> *In Philipp. hom.* 6, 3; PG 62, p. 222.

ne sempre; invece chi ha una dignità per natura, non teme di perderla, sapendo che ciò non gli potrà accadere. Il Figlio di Dio non temette di perdere la sua dignità, perché non considerò una preda (*harpagmós*) la divinità, non temette che qualcuno gli togliesse la natura (divina) o la dignità. Perciò la depose, avendo fiducia di riprenderla, e la nascose, ritenendo di non essere affatto sminuito da un gesto del genere. Il nostro autore sottolinea che l'Apostolo non ha detto: Non si impadronì, ma: *Non considerò una preda*, perché Cristo non aveva il dominio in seguito ad un'azione predatoria, ma l'aveva per natura; in lui l'uguaglianza con Dio era un dato naturale<sup>44</sup>.

Teodoro di Mopsuestia specifica che il verbo che indica l'azione di prendere, impadronirsi (*rapere* nel testo latino del suo commento a *Fil*), si riferisce al vantaggio che si pensa di acquisire da ciò che si prende; si tratta quindi di un oggetto di valore di cui si cerca di impossessarsi. Cristo non ha pensato che fosse grande l'uguaglianza con Dio né è rimasto nella sua dignità andandone superbo, ma ha scelto piuttosto, per l'utilità altrui, di sopportare una condizione più umile di quella che era in lui<sup>45</sup>.

Analogamente Teodoreto rileva che Cristo, il quale era Dio e Dio per natura, non considerò come grande l'uguaglianza con il Padre, il che sarebbe proprio di chi ha conseguito un onore al di là del merito, ma, celando la sua dignità, come si è visto nell'esegesi crisostomiana, ha abbracciato l'umiltà in sommo grado e si è rivestito della *morphe* umana. Teodoreto riferisce a Dio Logos *Fil* 2, 7, dove si parla di Cristo che è apparso in forma umana, in quanto, essendo Dio, non era visto come Dio perché era rivestito della natura umana<sup>46</sup>.

A proposito di *rapina* Agostino, dopo aver messo in evidenza che *raptor* è colui che usurpa una cosa altrui, osserva che il Figlio era uguale a Dio per natura, non per *rapina*, e non pensò che fosse qualcosa di estraneo ciò

---

<sup>44</sup> Ivi, 7, 1; pp. 227-229.

<sup>45</sup> Ed. Swete I, pp. 215-216.

<sup>46</sup> PG 82, 569 BC.

che gli apparteneva per nascita; tuttavia, sebbene non abbia pensato che l'uguaglianza con Dio gli fosse estranea, ma sua, si umiliò, cercando non il proprio interesse, ma il nostro<sup>47</sup>. Agostino associa quindi *rapina ad usurpatio*, per ribadire che Cristo aveva per natura l'uguaglianza con Dio<sup>48</sup>.

### *Ekénōsen*

Origene rileva che Cristo annientò se stesso dall'uguaglianza e dalla forma di Dio per farsi uomo<sup>49</sup>. Per l'Alessandrino questo discorso si inserisce nel motivo della compassione di Cristo per la condizione dell'umanità in cui regnava la morte a causa della caduta di un solo uomo<sup>50</sup>. Nella riflessione teologica origeniana l'incarnazione costituisce la fase cruciale del processo di abbassamento del Logos rispetto al Padre; si è verificato uno svuotamento radicale della condizione originaria del Logos che ha assunto la forma di servo, vale a dire la natura umana, umiliandosi e spingendo la sua obbedienza al Padre fino alla morte in croce<sup>51</sup>. Al tempo stesso l'Alessandrino sottolinea l'innalzamento del Figlio dell'uomo, che gli fu concesso per aver glorificato Dio con la propria morte e che consistette nel fatto che egli non è più diverso dal Logos, ma identico a lui. L'umanità di Gesù è diventata una cosa sola con il Logos in quanto da una parte è stato sovrinnalzato quello che non tenne gelosamente per sé l'essere pari a Dio, mentre il Logos, d'altra parte, è rimasto nella propria altezza o è stato reintegrato in essa alorché fu di nuovo presso Dio, Logos che è Dio pur essendo uomo<sup>52</sup>.

Mario Vittorino specifica che l'abbassarsi di Cristo non va inteso nel senso dell'abbandono della sua potenza o che se ne sia privato, ma nel

---

<sup>47</sup> *C. Maximinum* 1, 5; NBA XII/2, pp. 186-188.

<sup>48</sup> *Ep.* 140, 4, 12; NBA XXII, 218.

<sup>49</sup> *In Rom.* 5, 2, ed. Hammond Bammel, 394.

<sup>50</sup> Cfr. la trad. di F. COCCHINI, *Origene...* p. 258.

<sup>51</sup> E. CORSINI, *Commento al vangelo...* pp. 56-57.

<sup>52</sup> *Comm. Io.* 32, 25; SCh 385, 326. Trad. Corsini, *Commento al vangelo...* pp. 795-796. Cfr. G. BOSTOCK, *Origen's Exegesis of the Kenosis Hymn(Philippians 2: 5-11)*, Origeniana VI, Leuven 1995, pp. 531-547.

senso che è disceso al livello delle cose meschine, adeguandosi ai compiti più umili<sup>53</sup>. Cristo incarnandosi non ha dunque perduto nulla della sua divinità.

Ilario tiene a precisare che quando Cristo spogliò sé stesso di sé, non si privò del suo essere, perché sarebbe diventato altro nel genere da quello che era stato. Colui che si spogliò di sé in sé, non cessò di essere sé stesso, perché, anche se egli può spogliare sé stesso di sé, l'efficacia della sua potenza permane e l'essere passato nella forma di un servo non significa la perdita della natura divina, poiché l'essersi spogliato della forma di Dio, cioè dell'essere pari a Dio, è niente altro che un miracolo della potenza di Dio<sup>54</sup>. Colui che è nella forma di Dio non si trasforma in un altro Dio e inoltre non perde la sua divinità, perché non può essere separato dalla forma di Dio, in quanto esiste in essa; e colui che è nella forma di Dio non è privo della divinità<sup>55</sup>. Il complesso discorso di Ilario, caratterizzato chiaramente da un'impostazione antitiana, è ulteriormente precisato a proposito di *Fil* 2, 9, relativamente al nome, al di sopra di ogni altro nome, donato da Dio a Cristo. Infatti, se la nascita come uomo conferì a Cristo una nuova natura e la sua umiliazione mutò la sua forma quando assunse la forma di uno schiavo, ora il dono del nome gli restituisce l'uguaglianza della forma (divina)<sup>56</sup>. Quindi si può dire che il Figlio, in virtù della sua resurrezione ed esaltazione, ricevendo il nome al di sopra di ogni nome, riprende la *forma Dei*, il che caratterizza la condizione divina<sup>57</sup>. Il vescovo di Poitiers, cui sta a cuore sottolineare l'uguaglianza tra Padre e Figlio, facendo riferimento a *Gv* 14, 28 (“Il Padre è più grande di me”) e 10, 30 (“Io e il Padre siamo una cosa sola”), mette in luce che il Padre è più grande quando dona al Figlio il nome, ma d'altra parte il Figlio e il Padre sono una cosa sola quando, come attestato in *Fil* 2, 11, ogni lingua confessa che Gesù è Signore nella gloria di Dio Padre. Dunque

---

<sup>53</sup> Ed. Gori, pp. 330 e 331 (trad.).

<sup>54</sup> *De Trin.* 12, 6; SCh 462, 392-394. Trad. cit., p. 642.

<sup>55</sup> *Ib.* 8, 47; SCh 448, 454. Trad. cit., pp. 424-425.

<sup>56</sup> Ivi, 9, 54; SCh 462, 126. Trad. cit., p. 495.

<sup>57</sup> Cfr. n. 4 di SCh 462, 126.

se il Padre è più grande per la sua autorità di donatore, non è minore il Figlio al quale è concesso di essere una cosa sola con il Padre<sup>58</sup>.

Da parte sua l'Ambrosiaster mette in evidenza che Cristo, per insegnare la legge dell'umiltà, svuotò se stesso, vale a dire ritrasse il suo potere per sembrare che si fosse indebolito essendosi umiliato<sup>59</sup>. Nel puntualizzare che lo svuotamento di sé si riferisce all'umanità di Cristo, il nostro autore nota come sia apparso uomo e fosse ucciso chi non poteva morire, frenando la sua potenza perché non apparisse in lui<sup>60</sup>. Il discorso sull'umiltà è sviluppato dal nostro autore anche a proposito di *Fil 2, 9 ss.* in quanto rileva che Cristo, pur essendo Dio, fattosi carne si abbassò verso gli uomini<sup>61</sup>. In questo contesto si inserisce la spiegazione del nome donato a Cristo. L'Ambrosiaster, contro gli ariani, afferma con forza che il Figlio di Dio è nato perfetto da Dio Padre e dunque è nato nella pienezza della divinità per fare tutto ciò che ha fatto e prima di questa attività ha ricevuto il dono; ora essere Figlio appare come il dono del Padre, in modo che il suo nome sia al di sopra di ogni nome, il che equivale ad essere Dio, e il nome di Dio è per natura, non secondo un semplice appellativo<sup>62</sup>. L'Ambrosiaster, dissentendo da chi riferisce il dono del nome all'umanità di Cristo, con allusione forse a Mario Vittorino, mette in luce che il Figlio di Dio non ricevette nulla dopo la passione e ribadisce quindi che il nome al di sopra di ogni nome è il nome di Dio<sup>63</sup>.

Anche Ambrogio mostra di non far rientrare nella *kénōsis* di Cristo la sua natura divina, affermando che egli “si umiliò non per svuotarsi della sua pienezza, ma per essere infuso in me in proporzione della mia capacità, in quanto io non potrei sostenere la sua pienezza”<sup>64</sup>.

---

<sup>58</sup> *De Trin.* 9, 54; 126-128. Trad. cit., pp. 495-496.

<sup>59</sup> CSEL 81/3, p. 140.

<sup>60</sup> *Ib.*, pp. 140-141-144.

<sup>61</sup> Ivi, p. 142.

<sup>62</sup> *Ib.*

<sup>63</sup> Ivi, pp. 143-145.

<sup>64</sup> *De Spiritu sancto* 1, 92; *Sancti Ambrosii episcopi Mediolanensis opera* 16, Milano-Roma 1979, p. 120 (trad. di C. MORESHCHINI). In *De fide* 4, 6 Ambrogio rileva che Cristo non aveva perso nulla in seguito al suo annientamento; *Sancti Ambrosii...* 15; Milano-Roma 1984, p. 260.

Con grande efficacia Gregorio di Nissa mette in rilievo che la divinità si svuota per essere intelligibile alla natura umana, e d'altra parte si rinnova l'umanità, divenendo divina per la mescolanza con la divinità<sup>65</sup>. Cristo si svuotò nella forma del servo e, con riferimento a *Eb* 5, 1 ss., offrì doni e sacrifici per gli uomini, divenendo così sacerdote secondo l'ordine di Melchisedec<sup>66</sup>. Nel pensiero di Gregorio la *kénōsis* è opposta alla pienezza della divinità che Cristo possedeva nella presenza; con la *kénōsis* egli da inaccessibile si rende accessibile alla nullità umana. Per il Nisseno l'espressione "svuotò se stesso" indica chiaramente che Cristo non era sempre quello che si manifestò agli uomini, era uguale a Dio; quello che era, era grande e perfetto, mentre quello che prese era commisurato alla natura umana. Egli si fece comprensibile alla mortalità della carne quando appunto svuotò la gloria indiscutibile della sua divinità e la ridusse alla pochezza umana. L'altissimo si umiliò per mezzo dell'unione con l'umiltà della natura umana. Al tempo stesso Gregorio tiene a precisare che non fu la divinità a subire patimenti, ma l'uomo, congiunto alla divinità per mezzo dell'unione<sup>67</sup>.

Giovanni Crisostomo, a proposito dello "svuotamento" del Figlio di Dio, nota che se egli fosse stato in una situazione di assoggettamento e non avesse fatto la scelta di questa *kénōsis* di sua propria iniziativa, non si sarebbe trattato di umiltà<sup>68</sup>. Grande umiliazione è che Dio diventasse uomo; ma se era solo uomo e faceva cose umane, che umiliazione era? Perciò Paolo ha usato l'espressione "diventando simile agli uomini", perché, quando si ascolta che Cristo svuotò se stesso, non si pensi ad un cambiamento, un mutamento, una soppressione (della natura divina); egli invece, rimanendo ciò che era, prese ciò che non era e, divenuto carne, rimase Dio Logos<sup>69</sup>. Giovanni ribadisce che il Logos non si mutò in un uomo né cambiò la sua essenza (*ousia*), ma apparve come uomo, ammaestrandoci all'umiltà, che, come si è visto, è un tema

---

<sup>65</sup> C. *Eunom.* 3, 3, 67; ed. W. Jaeger, Leiden 1960, p. 131.

<sup>66</sup> Ivi, 3, 4, 19; p. 141.

<sup>67</sup> *Adv. Apolin.*; ed. F. Mueller, Leiden 1958, pp. 159-160.

<sup>68</sup> In *Philipp. hom.* 7, 1; PG 62, p. 229.

<sup>69</sup> Ivi, 7, 2; p. 231.

su cui Crisostomo insiste molto. Un solo Dio, un solo Cristo, il Figlio di Dio, afferma con forza il nostro autore, specificando che quando si dice "uno solo", si parla di unità, non di confusione. Come Figlio obbedì al Padre volontariamente, non cadendo nella condizione servile, ma soprattutto in questo custodendo il prodigo della genuina figliolanza con il Padre<sup>70</sup>. Infine, per dare risalto ancora alla distinzione delle due nature in Cristo, Crisostomo, a proposito degli ultimi vv. 9-11 della pericope paolina, in polemica con gli eretici che li riferivano a Dio Logos, specifica che i suddetti versetti, e quindi anche il richiamo al nome donato a Cristo da Dio, concernono colui che si era incarnato, perché il Logos di Dio permette che tali parole si riferiscano alla carne, in quanto non riguardano la natura divina, ma l'incarnazione (*oikonomia*)<sup>71</sup>.

Teodoro di Mopsuestia, analogamente a quanto si è già visto in Crisostomo, osserva che Cristo svuotò se stesso nel senso che, accogliendo la forma, cioè la natura, del servo, nascose la dignità della natura divina che era occulta a tutti<sup>72</sup>. Teodoro riferisce all'umanità assunta da Cristo e non al Logos il nome donatogli da Dio; quella che è stata acquisita non è una denominazione (*uocabulum*), ma una realtà (*res*), nel senso che Cristo ha ottenuto una tale gloria, quale è lecito che consegua egli che ascrive a sé Dio come Padre<sup>73</sup>. Da parte sua Teodoreto rileva, forse alludendo a Teodoro, che alcuni hanno interpretato il *nome* nel senso di *gloria* e, facendo riferimento a *Eb* 1, 3-5, mette in evidenza che Cristo, avendo umiliato se stesso, non solo non perdettero quello che aveva come Dio, ma lo ricevette anche come uomo<sup>74</sup>.

Pelagio riporta l'opinione di molti, per i quali Cristo si umiliò secondo la divinità, cioè la forma di Dio, e si svuotò non annullando la sostanza, ma abbassando l'onore, vale a dire rivestendo la forma del ser-

---

<sup>70</sup> *Ib.* 7, 3; pp. 231-232.

<sup>71</sup> Ivi, 7, 4; p. 233.

<sup>72</sup> Ed. Swete I, p. 217.

<sup>73</sup> Ivi, pp. 222-223.

<sup>74</sup> PG 82, 569D-572A.

vo, quindi la natura umana. Il nostro autore stigmatizza questo tipo di interpretazione, ravvisandovi elementi della dottrina ariana che considerava il Figlio inferiore al Padre, e fa riferimento in particolare all'interpretazione di *Fil* 2, 9-10, che affermava che Cristo fu esaltato dal Padre secondo la divinità e ricevette il nome che prima non aveva, quindi, agli occhi di Pelagio, con un'esegesi di stampo ariano. Per il nostro autore dunque *kénōsis* ed esaltazione di Cristo, come del resto il dono, da parte di Dio, del nome che è al di sopra di ogni nome, riguardano la natura umana; Cristo celò per umiltà ciò che era, dandoci l'esempio perché non ci vantiamo di ciò che forse non abbiamo<sup>75</sup>.

Per Agostino l'atto di annientamento del Figlio nella forma del servo non altera la sua uguaglianza con il Padre, ma è il frutto di una gratuità di cui il sacrificio della croce misura l'insondabile generosità<sup>76</sup>. In un passo assai suggestivo il vescovo di Ippona osserva: "Come ha preso la forma del servo, così si è preso anche il tempo. Per questa ragione si è forse cambiato? È forse diminuito? È diventato più piccolo? Ha subito deterioramenti? Certo no... Si dice che si è annientato perché ha preso la natura inferiore, non perché abbia perduto la natura di chi è a lui uguale"<sup>77</sup>. Anche Agostino mette in luce il nascondimento della natura divina di Cristo nella sua umanità: "Questo dunque ti turba: che tu vedi l'uomo, che scorgi la carne, che vedi la morte, che deridi la croce?... tu devi capire questo: ove a te è stata mostrata la debolezza, ivi si nasconde la divinità"<sup>78</sup>. Si può concludere che per Agostino la comprensione dell'annientamento del Figlio nella forma del servo fa accedere al mistero divino in quanto la povertà, la debolezza, la morte del Figlio annientato sono i luoghi in cui si manifestano la ricchezza, la forza, l'eternità divine<sup>79</sup>.

---

<sup>75</sup> Ed. A. SOUTER, *Pelagius's Expositions of thirteen Epistles of St Paul II*, Cambridge 1926, pp. 397-398.

<sup>76</sup> A. VERWILGHEN, *Christologie...*, p. 473.

<sup>77</sup> En. in Ps. 74, 5; NBA XXVI, p. 914.

<sup>78</sup> Ib. 40, 1; NBA XXV, p. 980.

<sup>79</sup> A. VERWILGHEN, *Christologie...*, p. 489.

In ultima analisi emerge innanzitutto la preoccupazione, da parte degli autori esaminati, di mettere in evidenza l'umanità e la divinità di Cristo, spesso in un contesto di polemica antieretica. L'espressione *morphé* di Dio è collegata ai concetti di sostanza e immagine (Tertulliano, Mario Vittorino, Ambrosiaster), anche con il riferimento a *Col 1, 15*, e sempre più esplicitamente al t. natura, come si può rilevare in Ilario, Gregorio Nisseno, Crisostomo, Teodoro, Agostino. Il concetto di *harpagmós* è spesso inteso nel senso di qualcosa di grande e di prezioso che non ha impedito al Logos di abbassarsi alla natura umana nella sua missione salvifica (Origene, Mario Vittorino, Ilario, Teodoro, Teodoreto). Altri come Ambrogio e Crisostomo sottolineano che Cristo non considerò l'uguaglianza con il Padre una preda o qualcosa che non si ha in proprio, mentre il Figlio di Dio aveva per natura la sua dignità divina. Analogamente Agostino, mettendo in collegamento *rapi-na* con *usurpatio*, osserva che il Figlio di Dio non considerò come estranea quell'uguaglianza con il Padre che possedeva per natura. Da parte sua l'Ambrosiaster associa *rapina* con *furari* per rilevare che Cristo non si appropriò indebitamente la condizione di uguaglianza con Dio. Inoltre se Origene mette in risalto il processo di abbassamento e svuotamento radicale del Logos della sua condizione originaria, ma anche il suo innalzamento, per cui il Logos è rimasto nella sua altezza o vi è stato reintegrato, è comune nella tradizione patristica il concetto che la *kén-sis* di Cristo non ha comportato l'abbandono della sua potenza né la perdita o mutamento della sua natura divina. Questo svuotamento o annientamento ha, per così dire, celato la dignità divina del Logos che per Gregorio Nisseno in questo modo si è reso accessibile alla natura umana. Così Cristo ha portato a compimento il suo piano salvifico, scendendo al livello della debolezza umana e proprio in questo manifestando la grandezza del suo splendore divino. Infine la tradizione patristica, nel suo complesso, mostra di collegare il nome donato da Dio a Cristo con la sua umanità, distinguendo chiaramente tra la presenza e l'incarnazione; in tale contesto si inserisce la distinzione stabilita da Mario Vittorino che, come si è visto, intende il nome nel senso di Figlio, tra la *res* sottesa al nome, vale a dire il Logos e la potenza di Dio, e il *vocabulum* che Cristo assume dopo la passione e la croce. Si tratta ancora una volta della preoccupazione di sottolineare, soprattut-

to in chiave antieretica, la divinità di Cristo e la sua uguaglianza con il Padre senza mutamento né confusione. Una posizione particolare è assunta dall'Ambrosiaster, nella cui esegezi, come si è visto, si ritrova un riferimento polemico antiariano. Egli sembra quasi rovesciare l'argomentazione di Vittorino in quanto, nel quadro della preesistenza di Cristo, vede nell'essere Figlio il dono del Padre e nel nome, che è al di sopra di ogni nome, il nome di Dio, il che è una prerogativa che attiene alla natura divina di Cristo e quindi non alla sua umanità. Ad ogni modo si potrebbe concludere che, pur nella diversità di interpretazioni, nella tradizione patristica fin qui esaminata Cristo appare, per dirla con Agostino, un gigante di doppia natura, sotto un aspetto figlio dell'uomo, sotto un altro Figlio di Dio.

