

## LA CELEBRAZIONE DI GESU' CRISTO SIGNORE IN FIL 2, 6-11

RIFLESSIONI LETTERARIO-STORICO-ESEGETICHE SULL'INNO CRISTOLOGICO

Questo articolo si addentra in un campo già più che sufficientemente esplorato, il che non ci ha tuttavia dissuasi da un esame del materiale critico fornito negli ultimi dieci anni<sup>1</sup>, all'indomani dell'opera abbastanza esaustiva di MARTIN R.P., *Carmen Christi* (Phil 2, 5-

---

<sup>1</sup> Diamo la bibliografia da noi presa in considerazione nel presente studio. Lungo il lavoro riporteremo il nome dell'Autore, la pagina della sua opera alla quale rimandiamo.

STUDI MONOGRAFICI: BAKKEN K., *The New Humanity. Christ and the Modern Age. A Study Centering in the Christ Hymn: 2, 6-11* in *Interpr* 22 (1968) 71-82; CARMIGNAC J., *L'importance de la place d'une négation* (Phil 2, 6) in *NTS* 18 (1972) 131-166; CERFAUX L., *Gli inni cristologici in Cristo nella teologia di S. Paolo*, Roma 1969, 315-332. DEISSMANN G.A., *Paulus: eine kultur - und religionsgeschichtliche Skizze*, Tübingen 1925, 149-150 in specie; DHAINAUT M., *Les abaissements volontaires du Christ* (Phil 2, 6-11) in *Bib Vie Chr* 71 (1966) 44-57; FEUILLET A., *L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens* (2, 6-11) in *RB* 72 (1965) 481-507; FEUILLET A., *L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens* (2, 6-11) in *Esp Vie* 51 (1970) 733-741; GRELOT P., *Deux expressions difficiles de Phil 2, 6-11* in *Bib* 53 (1972) 495-507; GRELOT P., *La valeur de οὐχ .... ἀλλὰ dans Phil 2, 6-11* in *Bib* 54 (1973) 25-42; GRELOT P., *Deux notes critiques sur Phil 2, 6-11* in *Bib* 54 (1973) 169-186; HUNZINGER C. H., *Zur Struktur der Christushymnen in Phil 2, 6-11 und 1 Pt 3* (Festschrift für J. Jeremias) 1970, 142-156; JEREMIAS J., *Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen* (Studia paulina in honorem J. de Zwaan) Harlem 1953, 152-154 in specie; JEREMIAS J., *Zu Phil 2, 7: Ἐαὐτὸν ἐκένωσε* in *NT* (1963) 182-188; KÄSEMANN E., *Kritische Analyse von Phil 2, 5-11 in Exegetische Versuchungen und Besinnungen I*, Göttingen 1960, 51-95; LAMARCHE P., *L'inno della lettera ai Filippesi e la Chenosi del Cristo*, in *L'uomo davanti a Dio* (a cura di specialisti), Roma 1966, 201-218 (ed. francese 1964); LOHMEYER E., *Kyrios Iesus: eine Untersuchung zu Phil 2, 5-11 in Exegetische Versuchungen und Besinnungen I*, Göttingen 1960, 51-96; MARSHALL J.H., *The Christ Hymnus in Phil 2, 5-11* in *Tynd B* 12 (1969) 104-127; 55 (1964) 63-78; *TLZ* 89 (1964) 251s; MOULE C.F.D., *Further Reflections on Phil 2, 5-11* (Festschrift für F.F. Bruce) 1970, 264-276; MURPHY J.-O'CONNOR, *Christological Anthropology in Phil 2, 6-11* in *RB* 1 (1976) 25-50; RIGAUX B., *Gli inni cristologici in Dio l'ha risuscitato*, Milano 1976, 2,9-219; SCHNACKENBURG R., *La cristologia sviluppata: Cristo nella sua preesistenza*,

11) in *Recent Interpretation and in the Setting of early Christian Worship*, Cambridge University Press, 1967<sup>2</sup>.

Ripercorrendo alcuni imprescindibili momenti metodologici di accostamento al testo, il nostro studio intende esaminare i punti che qui diamo in sommario: - La Struttura Letteraria ed il Genere Letterario di *Fil 2*, 6-11; - La redazionalità prepaolina di *Fil 2*, 6-11; - Il

nel suo modo di essere terreno e nella sua glorificazione, in *Mysterium Salutis* 5, Einsiedeln 1970 - Brescia 1971; STRECKER G., *Redaktion und Tradition im Christushymnus (Phil 2, 6-11)* in ZNW 55 (1964) 63-78; TLZ 89 (1964) 251 s; TALBERT Ch. H., *The Problem of Pre-Existence in Phil 2, 6-11*, in JBL 86 (1967) 141-153; THÜSING W., *Per Christum in Deum*, Münster in W. 1965, 46-60 (*Phil 2*, 6-11); WEISS J., *Beiträge zur paulinischen Rethorik*, Göttingen 1897, 28-29 in specie.

STUDI FILOLOGICI: BEHM J., *μορφή* in GLNT VII (1971) 477-509; FOERSTER W., *ἀρχαῖος* in GLNT I (1965) 1259-1264; MICHEL O., *ἐξομολογεῖσθαι* in GLNT VIII (1972) 557-607; OEPKE A., *κένωσ* in GLNT V (1969) 329-333; RENGSTORFF K.H., *δοῦλος*; in GLNT II (1966) 1417-1462; TRAUB H., e GLNT VIII (1972) 1505-1514. ZERWICK M., *Analysis Philologica NT*, Romae 1966.

COMMENTARI: BONNARD P., *L'épître de S. Paul aux Philippiens*, Paris 1950; CIPRIANI S., *Le lettere di S. Paolo*, Assisi 1976; DODD Ch. H., *L'interpretazione del Quarto Vangelo*, Brescia 1974; FABRIS R., *Atti degli Apostoli*, Assisi 1977; GNILKA J., *La lettera ai Filippesi*, Brescia 1972 (ed. tedesca 1968); HAENCHEN E., *Die Apostelgeschichte (NTD)*, Göttingen 1965<sup>5</sup>; KUSS O., *Lettera ai Romani I*, Brescia 1968; LAGRANGE M.J., *Épître aux Romains*, Paris 1950; LYONNET S., *Adnotationes in Epistulam ad Colossenses (ad usum auditorum)*, Romae 1968-69, 72-98; MARTIN C.M., *Atti degli Apostoli (NVB 37)*, Roma 1974; SCHLIER H., *La lettera ai Galati*, Brescia 1966; SCHNACKENBURG R., *Il Vangelo di Giovanni (cc. 1-4)*, Brescia 1973.

ALTRE OPERE: BULTMANN R., *Theology of the New Testament*, I, London 1974 (ed. inglese); CULMANN O., *Cristologia del N.T.*, Bologna 1970; CULMANN O., *Fede e Culto nella Chiesa primitiva*, Roma 1974; DAHL N.A., *Die Messianität Jesu bei Paulus (Studia Paulina in honorem J. de Zwaan)*, Harlem 1953, 83-95; DAVIES W.D., *Paul and Rabbinic Judaism*, London 1970; HAHN F., *Cristologische Höhestitel: Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen 1963, 212 s.

FONTI EXTRABIBLICHE: BAUER W., *Die Oden Salomos*, Berlin 1933; BRAUN H., *Qumran und das Neue Testament*, I, Tübingen 1966; CHARLES R.H., *Apocrypha and Pseudoepigrapha of the O.T.*, II, London 1913-1973; HENGEL M., *Judaism and Hellenism*, I, London 1974; LOHSE E., *Die Texte aus Qumran*, München 1971; MORALDI L., *I manoscritti di Qumran*, Torino 1972; NOCK A.D. - FESTUGIÈRE A.J., *Corpus Hermeticum*, 4 voll., qui I-II, Paris 1945-1954; STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midraš*, III, München 1969.

<sup>2</sup> Diamo una rapida presentazione del volume del MARTIN. Esso evolve in tre parti guidate da un solido criterio di metodologia storico-critico-letteraria. Nella Parte Prima l'A. prende in esame il retroterra di *Fil 2*, 5-11 identificato in tracce di inni nella compagine letteraria del NT. Di questi tuttavia dà solo una classificazione, non un'analisi, benché minima (pp. 17-20). Per *Fil 2*, 5-11 l'A. propone una analisi di Genere Letterario (=GL) e di Struttura Letteraria (= SL); offre anche le più autorevoli letture critiche dall'ultimo scorcio del secolo scorso fino al 1967; discute l'interpretazione del v. 5, dalla linea etico-parenetica a quella storico-salvifica.

La Parte Seconda, strettamente esegetica, prende in esame verso per verso

*Sitz im Leben* storico di *Fil 2, 611*; - Il *Sitz im Leben* liturgico di *Fil 2, 6-11*. Pertanto è solo da questi angoli di osservazione che terremo conto del lavoro del Martin e della più recente letteratura, con obbligato riferimento a studi anteriori, ancor oggi basilari.

### 1. *La Struttura Letteraria (=SL) ed il Genere Letterario (=GL) di Fil 2, 6-11*

A tutt'oggi dobbiamo esaminare, in tema di *SL*, non meno di sei autorevoli tentativi. Li riferiremo corredando ognuno di essi di nostre osservazioni critiche. Qui intanto ne facciamo presentazione secondo l'ordine strofico: Lohmeyer nel 1928.1961 e Strecker nel 1964 seguiti dal Feuillet nel 1965 propongono una *SL* innodica bipartita, rispettivamente in sei strofe da tre versi ognuna e in due strofe da sei versi ognuna; Jeremias nel 1953 ne offre una tripartita, in tre strofe cioè, da quattro versi ognuna, ripresa poi dal Cerfaux nel 1954 e dal Feuillet che nel 1970 rivede le sue posizioni del 1965. Sono tutti attestati però su ben diverse prospettive. Più fedelmente nel 1976 Jeremias è seguito da Murphy-O' Connor. Martin nel 1967 ne propone una che non è ben chiaro se sia bipartita o tripartita. Gnllka nel 1968 tenta una *SL* che potremmo definire tematica, articolata in cinque strofe da due versi ognuna, ma in verità riconducibile a quelle di Jeremias. Infine Grelot nel 1973 presenta una struttura in quattro strofe, in dialettica con Jeremias.

Questi autori si occupano a *Fil 2, 6-11* che una volta per tutte riportiamo qui nel testo greco, secondo la *SL* da noi motivata e condivisa, quella dello Jeremias (cf. p. 10 ss).

Esponiamo le proposte di *SL* che intendiamo prendere in esame, in ordine cronologico. Ed ecco il testo greco:

---

presentando al tempo stesso una sintesi di cristologia paolina: il Presistente Messia sceglie l'abbassamento, l'umiliazione fino alla morte; viene esaltato, riceve l'omaggio di una universale signoria da parte delle creature tutte e del Padre che lo riassume nello splendore, temporaneamente offuscato, della sua gloria.

La Terza Parte cerca di collocare *Fil 2,5-11* nella Chiesa del primo secolo, dell'epoca apostolica cioè, caratterizzata da un cristianesimo ellenistico ed ancora da un forte movimento giudeo-cristiano, in un *Sitz im Leben* eucaristico, oppure battesimale, comunque liturgico-culturale.

- I 1) Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων  
 οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ  
 ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν  
 μορφὴν δούλου λαβὼν
- II ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος  
 καὶ σχήματι ἐυθεθείς ὡς ἄνθρωπος  
 ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν  
 γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου  
 ((θανάτου δὲ σταυροῦ))
- III Διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερέψωσεν  
 καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὄνομα  
 ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πάντων γόνυ κάμψῃ  
 ((ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων))  
 καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστός  
 ((εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς))

### 1.1. La Struttura Letteraria proposta dal Lohmeyer 7

- A 1)a) Gesù Cristo, pur essendo nella situazione<sup>3</sup> di Dio  
 b) non stimò come un bene da tenersi gelosamente  
 c) l'essere alla pari con Dio

<sup>3</sup> Con il termine « situazione », intendiamo rendere *μορφῇ*, parola di difficoltosa traduzione. Considerando infatti che il punto di vista dell'inno è storico-salvifico e non speculativo, siamo collocati su una linea teandrica. Punto di partenza per ogni considerazione è dunque la situazione reale e storica di Gesù di Nazareth, morto e glorificato. Con movimento ascendente la comunità cristiana che celebra Gesù Cristo, vede in Lui innanzitutto la sua situazione umana al di là della quale resta come offuscata, ma non irraggiungibile, la sua situazione divina. Possiamo cioè ritenere con sufficiente base critica che il termine in parola abbracci due aspetti di fondo: Gesù Cristo è in *natura* di Dio, e cioè Figlio di Dio, quindi egli stesso Dio. Questo suo essere Dio, appare poi in *forma* o *figura* visibile. Il primo aspetto resta offuscato in *Fil* 2,6-11 dalla spontanea scelta kenotica e di umiliazione (BEHM 506-507), in attesa di essere restituito dal Padre alla sua gloria (v. 11c). Con la traduzione offerta, intendiamo descrivere un Gesù Cristo che non ha reclamato per sé un trattamento che avesse manifestato la sua appartenenza alla sfera divina, ma ha accettato che il suo essere Dio fosse offuscato dal suo essere uomo (LAMARCHE I, 149). In questo senso, ci spingono anche testi di religiosità greca come *Odissea* I, 432; VI, 304 e XV, 520 ove la forte connotazione della *figura* esterna si poggia sulla minore sottolineatura della *natura* divina. Si tratta dunque della *natura* di Dio non in senso esclusivamente ontologico, ma piuttosto marcatamente situazionale, considerata

- 2)a) *ma* abbassò se stesso  
 b) assumendo la *situazione* di servo  
 c) diventando simile agli uomini.
- 3)a) *E* dopo essere stato trovato come un qualsiasi uomo nell'aspetto esterno  
 b) si umiliò  
 c) facendosi obbediente fino alla morte ((e alla morte di croce)).
- B 1)a) *Proprio per questo* Dio lo ha anche esaltato  
 b) *e* gli ha dato  
 c) il nome che è al di sopra di ogni altro nome
- 2)a) *affinché* nel nome di Gesù  
 b) ogni ginocchio si pieghi  
 c) degli esseri celestiali, di quelli terrestri e sotterranei
- 3)a) *ed* ogni lingua proclami  
 b) *che* Gesù Cristo è Signore  
 c) *a* gloria di Dio Padre.

#### *Osservazioni alla proposta del Lohmeyer*

Il Lohmeyer divide l'inno in due grossi blocchi letterari (A.B.) a loro volta articolati ognuno in tre strofe (1.2.3.). Queste poi si compongono di tre linee ritmiche ciascuna (a.b.c.). I due blocchi (A.B.) sono letterariamente caratterizzati da un movimento negativo il primo e positivo il secondo. Quello negativo è introdotto da *non ...* (A1b) ed evolve in *ma ...* (A2a) ed *e ...* (A3a). La successione serrata di queste particelle collega tra sé in *SL* le strofe 1.2.3.

Il movimento positivo è introdotto da *proprio per questo ...* (B1a) ed evolve in *e ...* (B1b) *affinché ...* (B2a), *e ...* (B3a), *che ...* (B3b) ed *a ...* (B3c). Anche qui le particelle rilevate assolvono il compito di collegare tra sé in *SL* le strofe 1.2.3. del blocco B.

Tornando al movimento negativo, si rilevano termini chiave anch'essi tra sé in *SL*: alla « situazione di Dio » (A1a) si oppone la « situazione di servo » (A2b). Sembrerebbe esserci un parallelismo antitetico tra 1a.2b. poggiato sul termine comune  $\mu\omicron\rho\phi\eta$ . Tuttavia è

---

cioè nella sua espressione concreta, nella persona di Gesù. E possiamo infine ritenere sia lo stesso Paolo ad offrirci una brillante soluzione al problema, sul piano del contenuto, quando in *Col* 2,9 scrive che *la pienezza della divinità* abita in lui corporalmente, cioè nell'unità della sua persona visibile.

piuttosto claudicante, non essendo simmetrico, il che non torna certo a favore di una movenza ritmica dell'inno.

Alla formula « essere alla pari con Dio » (A1c) si oppone il « diventare simile agli uomini » (A2) e qui, data la simmetria ritmica (1c2c), il parallelismo antitetico sembra esserci. Ma in verità sarebbe l'unico caso e si tratterebbe inoltre di un parallelismo più logico che letterario. Lo stesso si deve dire della opposizione tra l'essere nella situazione di Dio (A1a) e l'abbassare se stesso (A2a).

Altri elementi testuali situano in *SL* le strofe A 2.3.: al divenire simile agli uomini (A2c) fa da ricalzo esplicativo il ritrovarsi in aspetto (A3a) d'uomo; l'abbassarsi (A2a) è approfondito dall'umiliarsi (A3b). Ma, come è facile cogliere, anche per questi due ultimi casi si tratta solo di un parallelismo logico e per di più asimmetrico.

Anche il movimento positivo gioca su alcuni elementi letterari tra sé in *SL*. In merito a B1.2. rileviamo: alla voce « Dio » di B1a si oppone il pronome « lui » (=Cristo) all'interno dello stesso verso; alla voce « Dio » soggetto non esplicito di B1b di nuovo si contrappone « lui » (=Cristo) dello stesso verso. Né sfugga il rapporto chiasmatico dei due pronomi personali (1a. 1b.).

Le voci verbali *esaltare* e *dare in dono* (B1a e 1b) presentano uno stesso soggetto, *Dio* ed un'unica relazione terminale, *Cristo*. Inoltre B1c si presenta come veicolo dell'oggetto di B1b descrivendo in termini espliciti il dono che da Dio viene fatto a Cristo: il nome che è al di sopra di ogni altro nome; ed è ancora in relazione chiasmatica con B2a dove il nome torna nella sua funzione strumentale, specificato da colui al quale appartiene: *nel nome di Gesù*. Ma il parallelismo letterario è qui asimmetrico (B1c.B2a). E lo è ancora quello fondato sulla voce *Gesù* di B2a e B3b, pur dovendo rilevare una dialettica tra 2a e 3b a livello di parallelismo analitico.

Un ulteriore parallelismo analitico asimmetrico è riscontrabile in B2b. 3a. dove a « ogni ginocchio » fa eco « ogni lingua ».

Notiamo infine che i due blocchi letterari si collocano in parallelismo antitetico anche per il contenuto ideologico che veicolano: il primo è abbassamento e umiliazione del Figlio di Dio; il secondo è esaltazione e glorificazione. Inoltre il primo blocco letterario è marcatamente cristologico con connotazioni teologiche; il secondo è più accentuatamente teologico ed ancora cristologico.

### *Pregi e limiti*

Resta innanzitutto rimarchevole il fatto che per primo il Lohmeyer ha effettuato una integrale applicazione a *Fil 2, 6-11* dello *Formgeschichtliche Methode*, individuandone la natura innodica in senso

stretto e liturgica. E' poi indiscutibile il valore delle particelle che egli ha messo in evidenza come ritmanti il succedersi dei versi nelle singole strofe. E' ancora da ascriversi alla sua analisi l'aver appurato la prepaolinità del v. 8c, il che ha costituito l'inizio della ricerca di una unità letteraria preesistente all'attuale redazione. Si deve infine prendere atto che ogni ulteriore studio di *SL* su Fil 2, 6-11 ha dovuto prendere le mosse dalla tesi Lohmeyer.

Ci sembra però che al di là di questo, non si diano altri determinanti elementi che possano pesare a vantaggio della struttura proposta. Quelli che vi sono, oltre a quanto menzionato, non depongono a favore *solo* della proposta Lohmeyer, ma si riscontrano presso Jeremias, Cerfaux, Strecker, Martin, Gnilka, Feuillet e Grelot, di cui appresso. E' il caso delle antitesi « abbassamento-esaltazione »; « natura umana » (A1a; A2b); « essere eguale a Dio-essere trovato in somiglianza di uomo » (A1c; A3a) ed altre. Le stesse innegabili due evidenti centralità, quella di Dio e quella del Cristo Gesù, quest'ultima subordinata alla prima, in piena sintonia con il pensiero paolino, rappresentano un dato comune alle altre proposte. La sonorità ritmica *ἐκένωσεν - ἐταπεινώσεν* poggiata su una evidente assonanza, è anch'essa asimmetrica (A2a; A3b).

Sono i limiti invece a risaltare di più. Principalmente il parallelismo letterario è pressoché ignorato mentre esso è l'elemento di fondo di una struttura innodica. Quando c'è, è piuttosto claudicante ed asimmetrico. Potremmo riconoscere una certa struttura letteraria, basata su terzine strofiche. Ma anch'essa è troppo spesso asimmetrica, per cui è poco favorita la recitazione e il ritenimento mnemonico.

L'inno poi è prepaolino. Lo dimostrerebbe l'interpolazione redazionale paolina « e alla morte di croce » (v. 8c). E su questo si può essere d'accordo, ma rispetto al resto del vocabolario e delle formule dell'inno, anche la formulazione « a gloria di Dio Padre » (v. 11c) è tipicamente paolina e lascia quindi intendere di essere una interpolazione redazionale. Però la struttura del Lohmeyer non la coglie come tale. Né individua l'espressione « degli esseri celestiali, di quelli terrestri e di quelli sotterranei » (v. 10) come apporto letterario extra-paolino da ambiente ellenistico e praticamente ripetitiva, essendo la signoria universale di Cristo già ben descritta dalle formule « ogni ginocchio (v. 10),... ogni lingua (v. 11) ». Questi due ultimi riscontri non depongono certo a favore della *SL* del Lohmeyer. Ci sembra infine che la preoccupazione di dare un veicolo letterario strutturato allo schema abbassamento-esaltazione, porti il Lohmeyer a sacrificare una più realistica struttura del testo, capace di evidenziarne meglio il pregnante significato (si veda MARTIN 25-30).

1.2. *La Struttura Letteraria proposta da Jeremias 152-154*

E' tripartita: si tratta cioè di tre strofe, articolate in quattro versi. Con differenti punti di vista, è ripresa da CERFAUX 321 e più fedelmente, ci sembra, da MURPHY-O'CONNOR 26-27; 37-49. Eccola:

- I a) Gesù Cristo, pur essendo nella *situazione* di Dio  
 b) *non* stimò un bene da tenersi gelosamente l'essere uguale a Dio  
 c) *ma* abbassò se stesso  
 d) assumendo la *situazione* di servo
- II a) *diventando* simile agli uomini  
 b) e dopo essere stato trovato come un qualsiasi uomo nell'aspetto esterno  
 c) umiliò se stesso  
 d) *diventando* obbediente fino alla morte ((e alla morte di croce)).
- III a) Per questo Dio lo ha esaltato  
 b) e gli ha dato il *nome* che è al di sopra di ogni altro nome  
 c) affinché nel *nome* di Gesù ogni ginocchio si pieghi ((degli esseri celestiali, terreni e sotterranei))  
 d) ed ogni lingua proclami che Gesù Cristo è Signore ((a gloria di Dio Padre)).

*Riflessioni sulla proposta Jeremias*

Procediamo per strofe.

*I strofa* - Presenta un parallelismo antitetico-analitico in a)d) nella voce *μορφῆ* che è rispettivamente precisata dal genitivo di specificazione, a nostro parere anche epesegetico, « di Dio » e « di servo ». Un secondo parallelismo simmetrico è dato dalla corrispondenza tra i due participi assonanti *ὑπάρχων* e *λαβών*, entrambi collocati a chiusura del verso. Tale antitesi evidenzia bene la contrapposizione tra le due esistenze di Cristo Gesù: in situazione di Dio e in situazione di servo.

In b)c) va da sé l'antitesi « non-ma », particelle che introducono una conseguente antitesi tra i contenuti: « non considerò un bene da custodirsi gelosamente » il fatto che *egli* fosse uguale a Dio, *ma*

abbassò se stesso». E' sulla base di tale antitesi che riteniamo di dover rendere ἀρπαγμὸν nel suo senso passivo con « bene da custodirsi gelosamente » (CIPRIANI 605; GNILKA 208 s; forse MURPHY - O'CONNOR 37-39) e non come vorrebbe CARMIGNAC 157s; CULLMANN, *Cristologia...* 276; GIBBS 277 e forse FEUILLET 1970, 739)<sup>4</sup> con « usurpazione ». Un solo parallelismo asimmetrico, in verità molto secondario, ci sembra cada in a)b) sulla voce « Dio ».

*II strofa* - Un parallelismo è dato osservare in a)d) nella voce participiale γενόμενος. Esso è analitico ed esplicativo, se consideriamo che l'essere divenuto uomo di a) motiva l'essere divenuto obbediente fino alla morte in d), in piena sintonia del resto con la logica dell'essere uomo. Non può sfuggire che questa voce verbale ricorre rispettivamente a chiusura ed apertura dei versi in parola. Possiamo fondatamente supporre che la sua primitiva posizione in d) fosse a chiusura del verso. La sua anticipazione infatti ci sembra dovuta all'interpolazione « e alla morte di croce » che, essendo esplicativa come voluto dalla particella δὲ, deve essere agganciata immediatamente a ciò che intende commentare. Se questa osservazione regge, avremmo anche in sede di testo originale retrostante l'attuale redazione, una migliore simmetria e sintonia con i due participi di I a)d).

I versi b)c) non presentano parallelismo, svolgono però un ruolo esplicativo: b) rende più chiaro a) dettagliando le caratteristiche della voce parallela « nome »; c) introducendo il motivo di Gesù Cristo Cosmocratore, è tematico rispetto a d) da cui però riceve maggiore chiarezza, grazie al motivo della signoria universale.

*I e II strofa* - Se compariamo le due strofe, dobbiamo rilevare:

-1a) e 2a) si aprono con la particella comune ἐν e terminano con due

---

<sup>4</sup> CARMIGNAC 153-157 ritiene che « non ... ma » non possono essere in antitesi in quanto non lo sono i rispettivi verbi e complementi. Infatti ἀρπαγμὸν ed ἐαντὸν non si oppongono; ἐκέλευεν rimane senza termine antitetico (p. 142). Personalmente riteniamo che la cosa possa stare diversamente. Innanzitutto la formula antitetica « non ... ma » è già di per sé sufficiente a introdurre un'antitesi logica. In secondo luogo, non bisogna eccedere nel formalismo letterario. Siamo in un brano poetico e l'autore si muove con libertà, cosa del resto notata dallo stesso autore (p. 159). Vogliamo cioè dire che non tutti gli elementi letterari devono necessariamente trovare un corrispettivo antitetico, né per questo l'antitesi viene sminuita nel suo valore. Del resto la voce verbale « non considerò » presenta un evidente soggetto nel sottinteso « egli » che resta implicito per ovvi motivi grammaticali e ritmici e che potrebbe essere il corrispettivo antitetico del riflessivo « abbassò se stesso ». Non si vede poi come la voce verbale « abbassò » resti in sospenso, avendo invece una precisa antitesi sul piano logico nella formula « essere eguale a Dio » (OEPKE 330). Una interpretazione identica è fornita da GIBBS 277, che poggia però l'antitesi sul presunto motivo del vecchio Adamo peccatore e del Nuovo Adamo Gesù Cristo che non cede alla tentazione, quale tema sotteso a tutto l'inno.

voci verbali al participio descrittive sul piano logico di un contenuto antitetico in struttura antitetica.

-1b) e 2b) si chiudono con una particella che, diversa nella morfologia, è identica nel significato ed introduce un parallelismo antitetico: ἴσα ... ὡς.

-1c) e 2c) presentano un parallelismo analitico in « abbassò se stesso » e « umiliò se stesso ». La SL favorisce anche una precisa lettura esegetica dei due termini: « abbassò se stesso » descrive la scelta kenotica di Gesù Cristo che, preesistente presso Dio, scende nella situazione umana rivestendosene. « Umiliò se stesso » presenta l'Uomo Gesù che, proprio perché tale, accetta di giungere all'estrema e più pesante conseguenza della sua nuova situazione: la morte<sup>5</sup>.

*III strofa* - In 3a)3b) c'è un parallelismo in ἀπτόν - ἀπτόν in quanto Lui che Dio ha esaltato è quel Lui la cui esaltazione coincide con l'avere il nome che è al di sopra di ogni altro nome (3b). Si tratta di un parallelismo verbale ma ancora analitico sul piano logico. Un ulteriore movimento parallelo si avverte in 3a) nella voce « Dio » che, soggetto esplicito della formula « egli ha dato » in 3b), sottolinea una innegabile concentrazione teologica in questa terza strofa. Il *climax ascendens* evolve: nel pronunciare quel nome ogni ginocchio deve piegarsi (3c) ed ogni lingua (la formula « nel nome di Gesù » di 3c va quindi supposta anche in 3d) deve riconoscere e confessare la signoria universale (è il senso di *ogni*) di Gesù Cristo.

-In 3b)3c) abbiamo un parallelismo simmetrico reciprocamente analitico che fa perno sulla voce « nome » in quanto il nome di 3b è il nome di Gesù di 3c il quale a sua volta è *il nome che è al di sopra di ogni altro nome*.

-In 3c) e 3d) abbiamo un parallelismo analitico sul termine « Gesù » poiché il Gesù di 3c) è il Signore Gesù Cristo di 3d). Osserviamo anche un parallelismo interno a 3b) nella formula « il nome che è al di sopra di ogni altro nome ». Infine, lega gli elementi letterari della terza strofa una serrata logica interna, soltanto disturbata da tre fattori che si collocano così come interpolazioni: « morte di croce »; « per-agloria di Dio Padre » di tipico pensiero paolino e « degli esseri celesti,

<sup>5</sup> Ci sembra strano come lo Jeremias, *Zur Gedankenführung*, dissenta a riguardo, offrendo a p. 154 nota 3, la seguente lettura di « abbassò se stesso »: « ... *beziehet sich auf die Preisgabe des Lebens, nicht auf die kenose bei der Inkarnation* ». Con una simile interpretazione non annulla forse lo Jeremias l'armonia della SL da lui stesso proposta, in I b)c)? Inoltre, l'elemento « morte » non è forse introdotto da « umiliò se stesso »? Cfr in merito anche la critica di MARTIN 186.

terrestri e sottoterrestri », di sapore ellenistico. Ce ne dovremo rioccupare (SCHNACKENBURG 396 s sembra dissentire). Qui osserviamo soltanto come il Cerfaux che, per la concezione tripartita che mostra di avere dell'inno (cfr *Cristo nella Teologia* 321), si aggancia allo Jeremias, ci offre un movimento strutturale molto disturbato, a motivo dello sforzo da lui non felicemente compiuto di mantenere le tre interpolazioni espunte da Jeremias.

Inoltre egli è troppo preoccupato di condurre il suo discorso con un intendimento di fondo: Gesù Cristo è il servo sofferente di Iahwe secondo *Is* 52, 13-53, 12. Da questo stesso motivo pregiudiziale si lascia guidare Feuillet (p. 735 s) offrendo di conseguenza una ripartizione bipartita dell'inno cristologico modellato su due elementi: abbassamento-esaltazione<sup>6</sup>. Ma, in verità, a ben osservare l'inno, esso presenta uno schema più dettagliato: « preesistenza<sup>7</sup> — abbassamento; umiliazione-morte; esaltazione — glorificazione ». Questi accoppiamenti trovano la loro giusta collocazione nella proposta tripartita di Jeremias:

- Strofa I      Abbassamento, atteggiamento kenotico:  
                  il preesistente si abbassa.
- Strofa II      Conseguenze dell'atteggiamento kenotico:  
                  l'umiliazione e la morte.
- Strofa III    3ab) Esaltazione, atteggiamento upsotico.  
                  3cd) Conseguenze dell'atteggiamento upsotico:  
                  la glorificazione.

<sup>6</sup> E' significativo notare come FEUILLET 1970, 737 ritenga *Fil* 2, 6-11 in ripartizione bipartita sulla base di un parere del CERFAUX, riportato nella *Introduction a la Bible* 481, nota 4 da lui curata: alla protasi dei vv. 6-8 corrisponde l'apodosi dei vv. 9-11. Ma a ben riflettere, tale rapporto letterario è dipendente dalla pregiudiziale « abbassamento-esaltazione » e non da un prioritario esame della *SL* del testo, come un corretto lavoro esegetico ci sembra richiedere. Del resto lo stesso CERFAUX, *Cristo nella Teologia di S. Paolo* 321 propone una ripartizione in tre strofe, seguendo da vicino Jeremias, come già su detto. Inoltre, mentre nel suo articolo del 1965, 494.503 il Feuillet segue lo Strecker e, eliminando il v. 8, riesce a realizzare una *SL* bipartita, nel 1970 con un articolo avente lo stesso titolo (si veda p. 738), e poi nella sua opera *Christologie paulinienne et Tradition biblique*, Paris 1973, 135, pur non affrontando direttamente il problema della *SL* di *Fil* 2, 6-11, sembra riconoscere al v. 8 un suo giusto posto letterario, rendendolo oggetto di relativa considerazione esegetica. Ma a questo punto, la *SL* bipartita non risulterebbe disturbata?

<sup>7</sup> FEUILLET 1970, 737 osserva che il tema della preesistenza è semplicemente accennato, tramite per di più un semplice participio. Il che sarebbe sufficiente perché si ritenga che « manifestement l'auteur de l'hymne ne s'attache pas au stade de la préexistence ». Questa affermazione, che nel corso del suo studio ci pare venga più volte ammorbidita, resta comunque da discutere. E poi, è solo il participio ὑπάρχων o non è anche la formula « in situazione di Dio »

Crediamo che anche la facile e buona disposizione del contenuto teologico nella *SL* di Jeremias, ne deponga a favore. Per quanto ci riguarda, tra le *SL* che andiamo valutando, riteniamo la presente quella che meglio di ogni altra permette un obiettivo esame dell'inno.

### 1.3. *La Struttura Letteraria proposta da Strecker 71-72 e ripresa dal Feuillet nel 1965, 503*

Strecker	Feuillet
A a) Gesù Cristo, pur essendo nella <i>situazione di Dio</i>	a)
b) non stimò un bene da tenersi gelosamente l'essere eguale a Dio	
c) ma abbassò se stesso	b)
d) assumendo la <i>situazione di servo</i>	
e) divenendo simile agli uomini	c)
f) e risultando un qualsiasi uomo nell'aspetto esterno. (umiliò se stesso, facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce, v. 8)).	
 B a) Per questo Dio lo ha esaltato	 a)
b) e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome	
c) affinché nel nome di <i>Gesù</i> ogni ginocchio si pieghi	b)
d) nei cieli e sulla terra e sotto terra	
e) ed ogni lingua proclami	
f) che <i>Gesù</i> Cristo è Signore a gloria di Dio Padre.	

#### *Osservazioni alla proposta di Strecker-Feuillet*

Come si vede, la *SL* è bipartita. Secondo lo Strecker, si tratta di due strofe (A.B.) di sei versi ognuna (a.b.c.d.e.f); secondo Feuillet si tratta di due sezioni letterarie (A.B.) ognuna composta di tre strofe (a.b.c.) a loro volta formate da due versi.

---

a descrivere la preesistenza del Messia? (Cfr GIBBS 276-278; BEHM 506 ss; lo stesso BULTMANN II, 156). Inoltre, soggetto di « abbassò se stesso », non è forse il Cristo Gesù preesistente? (cfr. MURPHY-O'CONNOR 30-31). E' infine nel suo insieme che deve essere valutata la sezione di *Fil* 2,6-11 armonicamente composta da elementi letterari che nella diversità della loro funzione contribuiscono ad evidenziare la compattezza dell'unità letteraria e la sua esigenza ad essere rispettata in tutte le sue componenti.

Per realizzare una simile struttura, i due autori eliminano il v. 8. Ma la sua espunzione resta piuttosto arbitraria (GNILKA 236; SCHNACKENBURG 396). Lo rileviamo dal vocabolario ivi attestato: umiliarsi ed essere obbediente, *ταπεινῶ* ed *ὑπήκοος*. Quanto all'umiliarsi, questo verbo ben si configura con l'uso neotestamentario piuttosto esiguo dei bo ben si configura con l'uso neotestamentario piuttosto esiguo dei termini di cui l'inno si compone. Nell'uso riflessivo in Paolo ricorre in *2 Cor* 11, 7 e 12, 21; in *Fil* 2, 8 e 4, 12 come verbo; in 2, 13 come sostantivo. In testi extrapaolini ricorre in *Mt* 18, 4; 23, 12; *Lc* 14, 11; 18, 14; *Gc* 4, 10 e *1 Pt* 5, 6. Un loro confronto situa *Fil* 2, 8 in posizione autonoma ed originale: solo qui il soggetto è dato da Gesù Cristo. Non avremmo di certo avuto la formulazione del v. 8 se non a mezzo di *Fil* 2, 8! Quanto all'uso in Filippesi, non deve sfuggire un buon lavoro redazionale che aggancia, sia pure sulla base di significati ben diversi, l'utilizzazione del verbo in 2, 8 con quello di 4, 12 (penuria di beni materiali) ed ancora con il sostantivo in 2,3 (umiliazione). Anche per *ὑπήκοος* si impone la stessa osservazione e per la rarità dell'uso neotestamentario (*Atti* 7, 39; *2 Cor* 2, 9; *Fil* 2, 8) e per l'aggancio redazionale con 2, 12 ove ricorre come verbo, sottolineando l'obbedienza dei Filippesi sull'esempio di Gesù Cristo obbediente.

Venendo poi alla prima strofa, osserviamo che gli elementi letterari a) b) c) d) si muovono all'interno della legge del parallelismo, dimensione che viene molto più vantaggiosamente valorizzata dalla *SL* di Jeremias. Inoltre 1d), mentre è in parallelo con 1a) ed offre spiegazione ad 1bc), avrebbe al tempo stesso una funzione esplicativa verso 1ef), ma solo per quanto attiene al contenuto. Morfologicamente, non si dà parallelismo. Questo infine c'è, ma solo tra 1ef) sulla voce « uomo ». Sulla base di tali constatazioni strutturali avremmo la prima strofa composta da una quartina più una duina la quale poi si reggerebbe su due participi. Sono esattamente questi ultimi a rilevare una incertezza della proposta Strecker, rendendo la duina un vero periodo sospeso. Se infatti per un verso sono esplicativi di 1d), esigono a loro volta di essere spiegati. Il che accade esattamente nel v. 8. Infine, mentre nella prima strofa avremmo ben quattro participi in 1a)d)e)f), nella strofa seconda ne avremmo esattamente nessuno. Il che in verità ci lascia perplessi, che se consideriamo da un lato risulta disturbato il ruolo, dal peso non indifferente in un *GL* innodico, dell'assonanza e della rima ritmica cui i participi in parola ci conducono; dall'altro dovremmo ritenere incerto e zoppicante il lavoro della redazione finale.

Quanto alla seconda strofa, 2d) attesta una cosmologia non conosciuta dall'apostolo Paolo presso il quale non si danno paralleli a *Fil* 2, 10b; 2c) contiene una citazione da *Is* 45, 23b che continua in 2e) es-

sendo interrotta da 2d) che si colloca così come elemento di disturbo; la stessa chiusura in 2f) si presenta come dossologia di marca paolina, ricalcando il motivo a lui molto caro della « gloria di Dio ». Questi due dati, uno extrapaolino e l'altro paolino, avrebbero meritato più attenta considerazione presso l'analisi dello Strecker.

Un movimento che crediamo contrario alla recitazione ritmica è il seguente: mentre nella prima strofa abbiamo una quartina e una duina, nella seconda si rileva piuttosto un miscuglio di elementi: 2c) ed f) presentano un parallelismo esplicativo sulla voce « Gesù » resa in forma pronominale (Lui) in 2b); b) e c) sono in parallelo sulla voce « il nome ». I versi 2a)b) giocano sul parallelismo  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu\text{-}\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$ . Ma, come si può notare, si tratta di parallelismi asimmetrici. Di simmetrici ce ne sono e sono anche indiscutibili. Ma è ancora indiscutibile che la proposta dello Strecker non ne evidenzia la esatta posizione.

#### 1.4. La Struttura Letteraria proposta dal Martin 36-39

- A a) Gesù Cristo, pur essendo nelle *situazione* di Dio  
 b) non stimò come un bene da tenersi gelosamente l'essere alla pari con Dio
- B a) ma abbassò se stesso  
 b) assumendo la *situazione* di servo
- C a) diventando simile agli uomini  
 b) e dopo essere stato trovato come un qualsiasi uomo nell'esperto esterno
- D a) umiliò se stesso  
 b) facendosi obbediente fino alla morte ((e alla morte di croce)).
- E a) Per questo Dio lo ha anche esaltato  
 b) e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome
- F a) affinché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi ((degli esseri celestiali, terrestri e sottoterrestri))  
 b) ed ogni lingua proclami che Gesù Cristo è Signore ((a gloria di Dio Padre)).

Si tratta di una lettura in sei strofe, ma ulteriormente divisa, sì da poter essere ritenuta tripartita, nel caso il Martin ritenga che la particella « per questo » abbia un valore dirimente (ma non si espri-

me in merito), per cui otterremmo tre strofe (A-B; C-D; E-F) da due versi ognuna (a-b), o bipartita abbinando A-B-C; D-E-F. Ma anche in merito l'autore non si esprime.

#### *Osservazioni alla proposta del Martin*

Il Martin mostra di ispirarsi fundamentalmente alla tesi del Lohmeyer che del resto apertamente predilige (pp. 25-30). Prende in buona considerazione la lettura di Jeremias, in quanto capace di rilevare le tre interpolazioni già evidenziate, eliminate le quali Martin ritiene che il testo conduca spontaneamente alla struttura da lui proposta (p. 36). Suggestisce che una simile ripartizione ben si ambienterebbe nel culto giudaico sinagogale ove era pratica normale leggere il testo sacro in melodia ritmica. Una simile necessità per *Fil 2, 6-11* sostenuta con forza da autorevoli studiosi (DEISSMANN 170; BONNARD 47) non è più che una interessante suggestione, come lo stesso Martin sottolinea (p. 36, nota)<sup>3</sup>.

Al riguardo a noi sembra sufficiente soltanto rilevare:

- da C ad F, la tesi del Martin ripropone quella di Gnilka, di cui subito appresso. Rimandiamo alle osservazioni critiche esposte in quella sede.
- Inoltre, abbinando A-B; C-D; E-F veniamo ad ottenere la proposta di Jeremias con i pregi di quella e senza i difetti di questa, primo tra tutti la mancanza di parallelismo letterario e non ultimo il poco attendibile periodo sospeso di C.
- Ci sembra infine che la lettura del Martin sia troppo basata su motivi « possibili » e interessanti suggestioni (p. 37) ma molto meno su motivazioni criticamente sostenibili.
- Lo stesso *background* giudaico a *Fil 2, 6-11* resta ancora da provare. Significativo motivo di riflessione in merito il fatto che il rabbinismo tardo-giudaico non attesti brani che aiutino ad ambientare *Fil 2, 6-11* (STR-BILL III 620).

#### 1.5. *La Struttura Letteraria di Gnilka 237*

Presenta un tema di apertura che dovrebbe venire sviluppato in cinque strofe, articolate in due versi:

*Tema:* Gesù Cristo, pur essendo nella *situazione* di Dio

A a) *non* stimò un bene da tenersi gelosamente l'essere eguale a Dio

b) *ma* abbassò se stesso, assumendo la *situazione* di servo.

- B a) Diventando *in* rassomiglianza di uomini  
 b) e dopo essere stato trovato come un qualsiasi uomo nell'aspetto esterno
- C a) umiliò se stesso  
 b) diventando obbediente fino alla morte ((e alla morte di croce)).
- D a) *Per questo* Dio lo ha esaltato  
 b) e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome
- E a) *affinché* nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi ((degli esseri celestiali, terrestri e sottoterrestri)  
 b) e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è Signore ((a gloria di Dio Padre)).

*Alcune osservazioni alla proposta di Gnilka*

Possiamo definire la *SL* di Gnilka tematica, quasi un salmo intonato dal corista e al quale fanno eco i due cori alternandosi. Nell'antifona di questo salmo, egli raccoglie l'affermazione « Gesù Cristo, essendo in situazione di Dio... ». Non possiamo però tacere il carattere di frase sospesa, cosa non tipica in qualunque inno. Ma vi è di più. Con tale intonazione tematica avviene come una indebita scissione tra le due formule « situazione di Dio e situazione di servo », che esigono invece di restare collegate per un fatto oggettivo di *SL* già evidenziato. Essendo inoltre tematico, il v. 6a esige uno svolgimento analitico. Che ciò non accada è fin troppo evidente, essendo il motivo della preesistenza del Messia non sviluppato.

Su cinque strofe, quattro procedono con particelle abbinata: *non ... ma* (A); *in ... e* (B); *per questo ... e* (D); *affinché ... e* (E). Ma accanto a tale dato positivo, non va taciuto che la strofa C ne è priva. Forse per evidenziare il carattere centrale della medesima, atteso che Gnilka ritiene il testo in esame marcatamente cristologico e kenotico, il che in verità non tiene per il forte ruolo centrale esercitato dal Padre nell'esaltazione e nella glorificazione di Gesù Cristo, ma più verosimilmente solo perché la suddivisione ritmica da lui proposta è claudicante.

Si noti ad esempio la strofa B: reggendosi su due participi, essa è un periodo sospeso. E come tale, non può in ogni caso costituire una strofa, essendo anche di senso incompiuto.

Il resto sembra procedere bene. Ma va osservato che lo è nella

misura in cui è ridicibile alla proposta di Jeremias. Infatti il tema dell'esordio, se unito alla prima strofa la cui seconda linea venga sdoppiata, dà luogo alla prima quartina di Jeremias ed elimina i limiti su evidenziati; le strofe B e C e poi D ed E unite insieme, danno luogo esattamente alla seconda e alla terza quartina dello schema Jeremias. E' lo stesso Gnilka d'altra parte a rilevare ciò mostrando così incertezza verso la sua stessa proposta.

Da osservare infine che presso Gnilka, come già presso Jeremias, appaiono piuttosto certi tre elementi di disturbo. Si tratta di tre interpolazioni già su menzionate e delle quali ci dovremo opportunamente occupare: « morte di croce »; « esseri celestiali, terrestri e sotterrestri »; « a gloria di Dio Padre ».

La proposta di Gnilka ci pare in definitiva un moltiplicare le cose senza necessità e forse anche senza utilità, ed è valida nella misura in cui è riconducibile a quella dello Jeremias.

#### 1. 6. *La Struttura Letteraria proposta da Grelot 174-175*

Opponendosi in parte alla tesi di Jeremias e in gran parte ricalcandola, il Grelot offre una *SL* di ben quattro strofe, di cui la prima, la seconda e la quarta, di quattro versi ritmici, la terza invece di due. Eccola:

- I a) Gesù Cristo, pur essendo nei *tratti* di Dio (cf. nota 3)  
 b) *non* stimò un bene da tenersi gelosamente l'esse uguale a Dio  
 c) *ma* abbassò se stesso  
 d) assumendo i *tratti* di un servo.
- II a) Diventando simile agli uomini  
 b) e dopo essere stato trovato come un qualsiasi uomo nell'aspetto esterno  
 c) umiliò se stesso  
 d) diventando obbediente fino alla morte, alla morte di croce.
- III a) Per questo Dio lo ha esaltato  
 b) e gli ha dato un nome che è al di sopra di ogni altro nome.
- IV a) Affinché nel nome di Gesù  
 b) ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra, sotto terra,  
 c) e ogni lingua confessi: Gesù Cristo è Signore  
 d) a gloria di Dio Padre.

*Osservazioni alla proposta di Grelot*

Ci limitiamo ovviamente alla terza e quarta strofa, essendo la prima e la seconda in perfetta sintonia con Jeremias.

Rileviamo subito che la mancata osservazione critica delle interpolazioni, costringe l'A. ad una sistemazione del materiale, quale offerta. Ma le interpolazioni di mano paolina ed extrapaolina, ci sembrano indiscutibili. Del resto la posizione del Grelot ci meraviglia non poco là dove si consideri come il suo tentativo di ricostruire un originale aramaico metta a nudo proprio le glosse dei vv. 8c e 10c e l'interpolazione paolina del v. 11c! (cf. pp. 184-185), ma che solo a quel titolo sembra riconoscere.

Perché dividere il materiale letterario che Jeremias raccoglie nella terza strofa? Forse Grelot intende, nella sua terza strofa, porre in luce il ruolo centrale dell'azione di Dio. In tal modo scinde la citazione di *Is* 45, 23 forse indebitamente — cosa che del resto egli critica a p. 185 in quanto tale scissione disturba indebitamente il suo tentativo di risalire ad un originale aramaico! — e crea una quarta strofa che è in sé una subordinata finale, cioè un periodo sospeso, mentre le prime due strofe restano ben articolate. Inoltre, è vero che il ruolo di Dio Padre ha una sua centralità. Ma, nella tesi Jeremias, un « umiliò se stesso » commentato da ben quattro participi, non sposta il centro d'interesse su una marcata centralità cristologica, alla quale del resto innegabilmente tutto l'inno resta intonato?

Il Grelot parla di logica interna nella *SL* da lui proposta, in quanto è ben scandita dal succedersi degli aoristi e dal concatenamento delle idee ed afferma ancora che la ineguaglianza delle strofe non deve influire sul gioco delle idee che l'inno contiene (pp. 169-174). Ma ci viene un dubbio circa il metodo per l'identificazione dell'originale, al quale l'A. mostra di tenere, e consacra la sua ricerca alle pp. 176-186. Egli infatti sembra muovere da una pacifica accettazione dell'inno così come giace, non ne rileva le interpolazioni se non nella misura in cui arrecano disturbo al molto dubbio originale aramaico, ne segue *prioritariamente* il succedersi delle idee ben misurate dagli aoristi a loro volta ben commentati dai participi.

Personalmente ragioneremmo al contrario: una inesatta ripartizione degli aoristi (due nella prima strofa, uno nella seconda e ben quattro nella terza, secondo Jeremias) non deve meravigliare e tanto meno impedire il critico dal rilevare materiale spurio nell'attuale redazione, sì da poter risalire all'inno cristiano prepaolino, celebrativo dell'evento Cristo. La cosa resta egualmente pressoché impossibile, come dovremo constatare, ma certo la tesi del Grelot non sembra

aiutare. E' poi da una *SL* motivata che le ricche idee promanano come da sé.

Infine, la proposta di Jeremias non dà il giusto rilievo al magnifico concatenamento dei contenuti? Sia ben chiaro, la nostra non è una difesa a spada tratta della *SL* di Jeremias; è solo un prendere atto della sua più esauriente fondatezza critica e capacità espressiva.

### Conclusione

Dalle Strutture Letterarie riportate e discusse, siano esse bipartite o tripartite, risaltano alcuni elementi comuni che di *Fil 2, 6-11* evidenziano il genere letterario innico-liturgico:

- l'antitesi « situazione di Dio; situazione di servo » (eccetto la proposta di Gnllka che mostra proprio a questo punto un forte limite per indebita scissione), messa a fuoco dall'atteggiamento di *abbassamento*;
- l'*umiliazione* dell'uomo Gesù fino alla morte, in perfetta *obbedienza* alla volontà del Padre ed ancora alla logica del suo essere uomo;
- l'azione personale di Dio Padre che *esalta* l'uomo Gesù nella risurrezione, ovviamente, in una sintesi teologico-cristologica tipica di Paolo;
- e Gli dona come *carisma* suo proprio il nome unico e vero di *Signore* Risorto Glorioso e Presente.

Sulla base di questi elementi comuni, le *SL* riferite presentano tutte buoni stimoli teologici. Questi però a loro volta, dal punto di vista esegetico e strutturale, trovano a nostro motivato parere la loro migliore e critica collocazione nella *SL* presentata dallo Jeremias, la cui proposta resta prioritaria.

### 2. La redazionalità prepaolina di *Fil 2, 6-11*

La interpolazione già evidenziata dal Lohmeyer al v. 8c e quelle messe in chiaro ai vv. 10 e 11 dalla *SL* di Jeremias, tutte e tre condivise dalla maggior parte dei critici, ci avviano alla ricerca della redazione prepaolina di *Fil 2, 6-11*. Ci muoveremo su due fronti.

## 2.1. Esame del materiale letterario

Conduciamo questa rapida analisi all'interno della lettera ai Filippesi prima e del *corpus paulinum* poi.

### a) Gli agganci redazionali tra Fil 2, 6-11 e il resto della lettera

Sono innegabili sulla scorta di un buon quantitativo di dati sparsi nell'ambito dell'epistola.

- In 2, 3b leggiamo la ricca esortazione dell'Apostolo a *stimare, ritenere, considerare* (ἡγέομαι) gli altri superiori a se stessi. Questo verbo ricorre ancora per ben tre volte in un pregevole *climax escendens* in 3,7 ove Paolo tutto *ritiene* una perdita di fronte al valore nuovo Gesù Cristo e alla conoscenza di Lui, come precisato in 3,8a. Anzi tutto è ormai da *considerare* solo spazzatura per guadagnare Cristo (3,8b). Come si vede, l'Apostolo conosce il termine in parola, ma non lo usa mai così come invece è impiegato in *Fil 2, 6* ove per l'unica volta in tutto l'epistolario ricorre avendo per soggetto Gesù Cristo Preesistente. Nel quale poi Paolo desidera *essere trovato* (v. 3,9a), espressione nella quale è da cogliere l'aggancio redazionale antitetico: a Gesù Cristo *trovato* (εὑρεθεῖς) come un qualsiasi uomo nell'aspetto esterno (2,7) Paolo si contrappone augurandosi di venir *trovato* (εὑρεθῶ) in Lui (3,9).

- Ulteriori indizi redazionali sono contenuti in un comportamento letterario che è al tempo stesso un atteggiamento esegetico dell'Apostolo: Paolo si augura che la più vera espressione della signoria di Cristo si realizzi quando il Signore « trasfigurerà il corpo della nostra bassezza rendendolo conforme al corpo della sua gloria » (3,21). Il verso greco suona così:

- a Ἰησοῦς Χριστὸς μετασχηματίσει
- b τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν
- c σύμμορφον (καὶ συμμορφώσει)
- d τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ.

Non possono sfuggire legami molto più che solo obiettivi, diremmo invece redazionalmente intenzionali e ben distribuiti nella economia della lettera, tra la « figura di uomo » di 2,7 e la « trasfigurazione » di 3,21a; tra « a gloria di Dio » di 1,11; « a gloria di Dio Padre » di 2,11 e « corpo della sua gloria » di 3,21; tra « umiliazione » di 3,21 a « umiliò se stesso » di 2,8 e « corpo della nostra bassezza »

di 3,21 (l'uso verbale di 4,12 è nel senso di privazione materiale); tra la « situazione di Dio » di 2,6; la « situazione di servo » di 2,7 e il « *connaturarsi* alla situazione gloriosa di Cristo » di 3,21c; infine la relazione del v. 8: « Cristo è divenuto *obbediente* fino alla morte », con l'esortazione del v. 12 ove Paolo invita al lavoro incessante per la propria salvezza i Filippesi del resto *sempre obbedienti* a ogni suo desiderio.

Notiamo infine l'appropriata esortazione al comportamento *umile* e non vanaglorioso dei Filippesi (2,3) sempre ispirato all'*umiliazione* del Signore Gesù (2,7).

b) *Gli agganci redazionali tra Fil 2, 6-11 e le altre lettere del corpus paulinum*

*Abbassò se stesso.* L'espressione è in 2,7. Al di là di un legame con la vanagloria di 2,3 torna ancora per quattro volte in tre delle grandi lettere dell'Apostolo: in *Rom* 4, 14 Paolo contesta validità alle opere della legge; nel caso contrario *vanificata* e *svuotata per sempre* — sembra il senso del verbo al perfetto — ne risulterebbe la fede in Cristo; in *1 Cor* 9, 15 egli rimarca con energia che, pur essendo un suo diritto vivere dell'altare, nessuno mai *renderà vuoto*, mortificherà il suo vanto di vivere delle sue proprie mani; in *1 Cor* 1,17 attesta che la sua predicazione ha lo scopo di non rendere *vana* la croce di Cristo; infine in *2 Cor* 9, 3 egli invia i fratelli presso i Corinti perché raccolgano la colletta, onde il suo vanto per loro non si dimostri *vano*.

Il termine è dunque da Paolo conosciuto. Ma non può sfuggire che le utilizzazioni su riferite contengono una sostanziale differenza se rapportate all'uso di *Fil* 2,7: qui si tratta della *Kenosi* di Gesù Cristo descritta vivamente da un uso riflessivo del verbo — non noto al greco classico e all'ellenismo — per cui è lo stesso Gesù Cristo che sceglie e decide di abbassarsi. Nessuno svuotamento, dunque (ΟΕΡΚΕ 330), ma abbassamento che implica l'interpretazione di ἀπαγμὸν da noi offerta a p. 7: Gesù Cristo non *si svuota* del suo essere Dio, ma accetta che questo venga offuscato dalla sua nuova *situazione* di servo e uomo. Nei casi di cui sopra invece, di genere letterario narrativo, gli oggetti cambiano a seconda del tenore del contesto ed è dominante il significato di svuotamento, annullamento. Sulla base di che, ci sembra possibile dedurre la non conoscenza da parte di Paolo di un uso del verbo in parola che abbia come oggetto la persona stessa di Gesù Cristo. Se ciò regge, il v. 7 deporrebbe per una redazione prepaolina.

*Ha assunto la situazione di servo.* Gesù Cristo cioè è servo. Os-

serviamo che tra le 27 volte in cui in Paolo ricorre il termine *servo*, solo in *Fil 2,7* egli attribuirebbe il titolo di *servo* a Gesù Cristo. Il che ci porta a notare non più di una analogia sul piano redazionale, con forte divergenza di contenuto. Tutt'al più un inserimento letterariamente riuscito nell'ambito del tema paolino del *servo*. Il taglio però di *Fil 2,7* è radicalmente nuovo e non paolino<sup>8</sup>.

*In somiglianza di uomo.* L'uso del termine « somiglianza » ricorre solo nella lettera ai Romani, e in *Fil 2,7*. Data la marcata impostazione storico-salvifica dell'epistola ai Romani, i quattro luoghi in cui questa voce è attestata appaiono in buon collegamento: l'immagine del Dio incorruttibile è stata ridotta dagli increduli a *somiglianza* della trasgressione di Adamo (5, 14); ma ogni uomo è anche piantato in Cristo per *rassomiglianza* alla sua morte (6, 5), dal momento che Dio ha mandato il proprio Figlio in *rassomiglianza* di carne di peccato, per condannare il peccato nella carne (8, 3). Come si può notare, il termine « somiglianza » ricorre nei primi otto capitoli della lettera, e cioè nella parte dottrinale.

Su questo sfondo si colloca un certo aggancio tra *Fil 2,7* e *Rom 8, 3*. Sul piano logico esso appare anche alquanto marcato. Ma in verità resta piuttosto incerta la possibilità di accettare un simile legame se riflettiamo quanto in *Rom 8,3* sia determinante il motivo storico-salvifico dell'assunzione da parte di Gesù Cristo di una carne di peccato per condannare il peccato nella carne. Tema, quest'ultimo dell'espiazione redentiva, molto caro all'Apostolo (*Rom 5,1; 8,32; Ef 2,13; Col 1,20*). Non se ne spiega di conseguenza la totale assenza in *Fil 2,6-11*, qui v. 7, quando poi lo si sarebbe potuto rendere presente con il piccolo inserto di *ὑπὲρ ἡμῶν*. Siamo di nuovo di fronte ad un elemento letterario che depone per una redazionalità prepaolina dell'inno.

*L'incidenza degli hapax legomena.* La presenza in 2,6 del termine *ἀρπαγμὸν* è del tutto insolita per lo stile di Paolo, risulta un *hapax* neotestamentario dal marcato senso passivo (cf. p. 11; GIBBS 277; MURPHY-O'CONNOR 37-39 sintesi opinioni). Dobbiamo però subito aggiungere che esistono degli equivalenti tra i quali la redazione ha scelto questo idioma (cf. appresso p. 32; cf. FOERSTER 1259-1264). L'uso di *ὑπερόψωσεν* nella forma *plenior*, equivalente ad un superlativo e che nei *LXX* viene riservato solo a Iahwe, è anch'esso un *hapax*.

<sup>8</sup> Degli eventuali rapporti di *Fil 2,7* con *Is 52, 13-53, 12* non intendiamo occuparcene in questo studio. Quanto alla voce « servo », segnaliamo il dettagliato studio di RENGSTORFF (cfr nota 1). Qui annotiamo solo che essa ricorre 9 volte nelle grandi lettere, 14 volte in quelle dalla cattività (!), 4 volte nelle lettere Pastorali, mai nelle due epistole ai Tessalonicesi.

L'Apostolo conosce l'utilizzazione di ὑπόθεσις e solo in 2 Cor 11, 7. Anche l'impiego di μορφῆν in 2, 6.7 è un *hapax* paolino. Ricorre soltanto in Mc 16, 12. Sono *hapax* per il significato che veicolano, almeno i seguenti tre elementi su dedotti:

- « assunse la situazione di servo » in quanto mai Paolo, che pur non risparmia l'uso della voce « servo », attribuisce a Gesù Cristo l'essere in natura di *servo* (διάκονος piuttosto; cf. Rom 15, 8; Gal 2, 17). E' un *hapax* di conseguenza anche la relazione nuova ed unica che viene a crearsi tra il Cristo e il servo (*magna inclusio* tra 2,6 e 2,11): egli, il Preesistente, è Kyrios perché servo esaltato e glorificato.

- L'uso di χαρίζομαι in 2, 9, (cf. 1, 29) è un vero *hapax*: Dio che fa un dono al Cristo Servo e Signore non è una concezione paolina.

- Anche l'uso di ἴσως nella forma avverbiale ἴσα è attestato unicamente in Fil 2,6. Tre riscontri extrabiblici sono in *Odissea* I, 432; XI, 304; XV, 520 (cf. fine nota 3).

Gli *hapax legomena* ci sembra parlino da sé.

*L'incidenza delle interpolazioni.* Oltre l'assenza del motivo paolino dell'espiazione redentiva, sono del tutto non considerati almeno due elementi tipici del kerygma dell'Apostolo, e resta non facile rassegnarsi alla loro mancanza in un inno liturgico. Si tratta della dinamica morte-risurrezione e della remissione dei peccati, quale segno di redenzione avvenuta ed operante. Di qui le interpolazioni già rilevate in sede di *SL*. Esse depongono per una redazionalità extra-paolina di Fil 2, 6-11 (cf. MURPHY-O'CONNOR 27-29). Si tratta di « morte di croce » (v. 8) e di « a gloria di Dio Padre » (v. 11), addotte quasi a sostituzione della su menzionata assente dinamica morte-risurrezione. Di chiara marca paolina, tradiscono nel loro genere e nella loro collocazione contestuale la necessità avvertita dalla redazione finale della lettera ai Filippesi, di ben armonizzare il magnifico inno con le esigenze della soteriologia e della teologia paoline.

- La prima interpolazione, infatti, sul piano esegetico, pone in debita evidenza un fulcro della soteriologia dell'Apostolo: la croce. In quanto giudeo di nascita, Paolo è in attesa del Messia. In qualità di cristiano però, egli annuncia il Messia crocifisso (cf. Gal 3, 1; CERFAUX, *Cristo* 361-374; DAHL, *Die Messianität* 83-95; HAHN, *Cristologiche* 213; SCHNACKENBURG 409). L'interpolazione del v. 11 poi, assolve ad esigenze teologiche e cristologiche: da sempre esistente nella gloria del Padre, il Figlio Gesù Cristo Messia sceglie l'umiliazione fino alla morte. Ma il Padre lo esalta nella risurrezione e lo restituisce alla gloria che gli appartiene. E' infatti questo il senso della formula « α - εἰς - gloria di Dio Padre » dove in particolar modo la preposizione εἰς ci sembra vada letta in senso dinamico e non statico, quasi fosse

sostitutiva della particella *ἐν*. Potremmo dire: « verso la gloria del Padre ». Nell'inno infatti ciò che viene dettagliatamente descritto è la *situazione di Cristo* sia pure condotta da quel sapiente regista che è il Padre. Non ci pare dunque condividibile la tesi del THÜSING 46-60 secondo il quale Gesù è diventato Signore del mondo e della Chiesa « per la glorificazione del Padre ». Infatti « nella gloria di Dio Padre » è un'interpolazione che stabilisce inoltre un'ottima inclusione intenzionale di ordine logico con il v. 6, sicché Colui che è da sempre Figlio di Dio, torna ad essere glorificato nella gloria del Padre. Il Padre non ha bisogno di essere glorificato. Lo ha però il Figlio che è, potremmo dire, reduce da una umiliazione kenotica. Cristo è reso Signore non *per la gloria di Dio Padre*, ma a motivo della gloria che il Padre Gli ha restituito glorificandolo ed esaltandolo. Siamo in piena sintonia con *Gv 17,5*.

- L'interpolazione cosmologica di 2,10b *hapax* neotestamentario paolino che appresso discutiamo, esula da ogni concezione dell'Apostolo (dissente SCHNACKENBURG 397, ma non adduce motivi).

Quanto abbiamo rilevato si colloca certo in modo molto critico nei confronti di una possibile paolinità dell'inno.

## 2.2. La redazionalità prepaolina di *Fil 2,6-11* alla luce di *Col 1,14-20*

Un ulteriore argomento che ci permette di ritenere con buona sicurezza critica che *Fil 2,6-11* è di redazione prepaolina, è dato dalla comparazione con *Col 1,15-20*, altro inno cristologico ove il peso dell'originario pensiero dell'Apostolo si fa sentire e letterariamente vedere in maniera criticamente meglio controllabile. Ecco i dati a nostro avviso più eloquenti.

- Più che una descrizione di Gesù Cristo in termini di « colui che è nella situazione di Dio » (*Fil 2,6*), Paolo ne conosce una in termini di « colui che è immagine (*εἰκὼν*) del Dio invisibile » (*Col 1,15*). Questa affermazione ricorre ben due volte e in due diverse grandi lettere: *2 Cor 4,4* e *Col 1,15*. Ma anche gli uomini Dio li ha destinati ad essere conformi alla *immagine* del Figlio suo (*Rom 8,29*), essi che sono *immagine e gloria di Dio* (*1 Cor 11,7*). Chiamato nel mondo dei risorti da Gesù Cristo che è il primogenito dei morti (*Col 1,18b*), l'uomo deve rivestire *l'immagine del celeste* così come già rivestì *quella del terrestre* (*1 Cor 15,49*). Ecco perché l'uomo è conforme all'*immagine* del Figlio di Dio del quale è poi *immagine e gloria*. Umilierà radicalmente se stesso quando ridurrà *l'immagine* incorruttibile di Dio a quella di una realtà corruttibile (*Rom 1,23*). Il voca-

bolario dell'immagine ci sembra dunque più che familiare all'Apostolo e più capace di quello in *Fil 2, 6.7* di convogliarne i pregnanti pensieri e di articolarne organicamente il messaggio.

*Fil 2, 10b* registra una formula cosmologica letterariamente non paolina (cf. pp. 26 s); « degli esseri celestiali e terrestri e sottoterrestri ». Suo scopo è tuttavia, sia pure nell'inciso del v. 10b, descrivere il Kyrios Gesù Cristo quale Cosmocratore. Il motivo, qui appena accennato, è dettagliatamente commentato in *Col 1, 15-20* ove ne è il tenore continuo in due direzioni: Gesù è autore della creazione (vv. 14-17) e della nuova creazione (vv. 18-20) (cf. LYONNET 72-74). Nel primo caso — Gesù è autore della creazione — il linguaggio è tipicamente paolino, e ci conferma la non paolinità di *Fil 2, 10b*. Con probabile conoscenza della Tradizione che ha presieduto la stesura del prologo giovanneo (*Gv 1, 3.10*), Paolo presenta Gesù Cristo come Colui che è prima di ogni realtà (*Gv 1,1; 8, 58*), in vista del quale ogni cosa creata è stata fatta, e in Lui trova sussistenza (*Gv 1, 3; Col 1, 17*). Dettagliando poi queste cose create, esse sono tutto ciò che è nei cieli e sulla terra, le cose visibili e quelle invisibili, Troni, Dominazioni, Potestà e Principati. Tale concezione cosmologica ribadita in *Col 2, 10* e in *Ef 1, 21* invalida ulteriormente la paolinità letteraria di *Fil 2, 10b* ove è rispettata la concezione geocentrica biblica, ma la formulazione è peregrina.

Quanto a Gesù Cristo autore della seconda creazione, *Col 1, 20* ci offre quell'elemento la cui assenza in *Fil 2, 6-11* lascia perplessi: « a mezzo del sangue della sua croce ha rappacificato le cose che stanno sulla terra e quelle che stanno nei cieli ». Si tratta del motivo soteriologico principale, reso parzialmente presente in *Fil 2, 8c* nell'interpolazione « morte di croce ». Anche a riguardo il movimento letterario è marcatamente paolino: avendo in sé ogni pienezza di potere (v. 19; cf. *Gv 1, 16; Ef 1, 23; Col 2, 9*), egli riaggancia a sé tutte le cose (v. 20a; cf. *Ef 1, 17; 2, 17; 2, 16; 1 Gv 2, 2*) e rappacifica a mezzo del sangue della sua croce (v. 20b; cf. *Rom 5, 1; Ef 2, 13*) cielo e terra (v. 20c; cf. *Ef 1, 10*). Cieli e terra nuovi sono ormai inaugurati in Cristo morto (v. 20) e risorto (v. 18b). Gesù Cristo cioè, è l'unico mediatore nella storia della salvezza, sia nella creazione che nella storia, sia nella prima creazione che nella nuova.

*Col 1, 15-20* muovendosi agilmente nello schema cristologico morte-risurrezione rivela la mentalità paolina contribuendo non poco a confermare l'indole prepaolina della redenzione di *Fil 2, 6-11*. La qual cosa è minimamente sminuita dall'eventualità che anche *Col 1, 14-20* presenti tracce di redazione prepaolina, almeno là dove attesta sen-

tenze parallele<sup>9</sup>. E' infatti molto difficile contestare che *Col* 1,14-20 nell'attuale redazione sia di stampo paolino, pienamente sintonizzata con la concezione della storia della salvezza propria dell'Apostolo (LYONNET 74; CIPRIANI 512-514).

### *Concludendo*

Riteniamo ben fondato quanto segue:

- La redazione finale di *Fil* 2, 6-11 ha curato l'inserimento letterario di un inno liturgico cristologico nella lettera ai Filippesi con accorgimenti letterari opportunamente collocati prima e dopo lo stesso blocco innodico.
- Molti sono i punti di contatto con il pensiero paolino che mostrano però di non essere i pilastri portanti del brano innodico. Rilevanti quei pochi che se ne discostano. Essi costituiscono la struttura portante dell'inno e sul piano logico ed ancor prima sul piano linguistico e strutturale.
- L'esatta preistoria dell'unità letteraria preesistente all'attuale redazione non sembra potersi facilmente riproporre.

### 3. *Il Sitz im Leben storico di Fil 2, 6-11*

Il Genere Letterario di *Fil* 2, 6-11 innodico, confessionale sul piano della fede teologica e cristologica, tradisce una provenienza da ambiente liturgico culturale. Ce ne occuperemo nel paragrafo seguente. Come tale però, esso ha il suo normale ambiente di recitazione e di proclamazione in una *qehal* - ἐκκλησία. Ora, di che tipo è la comunità che ha accolto e magari composto<sup>10</sup> questo inno liturgico? E durante quale tipo di celebrazione?

<sup>9</sup> Si noti infatti il movimento strutturale, ispirato a criteri ritmici e mnemonici, di *Col* 1, 15-20 che evolve su due schemi letterari paralleli scanditi da ὅς ἐστιν ... ὅτι ... εἶτε ... εἶτε : « *Quia est imago Dei ... primogenitus ... quia ... sive ... sive ...* »; « *Quia est principium ... primogenitus ... quia ... sive ... sive ...* ». In modo talora identico e talora analogo si muove anche *Fil* 2, 6-11, ma nell'ambito di un tutt'altro contesto. Ciò potrebbe essere sufficiente a farci ipotizzare una eventuale prepaolinità anche di *Col* 1, 15-20. Va però anche osservato che il rimpasto redazionale è talmente sintonizzato con la cristologia paolina, da rendere praticamente impossibile una identificazione di materiale prepaolino.

<sup>10</sup> Riteniamo possibile un ruolo della comunità cristiana nella composizione dell'inno all'interno di una assemblea presieduta dal ministro (apostolo, profeta, dottore - cfr *I Cor* 12, 28-31), impegnati entrambi in una attività letteraria, sotto la unitaria direzione dello Spirito. Saremmo di fronte ad un perfetto coordinamento dell'elemento comunitario e di quello personale dell'ispirazione. La tesi, sostenuta da RAHNER K., *Über die Schriftinspiration I*, Freiburg 1958 e poi da SCHÖKEL L.A., *La Parola Ispirata*, Brescia 1967, 157-228, ci trova consenzienti.

Per una adeguata identificazione del *Sitz im Leben* storico dell'inno non mancano validi elementi.

a) Innanzitutto la nostra attenzione cade sulla formula  $\alpha\delta\chi \ \alpha\rho\pi\alpha\gamma\mu\delta\nu$  che è resa in perfetta sintassi greca, la quale prevede che la negazione venga posta davanti al termine che si vuole negare. L'autore dell'inno si comporta di conseguenza ed in sintonia con quanto l'epistolario paolino propone<sup>11</sup>. Ciò può far ritenere che l'autore di *Fil* 2, 6-11 scriva in greco<sup>12</sup>.

- In secondo luogo, dobbiamo riflettere sulla citazione di *Is* 45, 23. Utilizzata in modo piuttosto letterale, lo è sulla base dei *LXX* e non del *TM* (MARTIN 255-256; CULLMANN, *Cristologia...* 354; forse MURPH-O'CONNOR 47; dissente JEREMIAS) e con una non indifferente attività redazionale sul piano sintattico e grammaticale, come risulta immediatamente dalla comparazione del *TM* con la versione dei *LXX*. Ce ne occuperemo in altra sede. La comunità in parola dovrebbe dunque essere di lingua greca.

- L'interpolazione « degli esseri celestiali, terrestri e sottoterrestri » di 2, 10b veicola una concezione cosmologica nota al mondo ebreo. In esso infatti abbiamo il firmamento (*raqia*; *Gen* 1, 6) al di sopra della terra (*'erez*; *Gen* 1, 1) e il regno dei morti *š'ol*; *Gb* 26, 5-6) al di sotto della terra. Al di sopra del firmamento poi si trovano i cieli dei cieli (*š'mey haššamaym*; *Sal* 148, 4; *1 Re* 8, 27). Non si dà però una formulazione letteraria in lingua ebraica con terminologia che giustifichi la trilogia greca di 2, 10b (STR-BILL III 620; cf. pure 310). Anche a Qumran non vengono offerti motivi sufficienti (BRAUN I 225).

Paolo da parte sua conosce due orientamenti descrittivi in materia cosmologica: uno si articola normalmente in elementi quali le Potestà, le Dominazioni, i Troni e i Principati nonché gli Angeli (cf. *Col* 1, 16-2, 15; *Ef* 1, 20b-21; *Rom* 8, 38-39a). Questo poi viene sintetizzato in *Col* 1, 20 con la formula « le cose che sono sulla terra e quelle che sono nei cieli », espressione documentata ancora in *Ef* 1, 10. Il secondo è in *2 Cor* 12, 2, testo indiscussamente autobiografico, dove l'apostolo conta fino a tre cieli a norma di una cosmologia, attestata del resto da quel rabinismo (STR-BILL III 531-533) di cui egli è illustre

---

Per la redazione paolina, non deve essere stato problematico accogliere e sintonizzare un simile inno con il resto della lettera.

<sup>11</sup> CARMIGNAC 140-141 ha rilevato che, quando Paolo vuol negare il verbo, in 204 casi pone la negazione innanzi al verbo (cfr *2 Cor* 11, 11; *Rom* 7, 15. 19). Quando vuole negare un termine non verbale, per 137 volte pone la negazione innanzi al termine, per 21 volte innanzi al verbo.

<sup>12</sup> Dobbiamo però anche dire che una eventuale versione greca da originale semitico avrebbe rispettato la stessa norma in quanto le lingue semitiche si comportano allo stesso modo. Un originale aramaico lo ha proposto GRELOT, *Deux notes* 176-186 ed ancor prima MARTIN 40-41. Ma le difficoltà restano numerose.

rappresentante (*Gal* 1,14). Non può dunque dipendere dalla concezione del mondo dichiarata in *Fil* 2,10b, che si qualifica così come formulazione greca, forse una brillante sintesi della dettagliata cosmologia paolina, e perciò stesso un inserto maturato in seno ad una comunità di lingua greca. Non ultima prova a riguardo è la presenza della formula nella lettera ai *Trallesi* 91, di Ignazio di Antiochia<sup>13</sup>.

b) Si potrebbe sostenere che la parola *μορφή* di 2, 6a. 7a. si allacci a *Gen* 1,26 dove si legge: «Facciamo l'uomo a nostra immagine (*zēlēm*) e somiglianza (*demût*)» (CULMANN, *Cristologia* 275; BONNARD *ad loc.* ed altri); ma questa tesi ci sembra discutibile. Anzitutto, la parola in questione può avere altra spiegazione nella classicità greca, quindi al di fuori di *Gen* 1,26. Essa è già citata al plurale (*μορφῆ θεῶν*) in SENOFONTE, *Mirabilia* 4, 3, 13. In secondo luogo i termini *zēlēm* e *demût* del *TM* vengono resi dai *LXX* con *εἰκόν* ed *ὁμοίωσις* e non con *μορφῆ*.

Ancora: in 2,6a il termine in esame subisce, a mezzo di un ben marcato parallelismo analitico, una evoluzione semantica che sfocia nella trilogia *μορφῆ* - *ὁμοίωμα* - *σχῆμα* del v. 7. C'è dunque una logica serrata. Voler spiegare la genesi di *μορφῆ* con un ricorso a *Gen* 1,26 ci pare forzi la trilogia che invece risulta compatta e inscindibile.

Infine, la tesi suggerita non ci sembra consideri attentamente che alla menzionata trilogia finirebbe per opporsi come unico termine di riscontro la voce *demût* di *Gen* 1,26 per di più resa dai *LXX* con *ὁμοίωσις* e non con *ὁμοίωμα*, come legge *Fil* 2,7b. Sarebbe un calcare la mano là dove i segni di una autonoma redazione greca sono sensibilmente marcati.

Un'altra prova al riguardo, indiretta se si vuole, ci proviene dal fatto che un parallelismo logico a *Fil* 2,6a.7a. potrebbe essere visto in *Gv* 1,1 dove anche è trattato il tema della preesistenza del Messia (SCHNACKENBURG, 293; GNILKA 248). Ora, sulla base di un'ampia documentazione fornita in STR-BILL II 334-352, è molto significativo che commentando il tema di *Gv* 1,1 né gli *Apocrifi* dell'*AT* (= Pseudoepi-*grafi*; cf. anche CHARLES *AP* II), né i *LXX* né *Filone* né la letteratura tardorabbinica effettuino un benché minimo riferimento a *Gen* 1,16.

<sup>13</sup> Che si tratti di una formula, lo ha più che sufficientemente provato e da tempo SCHLIER H., *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*, Giessen 1929, 126 esaminando *Trall* 91 ove è riportata l'espressione cosmologica in questione. Una analoga idea lascia intendere l'impostazione dell'articolo filologico di TRAUB 1505-1514. Egli situa la trilogia di *Fil* 2,10b (col 1514) all'interno di una concezione tipicamente ellenistica. Contatti con la cultura semitica sembrano non esserci. HENGEL I 66-69, pur affrontando il motivo della creazione in epoca giudeo-ellenistica, esaminando il pensiero del primo filosofo semita Aristobulo di Alessandria, non tocca, almeno pare, il tema delle due concezioni cosmologiche.

Da queste fonti antiche è invece possibile dedurre una ideale preesistenza del Messia nel piano salvifico di Dio. Ma non è chiaro se questo Messia sia egli stesso Dio<sup>14</sup> come *Fil 2,6* invece espressamente afferma, dopo aver altrettanto espressamente personalizzato il Messia in Gesù Cristo (2, 5b-6a. 11).

c) Da BROWNLEE, *Messianic Motives* 30 inoltre è stato ipotizzato che *Fil 2, 5-8* elabori il tema del Messia sofferente sotto spinta di suggestioni qumraniane che in ogni caso non conoscono un Messia che sia egli stesso Dio<sup>15</sup>. Va poi osservato come egli ponga la sua attenzione su un motivo logico-tematico più che su dei testi. Di questi tuttavia si avvale, senza però sottoporli ad un esame letterario, ma recependone solo l'istanza tematica. Senonché è proprio detto stimolo logico-tematico a non essere contenuto in quei testi (BRAUN I 225). Anche la tesi di RIGAUX 215 non offre nuovi elementi<sup>16</sup>.

Già queste osservazioni ci inducono a ritenere *Fil 6a. 7a.* di autonoma redazione prepaolina, intonata alla comprensione del mistero-evento di Cristo da parte di una comunità non addestrata nella liturgia ebraica. Ma ne possiamo rilevare altre.

d) La tesi che vede nell'*ἀνθρώπος* un riferimento ad Adamo-*Urmensch* e in Gesù Cristo divenuto uomo il nuovo Adamo (tema che sarebbe sotteso a tutto l'inno (CULLMANN, *Cristologia* 354), non sembra

<sup>14</sup> In STR-BILL IV/2 799-796 è riportato un lungo *excursus* dal titolo: « *Diese Welt, die Tage des Messias und die Zukunfftige Welt* ». Quanto ai giorni del Messia, dopo aver rilevato che essi verranno solo quando Dio ne avrà fissato i modi e i tempi, se ne descrive il Messia come il portatore: Egli verrà nella gloria e nell'umiltà (pp. 873-880), i suoi giorni splenderanno di sovranità regale (pp. 880-893; da 893 a 968 è addotta ampia documentazione). Espletata la sua funzione, il Messia tornerà nella sua gloria (nel cielo) secondo *Apc Bar 30, 1*. Ma più di questo non si dice: né quanto viene adibito è sufficiente — anzi tutt'altro — per ritenere il Messia egli stesso Dio.

<sup>15</sup> Un ampio *excursus* dal titolo « *Die Messianologie in Qumran und im N.T.* » lo si trova in BRAUN II 75-84 ove con attenzione sono messi in chiaro i punti di sostanziale diversenza tra l'attesa messianica dei qumraniani, dalla stirpe aronitica o da quella davidica, che nulla ha dunque a che vedere con una situazione teandrica propria del Messia Gesù nel NT, Signore e Figlio di Dio. Si veda anche 85-118: *Qumran und Jesus, abgesehen von der Messianologie*.

<sup>16</sup> Si tratterebbe di *IQ Isa 52, 14-15*; *IQS 4, 20-21* utilizzati dal BROWNLEE in merito ad *Ebr 2, 10*; *Lc 24, 25-27* e *Gv 7, 39*. Cfr. BRAUN I 225. Lo stesso si dica per RIGAUX 215. Egli scorge un contatto di Filippesi 2, 10-11 con *IQH 3, 20-23* ove la glorificazione e la lode eterna del nome che è al di sopra di ogni altro nome sarebbe bene evocata alla linea 23 ove si descrive il comportamento dell'uomo giusto che « loda il Tuo Nome in un comune giubilo ». Inoltre tale contatto si baserebbe su di un vocabolario discretamente attestato in *IQH 1, 30*; *3, 23*; *11, 25* ove si legge *glorificare*; *2, 30* ove ricorre *lodare*; *9, 38* e *11, 6* ove si danno i verbi *glorificare* e *celebrare*; *17, 20* ove è offerta la formula *celebrare il tuo nome* e *18, 15* ove è riportata l'espressione *nome e gloria*. Egli stesso tuttavia nota che la migliore spiegazione a *Fil 2, 10-11* resta *Is 45, 23-24* e che gli stessi testi qumraniani risentono dell'*AT*.

reggere (GNILKA 246-8; FOERSTER 1261; KÄSEMANN 700; MURPH-O'CONNOR 37-39). Se ciò fosse, la formula « non ritenne come un bene da custodirsi gelosamente » dovrebbe esprimere tentazione superata dal Cristo (LOHMEYER 25-26; GIBBS 277; FEUILLET 1970, 739) e avrebbe come oggetto « l'essere uguale a Dio ». Ma ciò non tiene per i seguenti motivi:

- ἀοπαγμὸν va inteso in senso passivo e non come un furto, particolarmente per ragioni di SL (cf. p. 11; ZERWICK, *Analysis*);

- La formula, anche se peregrina e *hapax* neotestamentario, è equivalente ad altre consuete nel greco classico come ἐρμαιον, εἶδημι, ἡγεῖσθαι | τίθεσθαι. Ciò, mentre non diminuisce l'incidenza dell'*hapax*, ne effettua però un ridimensionamento. Si tratta solo di capire come l'elaborato linguaggio, la potenza della sintesi, la elevatezza del contenuto e la ridondanza dei sentimenti porti lo slancio del discorso a creare espressioni alternative sul piano espressivo. E' un fatto di scelta ermeneutica.

- Anche se *hapax* neotestamentario, va però detto che la stessa greicità classica non ignora del tutto questa formula. Infatti in *Odissea* 15, 529 leggiamo l'espressione « ritenere qualcuno *come dio* » ed in *Iliade* 5,441 si legge: « non ti voler mettere *alla pari di un dio* » (cf. nota 3). FILONE, *Leg all.* 1, 49 e FLAVIO, *Ant Jud* 19, 1ss entrambi esponenti del giudeo-ellenismo alessandrino, respingono decisamente e con dispregio uomini che credono di essere simili a Dio (cf. FEUILLET 734). *Fil* 2,7 non si collocherebbe quindi su un *background* a sé adatto.

- Adamo, come uomo terrestre, può retrostare quale *partner* del Cristo, uomo celeste?

Lohmeyer, Cullmann, Bonnard, Grelot, Dhainaut, Gibbs, Feuillet ed altri suggeriscono di interpretare *Fil* 2,6-11 sulla base di Adamo e la storia della caduta. L'assicurerebbe la *kenosi* che in particolare conterrebbe l'interpretazione della tentazione quale incarnazione dell'uomo celeste. E cioè Gesù Cristo non ha compiuto il peccato di Adamo, nel farsi uguale a Dio, ma è rimasto sempre fedele alla sua posizione iniziale di *immagine di Dio*. Ma il dato letterario e sintattico ci conduce a una spiegazione che non implica allusione alcuna al racconto genesiaco: Gesù Cristo, essendo nella situazione di Dio, non ritenne la sua uguaglianza con Dio un bene da custodirsi gelosamente come si fa con la preda, né con la sua incarnazione reclamò il pur legittimo diritto che la sua natura divina risplendesse in quella umana, piuttosto assunse in tutto la fragilità e i limiti di quest'ultima, eccetto il peccato (*Ebr* 4, 15; CIPRIANI 605). A proposito del quale non sfugga che nel racconto genesiaco Adamo cede a una tentazione. Qui

non se ne fa parola direttamente. Il vederla già come superata, è troppo ricercato, estemporaneo alla linea di evento salvifico definita da una *SL* solida.

Ritenere il parallelismo Adamo-Cristo sotteso a tutto l'inno di *Fil 2, 6-11* significa infine riconoscere eccessiva libertà all'estro poetico dell'autore ed al tempo stesso esigere veramente molto dalla tipologia vetero-neotestamentaria per il riscontro della quale è ben noto quanto sia necessario che *tipo* ed *anti-tipo* siano indiscutibilmente espressi.

Se questa spiegazione è valida, oltre le già date, dobbiamo dire che né dal punto di vista letterario né del contenuto, *Fil 2, 6-7* sembra richiedere spiegazioni a fonti bibliche veterotestamentarie, né a letteratura intertestamentaria o qumraniana o anche tardo-giudaica<sup>17</sup>.

e) L'inno è marcatamente cristologico e per essere capito non obbliga la comunità a muoversi in campi giudaici che forse non potrebbe facilmente consultare, ma sembra scritto per ambiente greco. Ecco alcune motivazioni.

- L'abbassamento e l'esaltazione di *Fil 2, 6-11* si riflettono in uno schema veterotestamentario di umiliazione-esaltazione attestato in *Is 53, 12*; *Sap 4, 14-5, 9*; *Ez 21, 31*; *Pr 3, 34*. Ad una analisi di questi testi non ci possiamo occupare in questa sede. Ma qui dobbiamo interrogarci se tale schema venga letto da *Fil 2, 6-11* in base al *TM* o alla versione dei *LXX*.

La particella *διὰ τοῦτο* (= *διὸ*) non ci sembra poter dirimere autorevolmente la questione come vorrebbe GNILKA 221. Attesta solo un elemento strutturale standard nello schema vetero-neotestamentario umiliazione-esaltazione e non sempre (vedi per ben tre volte l'uso di *διὸ*).

*Is 53, 12* e *Sap 4, 14-5, 9* anche non ci aiutano, trattandosi di testi unicamente descrittivi, privi di una terminologia esplicita.

Dobbiamo allora ripiegare su *Ez 21, 31* e *Pr 3, 34* ove ci è dato rile-

<sup>17</sup> Il tema del peccato di Adamo è conosciuto in *1 En 32, 6*; quello di Eva in *1 En 69, 6*; il peccato inteso come originale è trattato in *2 Bar 18, 2*; *23, 4*; *54, 15*. Inteso come peccato trasmesso ai discendenti, si riscontra in *4 Esd 3, 25-26*. Rimandiamo per questi testi a CHARLES II, *ad loca*. Un attento esame di tali testi non ci offre possibilità alcuna per ritenere che l'autore di *Fil 2, 6-11* vi trovi motivo di ispirazione tematica o anche solo di allusione. BRAUN I e II non adducono mai *Gen 3, 5. 6 ss-24* come testo di riferimento o di allusione per spiegare un qualunque punto della letteratura qumraniana. Il motivo della caduta di Adamo sembra non conosciuto. In merito a *1QH IX, 13*: «... mi sono pentito della prima trasgressione (*pesha' ri'shôn*)», si veda la discussione offerta in MORALDI 417-418. Resta comunque molto dubbio il riferimento al peccato di Adamo. Infine, non sembra si possa riscontrare tra le citazioni o allusioni neotestamentarie nella letteratura di Qumran nessun luogo della lettera ai Filippesi (MORALDI 765). Quanto alla letteratura tardo-giudaica, si veda l'unica e molto debole testimonianza in STR-BILL III 620.

vare il linguaggio specifico dello schema umiliazione-esaltazione. Detto linguaggio presso i *LXX* è innanzitutto espresso con *ταπεινός* per *Ez* 21,31 e *Pr* 3,34, termine a mezzo del quale vengono tradotte due diverse voci ebraiche: *hagg<sup>e</sup>bbeah* ... *w<sup>e</sup>haggebaah* e *la'anawjm*; abbiamo poi *ἄψος* e *ὑπερήφανος* per due voci ebraiche corrispondenti: *jassefie* e *l'elazim* presso gli stessi testi. L'unificazione in *ταπεινός* delle due voci ebraiche menzionate ci orienta a considerare l'autore di *Fil* 2,6-11 un lettore dei *LXX* più che del *TM*. Ma è in particolare l'originalità dell'atteggiamento kenotico essente nell'*AT*<sup>18</sup> ebraico nonché nell'ellenismo e ben diverso da quello di umiliazione a farci cogliere una preoccupazione ermeneutica, di rilettura del comportamento umile del Messia Gesù, da parte di una comunità etnico-cristiana, alle soglie del giudeo-cristianesimo.

La formula « affinché nel nome di ... » non si trova nel greco classico. E' attestata frequentemente dai *LXX* - *ἐν τῷ ὀνόματι* - che tentano di rendere fedelmente l'ebraico *b<sup>e</sup>šem*. E' un'altra prova che l'orientamento dell'inno è per una comunità di lingua greca dove però potrebbero esserci dei giudeo-cristiani sensibili all'esattezza della versione dall'ebraico in lingua *Koiné*. Non va tuttavia escluso che essi non fossero più in possesso della lingua ebraica, fenomeno che — iniziatosi nella diaspora ebraica in ambienti ellenistici fino a rendere necessaria la versione del *TM* a cura dei *LXX* — in epoca apostolica doveva ormai essere abbastanza diffuso.

f) Un'ultima considerazione ci è suggerita da due passi letterari extrabiblici che sembrano poter aver ispirato il poeta di *Fil* 2,6-11. Si tratta in primo luogo del *Corpus Hermeticum* (= *CH*) 1,12.14.15 ove le formule « situazione di Dio » ed « essere uguale a Dio » vengono attribuite al mito orientale del Proto-uomo Celeste in senso esclusivo (cf. NOCK-FESTUGIÈRE, *ad loca*).

In secondo luogo, *Odi di Salomone* 7,6 descrive in termini imperniati sul processo dell'incarnazione e molto vicini a *Fil* 2,7b la discesa del Signore tra gli uomini. Offriamo una nostra versione dall'adezione critica del BAUER, *ad loc.*:

- v. 4 « Egli - il Signore - divenne come me  
 affinché fossi in grado di accoglierlo;  
 apparve in una *forma* come la mia  
 affinché me ne rivestissi;

<sup>18</sup> *Kenosi* ricorre una sola volta in *Is* 34, 11 nella versione di Teodoziona. Si tratta di un oracolo su Edom e di un versetto la cui ultima parte non è contenuta nei *LXX*. Dopo aver detto che in Edom abiterà ogni sorta di animali (fin qui in comune coi *LXX*), aggiunge: « il Signore vi passerà sopra la corda del caos e la livella della distruzione (*kenosi*) ». La voce verbale è del tutto assente. In compenso è discretamente attestato l'uso aggettivale che però non ci aiuta.

7. 6 divenne come la mia *natura*  
 affinché lo potessi conoscere;  
 prese il mio *sembiante*  
 affinché non mi facessi indietro di fronte a lui ».

E' questo un *background* letterario a *Fil 2,7*? E che ci sia anche una osmosi di contenuto? Alcuni rilievi.

Con il *CH* siamo, è vero, in una letteratura che attesta una forma elevata della religione ellenistica e testimonia il reciproco arricchimento intercorso tra i pensieri greco ed orientale. Di compilazione post-cristiana (II-III sc. d.C) ci dà un contenuto religioso e culturale le cui tradizioni orali vanno ricercate in epoca precristiana (DODD 23-26). Il poeta di *Fil 2, 6-11* però sembra non ispirarvicisi. Il motivo del Proto-uomo Celeste è infatti del tutto capovolto: è Gesù Cristo, preesistente presso Dio, e Figlio di Dio, ad assumere la natura umana e non viceversa l'uomo, l'*Urmensch*, ad essere reso come Dio. Inoltre, tale mito non conosce né incarnazione né intronizzazione nella Signoria universale con il determinante ruolo giocato da *Is 45,23*, cose che per *Fil 2, 6-11* sono ineludibili. Il comportamento di *Fil 2,7*, qualora conoscesse un contatto letterario, si colloca tuttavia molto al di là dello stesso per la radicale novità del contenuto.

Quanto alla *Settima Ode di Salomone*, testo di epoca cristiana, probabile inno cristiano-agnostico, grazie ai termini « forma, natura, sembiente », a motivo poi dell'affermata preesistenza (v. 4) e del processo di incarnazione, mostra migliori probabilità di essere stato conosciuto dall'autore di *Fil 2,7*. Ma, data la sua molto probabile datazione al II sc. d.C., non potrebbe invece dipenderne, quasi a mo' di parafrasi? Inoltre il motivo biblico umiliazione-abbassamento di sapore biblico-giudaico influisce sul formarsi dell'idea di preesistenza che si enuclea in *Fil 2,6* (cf. *Gv 1, 1-3*) molto più che non la *Settima Ode di Salomone*. Al tempo stesso però *Fil 2, 6-11* contiene una esasperazione bipolare non bene in sintonia con il dato biblico-giudaico: l'altezza divina e la schiavitù umana, l'antitesi potenza-debolezza, ricchezza-povertà, elementi del tutto estranei alla concezione giudaica del redentore (si pensi all'Emmanuele in *Is 7-9*), e che invece nella *Settima Ode di Salomone* sembrerebbero essere considerati. Avremmo così un dato giudaico ripensato in ambiente ellenistico, oppure un dato solo ellenistico. Su questo sfondo, l'originalità di *Fil 2, 6-11* resta accertata in base alla elaborazione dettagliata del motivo sotterriologico tutto incentrato sul Messia Figlio di Dio abbassatosi, umiliatosi fino a morte, esaltato e glorificato.

### *Concludendo*

*Fil 2,6-11* dunque è un inno celebrativo dell'azione salvifica di Cristo una omologia della sua Signoria universale (cf *Rom 10,9*; MICHEL 607), cantato nel cristianesimo ellenistico-etnico-cristiano, alle soglie del giudeo-cristianesimo (HAHN 120-121; GNILKA 252) e non viceversa (così sembrano suggerire LOHMEYER 9; CULLMANN 222; SCHNACKENBURG 394-5 ed apertamente GRELOT, *Deux notes ...* 186), né di una comunità esclusivamente ellenistica (BULTMANN I 125). I motivi in questo senso poi escludono che si possa trattare di un inno parenetico. La cosa si impone da sé per cui il v. 5 non può soltanto indicare Gesù Cristo quale paradigma di vita cristiana, della quale sono offerti in sintesi i più salienti motivi ai vv. 1-4, ma di tale vita intende indicare il *fondamento* che è *l'evento Cristo*. Abbiamo cioè non solo il costituirsi della comunità dei credenti mediante la croce, ma prima di tutto un'introduzione all'evento Cristo ed ancora un'approfondita riflessione sulla condotta salvifica del *Kyrios* (cf. STRECKER 67).

#### 4. *Il Sitz im Leben liturgico di Fil 2,6-11*

Se la precedente conclusione ha solida base critica, *Fil 2,6-11* si qualifica come inno liturgico di matura riflessione cristologica condotta dalla comunità cristiana di cui sopra, giunta ad una elevata professione di fede.

a) - *Potrebbe trattarsi di un Sitz im Leben battesimale*. I motivi sul piano documentario sembrerebbero non mancare. Innanzitutto la chiara confessione critologica « Gesù Cristo è *Signore* ». Essa poi è tanto più forte quanto più consistente risulta la nostra proposta e che cioè il nome in questione, quello che è al di sopra di ogni altro nome, non è tanto *Gesù* quanto « *Signore* ». Ora, la *confessione* che *Gesù* è *Signore* è strettamente legata alla prassi battesimale della Chiesa Apostolica.

Pietro, mentre annuncia alla casa di Israele che Dio ha costituito *Signore* e *Messia* quel Gesù che essi hanno crocifisso (*Atti 2,36*), si affretta a precisare che, aderendo al Battesimo *nel suo nome*, come solenne momento mistagogico, l'iniziato ottiene la remissione dei peccati e il dono dello Spirito Santo (*Atti 2,38*).

La notizia che in Samaria gli abitanti di quel luogo hanno accolto la parola di Dio, spinge gli Apostoli rimasti in Gerusalemme ad inviargli Pietro e Giovanni (*Atti 8,14*), le colonne di quella chiesa assieme a Giacomo (*Gal 2,9*). « Questi, giunti che furono, pregarono per loro affinché ricevessero lo Spirito Santo. Non era infatti disceso su

nessuno di essi, ma erano soltanto stati battezzati *nel nome del Signore Gesù*. Quindi imposero loro le mani e ricevettero lo Spirito Santo » (*Atti 8, 15-17*)<sup>19</sup>.

Paolo, ad Efeso, illustra ad alcuni discepoli del luogo che avevano ricevuto il battesimo di Giovanni Battista, la natura propedeutica del medesimo al battesimo di Gesù Cristo. Dopo di che essi « furono battezzati *nel nome del Signore Gesù* » (*Atti 19, 5*).

Ricordino i fedeli di Corinto quel che erano: ladri, avari, ubriacconi, maldicenti ... (cf. *1 Cor 6, 10*). Ma ora « siete stati giustificati *nel nome del Signore Gesù Cristo* » (*1 Cor 6, 11*). Il riferimento della giustificazione nel battesimo è ovvia.

Lo stesso Paolo, per mano di Anania, riceve il battesimo per la remissione dei peccati e l'effusione dello Spirito Santo, invocando *il nome del Signore Gesù* (*Atti 22, 16*; cf. *9, 17*)<sup>20</sup>.

Sulla base di questo dato storico-letterario di indole mistagogica, confessare che Gesù Cristo è Signore, e per di più nel contesto di un inno, attesta indubitabilmente la consapevolezza che la fine di un'era vecchia è suonata, è scoccato l'inizio di un'era nuova sotto la Signoria di Gesù Cristo. Il tempo del giogo della legge è finito, è iniziato il periodo della gioia e della libertà in Cristo Signore (*Gal 3, 1 ss*). Una tale consapevolezza non lascia dubbi sulla catechesi battesimale di Paolo a quei di Colossi, sulla nuova circoncisione dei credenti in Cristo: « per lui (=nel suo nome) sepolti mediante il battesimo, per lui risorti per la fede nella potenza di Dio che lo ha riususcitato dai morti » (*Col 2, 12*).

<sup>19</sup> Si noti qui come una contraddizione. Mentre in *Atti 2, 38* l'effusione dello Spirito è legata all'amministrazione del Battesimo, in *Atti 8, 16* avviene su dei battezzati da Filippo, ma ad opera dell'imposizione delle mani di Pietro e Giovanni. Cioè si dà una separazione tra Battesimo e conferimento dello Spirito, il che contraddice « la concezione costante non solo di Luca, ma anche del cristianesimo primitivo in generale » (STÄHLIN 222). Ma è possibile pensare ad una simile inavvertenza sul piano storico da parte della redazione finale degli *Atti*? Il motivo di un simile comportamento esiste, e ci sembra il seguente: la comunità cristiana sorta in Samaria dove opera il diacono Filippo, che già ha impartito il Battesimo, ha bisogno di « riconoscimento ed autenticazione da parte della prima comunità storica, quella di Gerusalemme, dove stanno gli Apostoli » (FABRIS 255; cfr. anche MARTIN 144). Pietro e Giovanni, pur riconoscendo valido il Battesimo dato da Filippo, lo pongono quasi alla pari di quello di Giovanni il Battista (*Atti 19, 1-7*). Con l'imposizione delle mani, lo rendono allora pienamente efficace.

<sup>20</sup> Questi ci sembrano i testi più espliciti. Anche *Atti 10, 48* ed ancor prima *9, 47*; *1 Cor 1, 12-13* hanno il loro peso, dato il contesto battesimale, e nonostante l'assenza del termine *Kyrios* del resto implicito. Ci pare utile notare come la prassi battesimale riveli un progressivo cammino catecumenale verso la fede in Cristo, articolato in non meno di sei momenti: l'ascolto della Parola (*Atti 2, 41*); la preghiera, la conversione, il Battesimo, il perdono dei peccati, il dono dello Spirito. Momenti che dovrebbero essere sempre alla base di una valida riflessione di catechesi battesimale (si veda STÄHLIN 446 s).

Ma sulla base di *Col* 2, 12 (e di altri testi paralleli) non potrebbe l'insolita espressione di *Fil* 2, 6-7 « situazione di Dio; situazione di servo » avere una sua buona spiegazione nel contesto battesimale?

Inusitata come formula, non è insolito in Paolo l'uso di *μορφεῖν* e *συμμορφεῖν*: è il caso di *Gal* 4, 19; *Fil* 3, 10. 21; *Rom* 6, 4-7. Ed è su questi dati che ci si deve muovere.

E' nota la posizione dell'Apostolo nei confronti dei Galati: « ...per voi continuo a soffrire come le doglie del parto, finché Cristo non si sia *connaturato* in voi » (*Gal* 4, 19). Questo passo è un *hapax* nel NT, nella forma in cui ricorre, e si appella alla crescita della persona di Cristo nel credente. Come un seme, il cui sviluppo deve in ogni caso avvenire. Nonostante la valida ma ci sembra non completa lettura dello Schlier (*Galati* 220-221), non si può qui prescindere da un motivo base: l'innesto in Cristo avviene nel battesimo. E' un momento mistagogico ineliminabile, dal quale soltanto può dipartirsi una crescita valida. Va allora da sé che il far crescere in sé la natura di Cristo comporta un cambiamento radicale, morte al peccato per rinascere alla immagine e somiglianza del Padre. E se Gesù Cristo Signore è immagine (*εἰκών*, *Col* 1, 15) del Padre, ciò comporta un *connaturarsi* al Signore Gesù<sup>21</sup>. Di qui il valore di *συμμορφεῖν* come momento radicale nel processo di conversione.

Il parallelismo con *Fil* 3, 10. 21 si impone: in 3, 10 Paolo professa la sua decisa volontà di conoscere LUI, *connaturandosi* alla sua morte, sperando così di giungere alla risurrezione dai morti. In 3, 21 dà per sicuro che il Signore Risorto « trasformerà il corpo della nostra bassezza, *connaturandolo, configurandolo* a quello della sua gloria ». Nel fonte battesimale ciò ha luogo nel modo più completo, ed un simile processo trova la sua migliore espressione in *Rom* 6, 4-7:

« Per mezzo del Battesimo  
siamo stati *seppelliti* con lui  
affinché come Cristo *risuscitò* dai morti  
per la gloria del Padre  
così anche noi camminiamo in novità di vita ».

<sup>21</sup> Sono frequenti i punti in cui il pensiero dell'Apostolo mostra di stabilire l'equazione tra *μερμη* ed *εἰκών* (*2 Cor* 4, 4-6; *Col* 1, 15; 3, 9 ss; *Ef* 4, 24) forse per influsso dei *LXX* che con questi due termini rendono il vocabolario ebraico ed aramaico *temûnâ* (figura), *z'elem* (immagine), *demût* (figura, forma). Ma per *Fil* 2, 6. 7 le cose stanno ben diversamente. L'audacia della contrapposizione « situazione di Dio-situazione di servo » (cf. nota 3) precisa infatti il senso del termine in modo unico ed inequivocabile: si tratta di due modi radicalmente diversi di vivere, messi a confronto. Il che ci è più chiaro, se consideriamo la provenienza della formula in parola dall'ambiente religioso greco, dove è normale che le divinità appaiano agli uomini in forma concreta, visibile e diversa,

E' assente l'uso linguistico del connaturarsi e del configurarsi a Cristo, ma ne è data la dimensione parenetica, esistenziale (LAGRANGE 144-7).

Cosa dire? A noi sembra che i pochi ma essenziali agganci che *Fil 2, 6-7* presenta con *Col 2, 12*; *Gal 4, 19* e *Rom 6, 4-7* sono di per sé molto eloquenti sul piano ideologico e redazionale, ma non sufficienti a ritenere che *Fil 2, 6-7* quando menziona la *μορφή*, lo faccia tenendo conto del contesto battesimale. Bisognerebbe infatti effettuare una forte quanto indebita trasposizione: il credente dei primi tempi della Chiesa, recitando un simile inno, vedrebbe nell'abbassamento e nella esaltazione del Signore Gesù Cristo, l'immagine del suo discendere in qualità di uomo vecchio nella vasca battesimale e del suo risalirne in qualità di uomo rinnovato. Il che suppone come base lo schema *morte-risurrezione* che *Fil 2, 6-11* non conosce. La suddetta lettura ci lascia perplessi. Lo stesso si dica per la formula cristologica *nel nome del Signore Gesù Cristo* che indubitabilmente tradisce un primigenio ambiente battesimale. Di certo vi si riferisce nei testi su considerati, ma senza contenere l'azione battesimale in svolgimento. Si tratta infatti di una formula metaforico-figurativa, ben descritta dalla natura dinamica della formula « venivano battezzati nella - *εἰς* - morte di Cristo » (*Rom 6, 4*) che si riscontra ancora in *1 Cor 10, 2* « venivano battezzati in - *εἰς* - Mosè ». E' chiaro che queste formule si limitano a descrivere il rapporto stretto che lega Gesù Cristo e i battezzati, come già fu per gli Ebrei della generazione dell'Esodo nei confronti di Mosè (Kuss I 382).

In *Fil 2, 6-11* infine sembra non alludervi anche a motivo dal marcato riferimento alla Signoria universale di Cristo e degli elementi pasquali con i quali mostra di sintonizzarsi meglio: celebrazione di Cristo Signore incarnato, morto, esaltato, glorioso.

b) - *Il Sitz im Leben liturgico va dunque ricercato in altra direzione.* *Fil 2, 6-11* sembra spingere nel senso di una soteriologia celebrata in contesto pasquale. Il motivo di fondo ci sembra contenuto nella redazione prepaolina del v. 8a: « obbediente fino alla morte ».

Ricordiamo subito che ci muoviamo nell'ambito di un testo unico prepaolino. Ben fissi a questo dato, dobbiamo tuttavia constatare come il motivo *morte* del v. 8a sia ampiamente documentato in alcune delle più rilevanti lettere dell'Apostolo: in quella ai *Romani*, nelle due ai *Corinti*, nella lettera ai *Colossesi* e nella nostra lettera,

---

cioè *ἐν μερῶν* (BEHM 477-509; se ne veda l'uso in *Mc 16, 12*). Ma degli elementi culturali di questo mondo religioso non si dà in questo inno traccia alcuna. Non si riscontrano indizi di epifanie mistiche né di metamorfosi, nel senso del credo ellenistico. L'autore si attiene rigorosamente alla idea biblica di Dio.

quella ai *Filippesi*. Quanto a quest'ultima, delle cinque volte in cui l'Apostolo tocca il motivo *morte*, due (2,27.30) sono in relazione al caso molto concreto della malattia di Epafrodito; una terza (1,20) descrive la certezza di Paolo che Gesù Cristo sarà glorificato nel suo corpo, sia nella vita che nella *morte*; le ultime due sono quelle che ci riguardano più da vicino: si tratta di 3,10 e 2,8.

In 3,10.11, versi che formano una stretta unità letteraria (GNILKA 323), Paolo si augura di « ... conoscere Lui, la potenza della sua risurrezione e la comunione ai suoi patimenti, *connaturandosi alla sua morte*, se mai potrò finalmente arrivare alla risurrezione dai morti ». Con un chiasmo ben realizzato dalla redazione, giocando su una inversione della successione degli avvenimenti pasquali al v. 10 (risurrezione, morte) ricomposta poi al v. 11 (morte, risurrezione), ci sembra che si armonizzino qui due sensi: il senso primo, quello storico-letterario; il senso secondo, quello teorico (dal greco *θεωρεῖν*).

Quanto al senso primo, esso è ancorato alla realtà del mistero pasquale espresso in termini di *morte e risurrezione*.

Il senso secondo invece, ci aiuta a chiarirci il valore dell'inciso « *connaturandomi alla sua morte* » che viene spiegata dallo stesso Paolo in termini di polemica antieretica al v. 11: « Che io possa giungere alla risurrezione dai morti (?) ». Non è possibile altra lettura. La formula *εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν* (v. 11) veicola infatti la fede di Paolo, certa e indiscutibile, circa la *risurrezione corporale dai morti* (GNILKA 325). Siamo in pieno mistero pasquale. *Fil 2,8* allora presenta un indiscutibile senso pasquale e offre ulteriore motivo a che si legga prioritariamente anche *Fil 3,10.11* in uguale senso.

Quanto poi ai brani delle altre lettere in cui l'Apostolo tocca il motivo della *morte*, essi si muovono su due chiare linee: una tipicamente battesimale, e ne abbiamo offerta una valutazione nel paragrafo precedente; l'altra pasquale, poco attestata ma molto eloquente. *Rom 5,10* riferisce senza mezzi termini che « noi siamo stati riconciliati con Dio *mediante la morte del Figlio suo* », dove *morte* è evidentemente quella salvifica della croce. In *1 Cor 11,26* l'Apostolo richiama i credenti a una fondamentale consopevolezza: « tutte le volte che mangiate questo pane e bevete questo calice, celebrate la *morte* del Signore, finché egli venga ». Si tratta della celebrazione del mistero pasquale. Ai Colossesi poi ricorda che Gesù Cristo li ha « riconciliati nel corpo della sua carne per mezzo della *morte* » (*Col 1,22*) ove è ancora indubbio il riferimento alla *morte di croce*.

Parte integrante dell'inno prepaolino, *Fil 2,8* si armonizza meglio con questa linea dell'Apostolo, quando celebra l'obbedienza di Cristo fino alla morte e non si colloca a livello battesimale. Anzi riteniamo di dover dire che la stessa interpolazione paolina « *morte di croce* »

(v. 8c) rivela un comportamento esegetico dell'Apostolo che è a favore della lettura pasquale. La linea pasquale sembra più marcata in *Fil* 2,6-11 di quella battesimale.

Ma vorremmo ancora addurre una nostra conclusiva osservazione che è al tempo stesso un suggerimento critico: data l'amalgama letteraria dell'inno, testimone di una unità letteraria prepaolina, in ogni caso non definibile con certezza, e data l'armoniosa sintesi storico-salvifica che contiene<sup>22</sup>, penseremmo che la recitazione di tale inno liturgico non debba essere necessariamente legata allo svolgimento *in atto* di una celebrazione pasquale, ma sia piuttosto una preghiera cristologica celebrativa dell'evento salvifico « Cristo Gesù Signore » in tutte le sue fasi (CULLMANN, *La Fede ...* 116-117).

Del resto, quando Paolo, scrivendo ai Colossesi, li esorta a magnificare il Signore Dio in « salmi, inni e cantici spirituali » (*Col* 3, 16b), non mostra egli stesso di conoscere ed accogliere espressioni di fede cristologica già in uso presso le comunità cristiane quali unità letterarie e liturgiche a se stanti?<sup>23</sup> La comunità di Filippi cioè si riuniva per una recitazione di *inni*, preghiere, salmi e cantici pronunciati nello Spirito Santo, ancor più se riflettiamo alle finalità da questi perseguite e contenute nell'esortazione di Paolo: « *La parola di Cristo dimori in voi abbondantemente, ammaestrando e ammonendo a vicenda con ogni sapienza ...* » (*Col* 3, 16a). A un tale genere di inni *Fil* 2,6-11 mostra caratteri evidenti di appartenenza.

---

<sup>22</sup> *Fil* 2,6-11 infatti ci sembra nella sua redazione attuale una marcata celebrazione della soteriologia teologico-cristologica colta nei suoi elementi essenziali e bene incorniciata su un ampio sfondo storico salvifico:

- a) Da sempre preesistente presso il Padre, perché egli stesso Dio,
- b) Gesù Cristo, abbassandosi e rivestendosi della natura umana, accetta che la sua situazione divina venga nascosta.
- c) Si umilia divenendo uomo e servo,
- d) e giunge fino alla morte,
- e) Dio (dimensione teologica) lo esalta al di sopra della morte.
- f) Gli dà il nome vero: Dio Figlio = *Kyrios*.
- g) Come *Signore* ogni lingua lo confesserà ed ogni ginocchio gli si piegherà innanzi,
- h) Il nome è *Signore Glorioso*, come ci pare esiga l'interpolazione paolina del v. 11c e che va letto nel senso di *Gv* 17,5.

<sup>23</sup> Un chiarissimo esempio a riguardo lo abbiamo in *1 Tim* 3, 16 ove un evidente inno cristologico precedente alla redazione della lettera, viene introdotto dal redattore delle Pastoralis con l'espressione « degno di fede è il detto... ». Egli lo conosce e lo cita nel suo scritto, riconoscendolo in sintonia con le tematiche paoline ivi contenute.

### Conclusione

Giunti al termine di questo studio, proponiamo in sintesi quelli che ci sembrano alcuni oggettivi risultati:

- La marcata *SL* del brano rivela un *GL* innodico. E' un risultato della *Formgeschichtliche Methode*.

- Tale inno, presentandosi come unità letteraria a se stante e molto compatta, rivela una preistoria non determinabile al dettaglio, che lo rende autonomo e indipendente dalla collocazione attuale nella lettera ai Filippesi. E' cioè di redazione prepaolina. E' un risultato dell'*analisi strutturale* del testo.

- Si tratta di un inno maturato presso una comunità ellenistico-etnico-cristiana, alle soglie del giudeo-cristianesimo. Le finalità sono liturgico-celebrative di marcato orientamento storico-salvifico. L'inno infatti si articola in una elaborata soteriologia teologico-cristologica, ove è di rimarchevole peso una dimensione ecclesiologica. Vi manca è vero uno specifico riferimento verbale alla chiesa in preghiera, ma vi è registrato molto di più: il fatto di una chiesa che prega. E' un risultato dell'indagine circa il *Sitz im Leben* storico-liturgico.

- Lo sviluppo contenutistico è radicalmente nuovo rispetto ad altre letterature religiose: non ci pare poter riconoscere influssi di provenienza extrabiblica. E' un risultato della *Religionsgeschichtliche Methode*.

- L'innesto dell'inno cristologico nell'insieme della lettera ai Filippesi avviene con oculatezza letteraria che rivela il lavoro della redazione reso più evidente nella sua marca paolina dalle rilevate interpolazioni di valore ermeneutico. E' un risultato della *Redaktionsgeschichtliche Methode*.

- *L'intentio auctoris* è piuttosto chiara: celebrare nella comunità liturgica locale Gesù Cristo Figlio di Dio, Preesistente, Incarnato, Umiliato, Morto, Esaltato, Glorificato nella gloria del Padre. Da questa comunità di preghiera e di culto, siamo messi a contatto con la primigenia confessione di fede *post-pasquale*: *Gesù Cristo è Signore*.

Tale ci sembra la sintesi dell'inno, tale è la definitiva *situazione* di Gesù Cristo.