

## Flp 2, 5-11: Un Λόγος σοφίας Paulino sobre Cristo

La sección Flp 2, 1-18 queda dominada por una parenesis sobre la unidad en humildad y amor. El Apóstol comienza su exhortación a la solidaridad entre los fieles (2, 1-4) tomando como punto de partida ciertos valores cristianos, que deberían darse en la comunidad. Les pide que hagan valer aquello con lo que ya cuentan, pero no aprovechan suficientemente. Pablo exhorta, por el amor que le tienen, a que completen el gozo que le proporcionan sintiendo con tal unanimidad (τὸ ἐν φρονοῦντες), como quienes tienen un mismo sentir (τὸ αὐτὸ φρονοῦντες), como efecto de un amor tal como para ser concordantes (σύμψυχοι) (2, 2). El, que acaba de experimentar la rivalidad (1,17a), les pide que ni ésta ni la vanagloria marquen su conducta. Al contrario, que llevados por la humildad, consideren mutuamente a los otros como superiores (2,3). Que no ande buscando cada uno lo suyo, sino que se preocupe de los intereses de los otros (2, 4). La necesidad específica de los filipenses de mirar por los otros en unidad y servicio y, por lo tanto, dejar que Dios actúe en ellos capacitándoles para realizar su propia salvación (2, 12-13), es lo que le trae a la mente lo que escribe en 2, 5-11<sup>1</sup>. Pablo condensará su amonestación contra el egoísmo en 1 Cor 10,24. El mismo se pondrá como ejemplo de no buscar lo suyo sino lo mejor para la mayoría (1 Cor 10,33). El no andar tras lo de uno mismo es uno de los constitutivos de su definición de la caridad (1 Cor 13, 5b).

Les urge a ser solidarios en Cristo y como Cristo (2, 5-11). La unanimidad de sentimiento que les pide (τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν)

<sup>1</sup> Cf. J. G. Gibbs, «The Relation between Creation and Redemption according to Phil. 2, 5-11», *NT 12* (1970) 270-283, en 273.

es lo que se da en Cristo Jesús (2,5), sea que se refiera a la participación que tienen en Cristo o al ejemplo de desprendimiento y entrega plena que nos ha dado el Señor. En Rom 15,5 pediré que el Dios del aguante y del consuelo dé a los fieles el sentir entre sí lo mismo (τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις), conforme a Cristo Jesús. Es Jesús quien ha realizado de modo pleno y paradigmático esa entrega generosa y paciente hasta el extremo, coronada luego con el más excelso consuelo divino. Creemos que lo que pide S. Pablo a los cristianos es que imiten esa generosidad humilde y paciente, puesto que, al beneficiarse de su eficacia salvadora, han quedado solidariamente vinculados con Cristo. No se trata pues de un mero sentir solidario, sino de un situarse, un orientarse en la vida, por algo que sobrepuja las dimensiones humanas. La referencia del pronombre relativo ὃ (v. 5b) al τὸ αὐτό y al τὸ ἐν (v. 2) introduce una expresión sobre algo que ocurre de por sí «en Cristo», en la esfera de Cristo. Como el «en el Señor» de 4, 2<sup>2</sup>.

## 1. EL «HIMNO» CRISTOLOGICO

Sigue la famosa descripción del acontecimiento de Cristo en un díptico que abarca desde el abatimiento extremado a partir de su condición divina, la κένωσις (2, 6-8), hasta su exaltación por Dios (cambio de sujeto en el v. 9) como Señor universal, la ὑπερῶπιωσις. La primera parte presenta, a primera vista, la condición divina a que no se aferró (2, 6), su despojamiento en la condición de siervo (2, 7ab) y en la situación humana (2, 7cd), un abatimiento que culmina en la humildad y obediencia hasta la muerte en cruz (2, 8). La segunda parte pasa del ensalzamiento (2, 9) a la adoración de su nombre (2, 10) y a la confesión universal (2, 11). Aunque hay exegetas que han preferido ver un tríptico en el que se describe a Cristo en los tres estadios por los que se cumple el acontecimiento salvífico: el preexistente (2, 6), el terreno (2, 7-8) y el ensalzado (2, 9-11).

Luego proseguirá su parénesis<sup>3</sup> con la exhortación a obrar la tarea de salvación (2, 12-18), en vinculación con el Apóstol y sus colaboradores (2, 19-30).

2 Cf. H. Binder, «Erwägungen zu Phil 2, 6-7b», ZNW 78 (1987) 230-243, en 232.

3 G. Eichholz, «Bewahren und Bewähren des Evangeliums: Der Leitfaden von Philipper 1-2», en: *Tradition und Interpretation. Studien zum Neuen Testament und zur Hermeneutik*. TB 29 (München 1965) 138-160 (= *Hören und Handeln. Festschrift für*

El texto de 2, 6-11 ha sido identificado comúnmente, desde el estudio de Lohmeyer, como una pieza de tradición prepaolina, generalmente como un himno<sup>4</sup>. Aunque lo corriente es atribuirlo al cristianismo helenístico prepaolino, no ha dejado de plantearse el problema de un presunto original arameo<sup>5</sup>.

La atribución del texto a un original prepaolino suele apoyarse en una serie de datos que nos parecen insuficientes<sup>6</sup>: Los numerosos motivos y giros lingüísticos que no se encuentran en el resto de las paulinas<sup>7</sup>. La distribución tripartita en celeste, terrestre e infernal<sup>8</sup>. La omisión de la resurrección<sup>9</sup> y del significado salvífico de la muerte. El esquema espacial abatimiento — ensalzamiento en lugar del temporal cruz — resurrección<sup>10</sup>. El carácter himnico-litúrgico

*E. Wolf* (München 1962) 85-105), en 156, destaca el conjunto parenético cerrado constituido por Flp 1, 27-2, 18, que el himno no interrumpe; puesto que Pablo ha recordado la base de toda parénesis al remitir con el himno al camino de Jesucristo.

4 Aunque no han resultado convincentes, por su reclamo dispar de modificaciones en el texto, los estudios métricos que han tratado de explicarlo, sea desde la acentuación, sea desde las características métricas cuantitativas. Como muestra de este último intento, cf. B. Eckman, «A Quantitative Metrical Analysis of the Philippians Hymn», *NTS* 26 (1979/80) 258-266.

5 Según P. Grelot, «Deux notes critiques sur Philippians 2, 6-11», *Bib* 54 (1973) 169-186, en 176-186, el carácter rítmico resalta, acaso mejor que en el griego, en una retroversión al arameo; pero reconoce que es sólo una hipótesis para el problema de un original arameo. Recientemente J. A. Fitzmyer, «The Aramaic Background of Philippians 2: 6-11», *CBQ* 50 (1988) 470-483, en 483, observa que, sea en arameo o en griego, 8a tiene sólo dos palabras y 9a ha de tener en cambio más de tres acentos rítmicos.

6 Cf. G. Bornkamm, «Zum Verständnis des Christus-Hymnus. Phil 2, 6-11», en: *Studien zu Antike und Urchristentum. Gesammelte Aufsätze* 2 (München 1970) 177-187, en 178.

7 Μορφή θεοῦ, ἴσα θεῷ, δοῦλος, κενῶν, ὑπερῦψοῦν, χαρίζεσθαι. La fuerza de este argumento es muy cuestionable. Son muchos los términos *hápax* o que, como ἴσος, sólo se encuentran una vez (o dos) en diversas tradiciones neotestamentarias. La acumulación podría ser significativa si se diera en el desarrollo de un tema corriente; pero no si es excepcional en el mismo autor. El tercer término es frecuente en Pablo; lo excepcional es su aplicación a Cristo, aunque es un uso coherente con Rom 6, 16. El verbo κενῶν es usado otras cuatro veces por S. Pablo, quien, en lo que atañe al quinto término, usa otros 11 *hápax* compuestos con ὑπερ. El sexto, lo usa otras 12 veces (una de ellas Flp 1, 29).

8 No es sino una concreción del τὰ πάντα de Flp 3, 21. Pablo usa también el primer término de 2, 10c en 1 Cor 15, 40. 48 y 49; el segundo en Flp 3, 19; 1 Cor 15, 40 y 2 Cor 5, 1; sólo el tercero es *hápax* en el entero N. T.

9 San Pablo habla de la cruz, sin mencionar la resurrección, en Flp 3, 18; 1 Cor 1, 17-18; Gal 5, 11 y 6, 12. 14.

10 El esquema espacial, arriba-abajo o viceversa, se encuentra en 1 Tes 4, 14-17; Flp 3, 20; 1 Cor 15, 40. 47-49; 2 Cor 5, 1-2 y la cita de Dt 30, 12 en Rom 10, 6-7. Casi siempre en contexto escatológico. No es sorprendente que el Apóstol lo emplee también en un desarrollo protológico.

(relativo inicial, participios, paralelismo) y el amplio contenido que sobrepuja el contexto<sup>11</sup>. Estimamos que estos argumentos no resultan convincentes. Puede que San Pablo quiera dejar claro a su comunidad que en el presente tienen parte en la cruz, no todavía de inmediato en la gloria de la resurrección<sup>12</sup>. Falla también, si lo aplicamos, el criterio de si esta tradición está atestiguada antes, más ampliamente, fuera de los escritos paulinos<sup>13</sup>. El contenido que, a primera vista, sobrepuja al contexto, con el que, sin embargo, queda muy trabado, ha dado pie para entender que el «himno» es algo que el Apóstol tenía a su alcance y no ha sido compuesto para esta ocasión. En este caso, la problemática del contexto permitiría argumentar, por lo menos, que Pablo lo había creado en tiempo anterior a la redacción de la carta y que ahora lo trasmite a los filipenses<sup>14</sup>. Sin embargo, si se entiende que el Preexistente miró su igualdad con Dios, no como algo que le excusaba de la obra redentora de sufrimiento y muerte, sino como lo que le cualificaba de modo único para esa vocación, puede argüirse que el «himno» fue compuesto por San Pablo precisamente para dar fundamento cristológico y sobre todo teológico al resto de Flp, sobre todo Flp., 2-3<sup>15</sup>. Es curioso que para apoyar el carácter prepaolino del texto se haya atribuido también al mismo estadio prepaolino de la tradición tanto Flp 3,20-21 como 1 Cor 8,6<sup>16</sup>.

Aún en el supuesto de que sea un himno<sup>17</sup>, no hay acuerdo sobre su estructura. Es muy amplia la discusión sobre los presuntos trasfondos doctrinales que pueden contribuir a explicarlo. Tam-

11 En el supuesto de que se trate de un himno, la composición puede ser propia de Pablo, que se expresa a veces con frases de estilo himnico. Que el contenido del texto «citado» desborde ampliamente el contexto, es de esperar en toda cita un poco larga. Ocurre lo mismo en 1 Cor 15, 3-5.

12 Cf. B. Mengel, *Studien zum Philipperbrief*. Wunt 2/8 (Tübingen 1982) 249.

13 Criterio que reclama L. D. Hurst, «Re-enter the pre-existent Christ in Philipians 2.5-11?», *NTS* 32 (1986) 449-457, 454, n. 3.

14 Cf. J. Gnilka, *Der Philipperbrief*. HTKNT X/3 (Freiburg 1987) 111 y 132.

15 Cf. N. T. Wright, «ἀρπαγμός and the meaning of Phil. 2: 5-11», *JTS* 37 (1986) 321-352. Sostiene que el énfasis teológico del himno queda en presentar la abnegación y la entrega de sí mismo como la expresión dinámica del carácter divino (345-352).

16 Cf. G. Strecker, «Zum Christushymnus in Phil. 2», *TLZ* 89 (1964) 521-522.

17 K. Gamber, «Der Christus-Hymnus im Philipperbrief in liturgiegeschichtlicher Sicht», *Bibl* 51 (1970) 369-376, que distribuye el texto en 8 líneas con 5 ó 6 acentuaciones cada una —como es corriente en la literatura poética hebrea, sobre todo en los salmos— conjetura que la línea 9 (vv. 11bc) sería la aclaración responsorial. Estima que el himno sería cantado, en conexión con los salmos-Hallel o, en su lugar, durante la Cena eucarística (cf. 1 Cor 11, 24).

bién sobre si la cita o composición paulina ejerce una función fundante o parenética. No es, pues, sorprendente que haya muchas divergencias en la explicación de cada uno de los elementos.

## 2. LA DISCUSION SOBRE LA ESTRUCTURA DEL «HIMNO»

En esta presentación expresamos las propuestas de división del texto acomodándolas a las líneas en que aparece distribuido en el N.T. de Nestle-Aland (6abc, 7abcd, 8abc, 9abc, 10abc, 11abc).

E. Lohmeyer, que lo identificó como un himno del cristianismo prepaulino, distinguió 6 estrofas (vv. 6, 7, 8, 9, 10, 11) de 3 líneas (abc) cada una<sup>18</sup>. Fue el primero en sostener que el v. 8c (θανάτου δὲ σταυροῦ) no correspondía al himno primitivo, sino que era una glosa paulina. Hay que señalar que ninguna de estas estrofas resulta una frase completa. Esta división no tiene en cuenta que el principio formal decisivo del texto es el paralelismo de los miembros.

P. Lamarche delimita 6 unidades, que forman dos estrofas, cada una de tres versos, compuesto cada uno de tres estiquios. Atribuye a la segunda unidad 7abc y a la tercera 7d + 8abc<sup>19</sup>. Uno se asombra de ver separados y distribuidos en dos unidades distintas los vv. 7c («hecho semejante a los hombres») y 7d («reconocido como hombre») <sup>20</sup>.

L. Cerfaux nota el estilo rítmico y hierático, a la par período griego y salmo semítico, y no tiene inconveniente en atribuir este vuelo lírico al mismo Pablo. Distingue 3 estrofas de 4 líneas cada una: 1 (6-7b), 2 (7c-8), 3 (9-11)<sup>21</sup>.

J. Jeremias, que ve determinada la estructura del himno por el *parallelismus membrorum* (6a.b y 7a.b, 7c.d y 8a.b, 9a.b y 10b.11a) delimita 3 estrofas de 4 líneas cada una: 1 (6-7b), 2 (7c-8),

18 Cf. E. Lohmeyer, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2, 5-11* (Darmstadt 1961 = Heidelberg 1927/28) 5-6. Hay que tener en cuenta que en la tercera estrofa incluye 7d en el v. 8 (del que separa 8c como glosa paulina).

19 Cf. P. Lamarche, *Christ vivant. Essai sur la christologie du Nouveau Testament*. LD 43 (Paris 1966) 32-37.

20 Es la crítica que le hace ya J. Coppens, «Une nouvelle structuration de l'hymne christologique de l'Épître aux Philippiens», *ETL* 43 (1967) 197-202, en 200.

21 Cf. L. Cerfaux, «L'hymne au Christ-Serviteur de Dieu (Phil 2, 6-11 = Is 52, 13-53, 12)», en: *Recueil Lucien Cerfaux. Etudes d'Exégèse et d'Histoire Religieuse 2* (Gembloux 1954) 425-437, en 426.

3 (9-11), dejando fuera, como glosas paulinas, 8c, 10c y 11c. Entiende que no hay que separar los dos sustantivos en —*ma* de 7c.d. La correspondencia entre las estrofas 1 y 2 abraza no sólo el giro preposicional ἐν al comienzo, con los participios que siguen a fin de línea: 1 1 ὑπαρχων / 2 1 γενόμενος, sino también su reiteración mediante una partícula de comparación en la segunda línea: 1 2 ἴσα / 2 2 ὡς. El avance del pensamiento queda en que el doble θεός de 1 1-2 va proseguido por un doble ἄνθρωπος en 2 1-2. En la línea 3 sigue en las dos estrofas el verbo principal fuertemente subrayado 1 3 ἐκένωσεν / 2 3 ἐταπείνωσεν, en ambos ligado con el reflexivo ἑαυτὸν, cambiado quiásticamente de sitio en 1 3 / 2 3. Finalmente en la línea 4 de ambas estrofas el verbo principal queda aclarado con ayuda de un participio aoristo 1 4 λαβών / 2 4 γενόμενος. Ambas estrofas recogen en la cuarta línea un término de la primera: μορφή en 1 1.4 y γενόμενος en 2 1.4. Uno y otro en la repetición quedan al comienzo de la línea final. Hay una combinación de expresiones antitéticas (1 1-2/2 1-2) y sinónimas (1 3-4/2 3-4). El himno en conjunto está estructurado según el esquema 1/2 + 3, como también Rom 1,22-32 con las tres expresiones παρέδωκεν<sup>22</sup>. Ve descritos los tres modos de existencia del Señor: el preexistente, el terreno y el ensalzado<sup>23</sup>.

G. Strecker encuentra sólo 2 estrofas de 3 dobles líneas cada una: 1 (6-7d) y 2 (9-11). Atribuye el entero v. 8 a la redacción paulina. Juzga que el contenido del himno no son los tres modos de ser, sino el anonadamiento del preexistente y su exaltación<sup>24</sup>.

C.-H. Hunzinger considera indiscutible la fuerte cesura entre el v. 8 y el 9; pero que ello no obsta a la división de los vv. 6-8 en dos estrofas, dos frases asindéticas cuya estructura sintáctica establece de por sí una cesura entre 7b y 7c. Entiende que 8c, 10c y 11c son añadiduras paulinas. Distingue pues en el himno original tres

22 Cf. J. Jeremias, «Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen», en: *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (Göttingen 1966) 269-276 en 274-276 (= *Studia Paulina in honorem J. de Zwaan* (Haarlem 1953) 146-154; «Zu Philipper 2, 7: ἑαυτὸν ἐκένωσεν», en: *Abba* (Göttingen 1966) 308-313 (= *NT* 6 (1963) 182-188).

23 R. P. Martin, *Carmen Christi. Philippians II. 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*. SNTS MS 4 (Cambridge 1967) 22, recoge esta explicación y destaca que, por primera vez en la literatura cristiana existente, encontramos una formulación clara de esas tres «épocas» en la existencia del Señor de la Iglesia.

24 Cf. G. Strecker, «Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil 2, 6-11», en: *Eschaton und Historie. Aufsätze* (Göttingen 1979) 142-157 (= *ZNW* 55 (1964) 63-78).

estrofas de cuatro líneas cada una: 1 (6-7b), 2 (7c-8b), 3 (9-10ab-11ab)<sup>25</sup>.

Los dos esquemas-tipo sobre la estructura del himno<sup>26</sup> son el de Lohmeyer y el de Cerfaux-Jeremias. Como ha observado J.-F. Collange<sup>27</sup>, hay que reconocer con Lohmeyer una estructura bipartita; pero Jeremias ha comprendido mejor la estructura de la primera parte.

R. Deichgräber ha señalado que el *parallelismus membrorum* de los vv. 10-11 no debe distribuirse en dos líneas (como Jeremias) sino en cuatro, ya que los miembros paralelos forman quiasmo (vv. 10a/11b; 10b/11a)<sup>28</sup>.

J. Gnilka prefiere separar el v. 6a como una especie de enunciado del tema y distribuye el resto en 5 frases dobles, de las que separa 8c, 10c y 11c como añadiduras paulinas. Sugiere que el canto podría ser la combinación de dos fragmentos de confesión antes independientes: uno dedicado a la Μορφή en vv. 6 y 7, y otro a Cristo el humillado y ensalzado en vv. 8-11. El poeta prepaulino los habría unido con un nuevo objetivo: mostrar que la manifestación del revelador preexistente culmina en una vida humana concreta<sup>29</sup>.

W. Schenk señala una distribución en 12 frases verbales agrupables de 4 en 4 (6-7b.7c-8.9-11). Discute el presupuesto de que se trate de un «himno» o «cántico». Localiza la composición del texto como una muestra de la *didakhê* o *apokálypsis* de la propaganda misional de los filipenses<sup>30</sup>. Pese a todo esto, su distribución coincide básicamente con la de Jeremias.

H. Binder reconoce en 6-8 dos conjuntos de frases de distribución triple. El primero (6-7b) contiene dos verbos finitos, vinculados por ἄλλά que forman la frase principal, a la que precede una

25 Cf. C.-H. Hunzinger, «Zur Struktur der Christus-Hymnus in Phil 2 und 1 Pe 3», en: E. Lohse (ed.), *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Festschrift für J. Jeremias* (Göttingen 1970) 142-156, en 146-148 y 156.

26 Nos atenemos a la designación usual al referirnos a las interpretaciones que lo tienen por tal.

27 Cf. J.-F. Collange, *L'Épître de Saint Paul aux Philippiens*. CNT Xa (Neuchâtel 1973) 78. Descarta, contra Jeremias, que 8c y 11c puedan quitarse del himno, pues son sus puntos fuertes.

28 Cf. R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Chrystushymnus in der frühen Christenheit*. StUNT 5 (Göttingen 1967) 122.

29 Cf. Gnilka, Freiburg \*1987, 137-138 y 147.

30 Cf. W. Schenk, *Die Philipperbriefe des Paulus. Kommentar* (Stuttgart 1984) 185-212.

expresión participial y le sigue *otra*. El segundo (7c-8) contiene una frase principal con un verbo en aoristo, a la que preceden *dos* expresiones participiales y le sigue otra con una doble aposición; de modo que también aquí la parte de frase posterior a la principal contiene *dos* expresiones participiales. Ve en ello la prueba de que 8c es parte indispensable de la segunda estrofa y no debe considerarse añadidura paulina. Si el último giro no muestra ninguna forma verbal es porque razones estilistas impedían al autor colocar un tercer γενόμενος<sup>31</sup>.

J.A. Fitzmyer reconoce tantos problemas en cuestión de acentos, palabras integrantes y estructura del himno, sea en griego o en retroversión aramea, que prefiere quedarse con la sugerencia básica de Lohmeyer. Propone el himno como una composición de 18 líneas simples, que pueden ser distribuidas en dos estrofas de tres versos trilineares. Entiende el pasaje como una composición *retórica* (el subrayado es nuestro) prepaulina de origen judeocristiano<sup>32</sup>.

Tras esta revista podemos concluir que el texto muestra un estilo elevado, retórico y hasta poético; pero si el autor pretendió escribir un cántico armónicamente estructurado, quedó muy lejos de su propósito. La atribución de las inconsistencias himnicas a glosas paulinas resulta, a su vez, bastante inconsistente.

#### LOS PRESUNTOS TRASFONDOS

También sobre este debate, nos limitamos a una selección suficientemente significativa.

#### *Trasfondo judeoapocalíptico*

Lohmeyer consideró el himno prepaulino y lo atribuyó a antigua tradición palestina. Según él, el himno sigue el esquema de un mito que habla del camino de un ser divino por las tres diferentes etapas de preexistencia, encarnación y ensalzamiento. Encuentra ya en *1 Henoc* el punto de contacto entre el Hijo del hombre de Dn 7 y el mito iranio del Hombre primordial. Flp 2,5-11 quedaría a mitad de camino entre la doctrina judía del Hijo del hombre y la especulación joánica sobre el Logos<sup>33</sup>. Opinamos que el Hijo del

31 Cf. Binder, *ZNW* 1987, 231. Considera que la tercera estrofa, distinta lingüística y sintácticamente de las precedentes, podría ser una adición posterior.

32 Cf. Fitzmyer, *CBQ* 1988, en 483.

33 Cf. Lohmeyer, Darmstadt 1961, 77.



hombre de *1 Henoc* pudo ser un factor en la configuración de la cristología apocalíptica; aunque el influjo específico de ésta sólo puede rastrearse en la segunda parte del himno. Pero el presunto mito iranio del Hombre primordial redentor es una reconstrucción apriorística de la escuela histórico religiosa.

J.A. Sanders ve en el 8c, conclusión de la primera estrofa del himno (6-8), una acomodación paulina del tema original del *deus descensus* (los *Beni Elohim*, como Azazel, Samjaza, Satán, etc., de literatura judeohelenista, tal como *1-2 Hen, VidAdEv*). Cristo es así el reverso de los ángeles caídos. Ve en la segunda una cristianización prepaulina del mito del *deus ascensus* del *Anthropos* en el *Corpus Hermeticum* 1 24-26, ya asimilado por el judaísmo (*11QMelch, 4QEdadCreac*)<sup>34</sup>. La primera interpretación presupone que Cristo, en contraste con otros seres celestes que pretendieron la igualdad o rivalidad con Dios, no pretendió tal cosa. Es decir, que la igualdad con Dios era para Cristo una *res rapienda* y no *res rapta*. La segunda presupone que el mito del *Poimandres* nos da la clave de un gnosticismo precristiano. Es la tesis de Reitzenstein (1904), que nos parece que hay que cuestionar de raíz<sup>35</sup>.

### *Trasfondo judeohelenístico*

J. Héring vio el pasaje como una expresión de la «antropología» del judaísmo helenístico de tipo filoniano. Llama la atención sobre Rom 5, 12-21 y 1 Cor 15,45-49. Piensa que, a su vez, Flp 2, 5-11 une los conceptos del hombre terreno y celeste de Gen 3 y Gen 1. La preexistencia y la encarnación del Salvador quedan, según esto, presentadas dentro de la especulación adámica del judaísmo filoniano<sup>36</sup>.

Los puntos de contacto de la especulación adámica del judaísmo helenístico de tipo filoniano con los planteamientos del himno

34 Cf. J. A. Sanders, «Dissenting Deities and Philippians 2, 1-11», *JBL* 88 (1969) 279-290.

35 J. Büchli, *Der Poimandres. Ein paganisiertes Evangelium. Sprachliche und begriffliche Untersuchungen zum 1. Traktat des Corpus Hermeticum*. WUNT 2/27 (Tübingen 1987) 203-205, concluye su estudio entendiéndolo *CH I* como documento de una gnosis pagana descristianizada inspirada en Jn.

36 Cf. J. Hering, «Kyrios Anthropos», *RHPR* 6 (1936) 196-209. Citado por J. T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns. Their Historical Religious Background*. SNTS MS 15 (Cambridge 1971) 64-66.

son demasiado imprecisos<sup>37</sup>. Nunca el Cristo preexistente es presentado por Pablo como el Hombre celeste primordial. El Encarnado es para él el segundo Adán (Rom 5,14; 1 Cor 15,45-49).

### *Trasfondo helenístico-gnóstico*

E. Käsemann cree también presupuesto el esquema gnóstico del mito del Hombre primordial-Redentor. Tal mito, que, según piensa, desempeña un papel tan importante en el N.T. (cf Rom 5, 12-21; Heb 5, 8-9), ha influido, por lo menos, la terminología de nuestro texto. Entiende por μορφή la esencia o la esfera en que uno está. Pasando de 2,6a (μορφή Θεοῦ) a 7b (μορφή δούλου) considera que tal caracterización del ser hombre como situación de esclavitud (δουλεία) es algo que no se ha dado ni en la Grecia clásica ni en el judaísmo antiguo. Lo considera en cambio como algo propio del helenismo religioso, que ha visto al hombre como esclavo del destino (εἰμαρμένη), de la materia, astros y potestades<sup>38</sup>.

Pero si se interpreta el himno desde el modelo histórico religioso del descenso y ascenso de un ser celeste (como el *Anthropos* gnóstico)<sup>39</sup>, hay que reargüir que, según ese modelo, hay un mismo sujeto en ambos estadios del camino. En cambio en nuestro himno Dios es el sujeto de la exaltación del que antes se ha anonadado. El descubrimiento de un trasfondo gnóstico nos parece una aplicación más de los presupuestos histórico-religiosos sobre un gnosticismo precristiano, que ya hemos descartado al esbozar la historiografía del gnosticismo en otra oportunidad<sup>40</sup>. Una buena muestra del confusionismo a que lleva la persistencia en esos planteamientos es la pretensión de que Flp 2,6-11 opera la identificación del «Señor Sabaoth» con el Salvador gnóstico<sup>41</sup>.

37 Tampoco ha dejado huella en las tradiciones neotestamentarias, salvo la posible polémica contra tal especulación en 1 Cor 15, 45-59.

38 Cf. E. Käsemann, «Kritische Analyse von Phil 2, 5-11», en: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I (Göttingen 1970) 41-95 (= *ZTK* 47 (1950) 313-360).

39 También K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*. StNT (Gütersloh 1972) 144-156, trata de corroborar el intento de Käsemann de retrotraer el himno al mito gnóstico del Redentor, sin tener en cuenta la discusión reciente sobre el gnosticismo. No hemos tenido acceso directo a este estudio.

40 Cf. R. Trevijano, «La influencia del gnosticismo en la eclesialidad católica», *Moralia* 6 (1984) 417-433, en 417-425.

41 Según J. Magne, «L'exaltation de Sabaoth dans *Hypostase des Archontes* 143, 1-31 et l'exaltation de Jésus dans *Philippiens* 2, 6-11 ou La Naissance du Christ»,

Además la identificación *δοῦλος* = hombre no hace justicia a la estructura del himno. El v. 7b cierra el ductus de ideas de la primera estrofa (o frase). Las frases participiales de vv. 7c y 7d, referidas al encarnado, van, más bien, con 8a.

#### *Trasfondo helenístico «hombre divino»*

Ya A. A. T. Ehrhardt y W. L. Knox propusieron como explicación del texto la cristología «hombre divino». Pablo habría llegado a pensar de Jesús bajo un enfoque común a las más populares figuras cultuales del mundo helenístico. El lenguaje usado en Flp 2 muestra estrecha afinidad con la descripción y panegíricos de estas figuras del mundo pagano, de las que Heracles era la más prominente<sup>42</sup>. Según la descripción de S. Vidal, Jesús había renunciado a tener la existencia de un *theios anêr*, poderosa y autárquica («divina», «como dios»), prefiriendo la existencia en sumisión de un esclavo. La apologética del cántico, que habría fraguado frente a una polémica anticristiana helenística, que combatía la predicación como divino de uno ejecutado como esclavo, habría sido convertida por Pablo en polémica intracristiana contra una cristología «hombre divino»<sup>43</sup>.

Ya, con ocasión de las interpretaciones del evangelio de Marcos como escrito en contraposición a la cristología *theios anêr*, hemos mostrado nuestro escepticismo sobre los presuntos «hombres divinos» helenísticos<sup>44</sup>.

#### *Trasfondos del A. T.*

Al margen de la especulación adámica de tipo filoniano, varios intérpretes han destacado conexiones entre la cristología del himno

*Cahiers du Cercle Ernest Renan* 21/83 (1973) 1-56, en 31, lo mismo que H.A. había conseguido la rehabilitación parcial de Dios del A. T. dividiéndolo en dos personajes (Ialdabaôth, precipitado, y Sabaôth, exaltado), Flp. opera su rehabilitación total dividiéndolo de nuevo en dos personajes: el dios supremo, inefable, y su Nombre, «Señor Sabaoth», identificado con el salvador Jesús de Jn, de *AscIs* y del Himno Naaseno. Notemos sólo que H.A. es un documento gnóstico cristiano tardío, donde se encuentra el primer comentario explícito a Ef 6, 12.

42 Cf. A.A.T. Ehrhardt, «Jesus Christ and Alexander the Great» *JTS* 46 (1945) 45-51; W.L. Knox, «The 'Divine-Hero' Christology in the New Testament», *HarvTR* 41 (1948) 229-249. Citados por Martin, Cambridge 1967, pp. 78-79.

43 Cf. S. Vidal, «Flp 2, 6-11: Su lugar teológico», en: *Quaere Paulum. Miscelánea homenaje a L. Turrado* (Salamanca 1981) 149-161.

44 Cf. R. Trevijano, «En torno a la cristología de Marcos», *TeolBsAs* 12 (1975) 128-154, en 142-146.

en su primera parte y la *adamología* de Gen 1-3. En línea con contrastes paulinos como el de Rom 5,12, Cristo quedaría presentado como la antítesis de Adán<sup>45</sup>. El texto cristológico reuniría tres conceptos: Hijo del hombre, Siervo de Dios y *Kyrios*. El modo en que el Hombre celeste es puesto en paralelo con el primer hombre Adán y es identificado con el *Ebed Jahweh* correspondería tan plenamente a las expresiones paulinas en 1 Cor 15, 45ss y Rom 5, 12ss, que el conjunto sólo es comprensible desde el trasfondo de estos textos paulinos<sup>46</sup>. El autor del himno se esforzaría en mostrar que Cristo, en lugar de imitar al primer hombre, se ha conformado a la figura del Siervo Sufriente<sup>47</sup>. La obediencia de Jesús como el Siervo Sufriente (2, 7-8) es el reverso de la desobediencia de Adán (Rom 5, 15-19). En 2, 6 quedaría implícito el contraste entre los dos Adán<sup>48</sup>. La insistencia sobre la resolución de Cristo de hacerse semejante a los hombres (v. 7) estaría en relación con la ambición inversa de Adán y Eva de ser como dioses (Gen 3, 5.22)<sup>49</sup>.

La interpretación adámica depende mucho de la comprensión de la frase de 6b-c. El término ἀρπαγμός es la acción de arrebatar; ἄρπαγμα, el nombre concreto, lo arrebatado. Sin embargo, es muy común reconocer que las distinciones características en griego clásico entre nombres que terminan en *-mos* (*nomen actionis*) y *-ma* no se observan en el uso de muchos de estos nombres en el período helenístico<sup>50</sup>. Se ha discutido mucho la alternativa de si ἀρπαγμός ha de ser entendido como *res rapta* o *res rapienda*, dando por indiscutible que lo que está en cuestión es alguna especie de apropiación (*rapere*). En el segundo caso, Cristo no miró la igualdad con Dios

45 Cf. W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism. Some Elements in Pauline Theology* (London <sup>2</sup>1958) 273-274.

46 Cf. O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tübingen <sup>5</sup>1975) 179.

47 Cf. P. Lamarche, «L'Hymne de l'Épître aux Philippiens et la Kénose du Christ», en: *L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*. 1. *Exégèse et Patristique*. Th 56 (París 1963) 147-158, en 150. En *Christ vivant* (París 1966) 32, vuelve a argüir que el himno ha sido compuesto en doble perspectiva. Primero en contraste con la desobediencia de Adán. Luego en paralelismo con la obediencia del Siervo de Yavé.

48 Cf. Gibbs, *NT* 1970, 276-277.

49 Cf. A. Feuillet, «L'hymne christologique de l'Épître aux Philippiens (II, 6-11)», *RB* 72 (1965) 352-380; 481-507, en 368.

50 El caso más llamativo de sinonimia de *harpagmon* y *harpagma* lo ofrece Eusebio, *H.E.* 8, 12, 2 e *In Luc* 6. Cf. R. H. Hoover, «The Harpagmos Enigma: A. Philological Solution», *HThR* 64 (1971) 95-119, en 107-108.

como algo de que tenía que apropiarse y se daría un contraste deliberado con el intento de Adán en Gen 3,4.22 de alcanzar una igualdad que no poseía. Salió al paso a esta interpretación J. Carmignac al sostener que el οὐχ no va con ἡγήσατο, sino con ἀρπαγμὸν: Cristo consideraba la igualdad con Dios como algo que no necesitaba usurpar, por el hecho de que ya existía ἐν μορφῇ θεοῦ. Entiende que la sentencia se refiere al Jesús *terreno*, que mira su gloria divina como de propio derecho. Según él esta interpretación es la única que da toda su fuerza al ἀλλὰ del v. 7a<sup>51</sup>. Pero la correlación de los dos aoristos de 6b y 7a, más el de 8a, es demasiado estrecha para apoyar esta interpretación. El tercer aoristo supone adquirida la situación descrita por los dos primeros y completa el cuadro que describe la humillación de Cristo<sup>52</sup>.

Sin embargo, se puede cuestionar la misma alternativa entre *res rapta* y *res rapienda*, si como ya notó J.B. Lightfoot el siglo pasado, la expresión de 6b no es sino un giro idiomático con el significado de despliegue ostentoso de algo valioso. Con la negación significa «no apreciar mucho» o «no usar algo en propia ventaja»<sup>53</sup>, «no aprovecharse de algo como una ganancia»<sup>54</sup>, habiendo quedado fuera de perspectiva la idea de botín o robo. En Occidente la traducción *rapina*, con el significado de robo o usurpación, ha controlado la exégesis. En Oriente, los Padres Griegos, que estaban en situación de reconocer la fuerza de una expresión familiar,

51 Cf. J. Carmignac, «L'Importance de la place d'une négation OYX APIAT-MON HΓΗΣΑΤΟ (Philippiens II. 6)», *NTS* 18 (1971/72) 131-166.

52 Cf. Grelot, *Bib* 1973, p. 170. El mismo P. Grelot, «La valeur de οὐχ... ἀλλὰ dans Philippiens 2. 6-7», *Bib* 54 (1973) 25-42, en p. 42, explica así la adversativa: Puesto que Cristo está en la forma de Dios, lleva en sí sus rasgos, encontraríamos natural que *tome* el estatuto terrestre de la igualdad con Dios. Pero no sólo no ha considerado ese estatuto como botín a arrebatarse [e. d. *res rapienda*], sino que se ha despojado del mismo.

53 La expresión idiomática fue también notada por W. Jaeger, «Eine stilgeschichtliche Studie zum Philippenerbrief», *Hermes* 50 (1915) 537-553. Citado por Hoover, *HarvTR* 1971, en 95 y 117-119. Recientemente T. Yai-Chow Wong, «The Problem of Preexistence in Philippians 2, 6-11», *ETL* 62 (1986) 267-282, en 277, ha tratado de excluir que 6b sea una expresión idiomática. Tampoco J. C. O'Neill, «Hoover on Harpagmos Reviewed with a Modest Proposal Concerning Philippians 2:6», *HarvTR* 81 (1988) 445-449, admite los argumentos filológicos de Hoover; pero sale del paso con una propuesta, mucho menos convincente, de corrupción textual. Escribas piadosos habrían omitido el segundo *no* en la frase original de 6bc: «no consideró un robo el *no* ser igual a Dios».

54 Cf. W. Foerster, ἀρπάξω, ἀρπαγμός, en: G. Kittel, *TWNT I* (Stuttgart 1933) 471-474.

dan en cambio por supuesto que la igualdad con Dios era algo que ya tenía el Cristo preexistente. Estaba en la forma de Dios pero no consideró esta igualdad con Dios como una ventaja, algo de que aprovecharse. Esta interpretación no sólo encaja con el contexto, sino que corresponde a la amonestación de 2,4 de no mirar cada uno a su propio interés<sup>55</sup>. El sentido de los PP. Latinos encaja con *res rapta*, mejor que con *res rapienda*. Es más apropiado calificar el de los PP. Griegos con la expresión *res retinenda*. Además μορφή θεοῦ no es, ciertamente, el objeto de οὐκ ἀρπαγμὸν ἠγγήσατο<sup>56</sup>. De lo que Cristo no quiso aprovecharse como un ganancial es del τὸ εἶναι ἴσα θεῶ.

Se ha discutido también mucho el sentido de esta expresión de 6c. Gramaticalmente ἴσα es un acusativo adverbial que vinculado con εἶναι es utilizado como predicado adjetivo y equivale por ello a un adjetivo. El infinitivo «ser» a su vez tiene muchas veces el significado concreto de «existir, vivir, encontrarse, comportarse». La frase no habla pues de la propiedad de la divinidad, ni sirve para describir la persona de Cristo, sino que caracteriza su modo de comportarse. En lo que Cristo no ha pensado es en conducirse como Dios<sup>57</sup>. La frase de 6c no significa la naturaleza divina, sino el estado; no el rango, sino la condición al igual de Dios<sup>58</sup>.

Se ha sugerido que el ser de Cristo ἐν μορφῇ θεοῦ debe ser entendido como una referencia al ser de Adán como εἰκὼν θεοῦ (Gen 1, 16); pero los dos términos no son intercambiables<sup>59</sup>. M.D. Hooker se apoya también en la semejanza de Flp 2, 6c y Gen 1, 26, con paralelo estrecho en Jn 5, 18 (donde Jesús no mira su reclamo como una usurpación de rango, sino como parte de la obediencia del Hijo al Padre). Sugiere que Adán, creado en la forma y semejanza de Dios, malentendió su posición al pensar que

55 Cf. T. R. Glasson, «Two Notes on the Philippians Hymn», *NTS* 21 (1974/75) 133-139, en 133-137.

56 Cf. Wright, *JTS* 1986, 326-327.

57 Cf. J. Gewiess, «Die Philipperbriefstelle 2, 6b', en: *Neutestamentliche Aufsätze. Festschrift für J. Schmid*. Hrsg. von J. Blinzler-O. Kuss-F. Mussner (Regensburg 1963) 69-85, en 81-83.

58 Cf. P. Grelot, «La traduction et l'interprétation de Ph 2, 6-7. Quelques éléments d'enquête patristique», *NRT* 93 (1971) 897-922; 1009-1026, en 1025.

59 Cf. J. Behm, μορφή, en: Kittel *TWNT* 14 (Stuttgart 1942) 750-760, en 760. Imagen de Dios es Cristo, μ. θ. es el revestimiento que da a conocer su ser igual a Dios. Según D. Steenburg, «The Case against the Synonymity of *Morphê* and *Eikôn*», *JSNT* 34 (1988) 77-87, μ. tiende a mostrar el elemento visual, la apariencia física o representación de Dios; en contraste con el segundo que es menos específico.

la semejanza divina era algo que necesitaba ser aferrado, y, al tratarlo, la perdió. Cristo, el verdadero Adán, entendió que la semejanza era ya suya, en virtud de su relación con Dios y, sin embargo, se anonadó al hacerse lo que los demás hombres *son*, como consecuencia de la caída. Rehusando tomar el camino seguido por Adán, aceptó los resultados del pecado de Adán, hasta la muerte, y la muerte de un esclavo<sup>60</sup>. Hay que objetar, como hizo ya M.R. Vincent en 1897, que nada se dice en Gen 3 de un deseo por parte de Adán de ser igual a Dios en un sentido absoluto y general, sino de una tentación y deseo de pleno conocimiento. La antítesis de los dos Adán resulta aquí forzada<sup>61</sup>. Hay que excluir la interpretación porque nuestro texto no dice nada sobre «la imagen de Dios» ni sobre la «elección» o «tentación» de Cristo. El lenguaje y la atmósfera de Flp. y Gen. son tan diferentes que no cabe que el retrato de Cristo en nuestro himno haya sido modelado por el de Adán del Gen<sup>62</sup>. Añadimos que si Cristo era ya hombre verdadero en 6a, como han entendido también otros intérpretes<sup>63</sup>, no tiene sentido la insistencia en el hacerse hombre de 7cd.

J. Murphy-O'Connor da una explicación centrada exclusivamente en *Sab 2,23*. Alega que la historia de la exégesis del himno ha quedado dominada por la idea de la preexistencia. Sólo la teoría del Siervo (Dt.-Is.) y del Justo sufriente (Sab.) no la incluyen de por sí; pero son a su vez insuficientes para dar razón de todos los datos del himno. En cambio, observa que en *Sab 2,23* el hombre, destinado por Dios a un estado de incorrupción, por desobediencia existe en otro. Desde la comprensión del estado de inocencia original que refleja ese texto, deduce que la absoluta pureza de Cristo<sup>64</sup>,

60 Cf. M. D. Hooker, «Philippians 2. 6-11», en: *From Adam to Christ. Essays on Paul*. (Cambridge 1990) 88-100 (= *Jesus und Paulus. Festschrift für W. G. Kümmel* (Göttingen 1975) 151-164), en 96-98.

61 Cf. Glasson, *NTS* 1974/75, 137-139.

62 Cf. Yai-Chow Wong, *ETL* 1986, 278.

63 Lamarche, *Christ vivant* (Paris 1966) 39-40, ve una misma idea en la primera estrofa: la descripción de los abatimientos aceptados por Cristo en su vida mortal y no la descripción sucesiva de encarnación, obediencia y pasión. A su vez G. Howard, «Phil 2: 6-11 and the Human Christ», *CBQ* 40 (1978) 368-387, alega que la primera estrofa puede hacer referencia a Gen 1, 26-27; 5, 1 y el poema, por lo tanto, no considera la preexistencia de Cristo. Añade que la segunda estrofa no atañe sino la exaltación post-resurrección de Cristo, mientras seguía en la tierra, antes de la ascensión (cf. Mt 28, 18). El entero himno describe *sólo* al Jesús terreno: su vida, su muerte y su glorificación postresurrección.

64 Cita 2 Cor 5, 31; Jn 8, 46; 1 Jn 3, 5; Heb 4, 15; 1 Pe 2, 22.

le daba de por sí el derecho a la inmortalidad. El mensaje de Flp 2, 6-7b sería pues que Cristo voluntariamente sufrió las consecuencias de un modo de ser que no era el suyo. Humildad y obediencia (2, 7c-8) son los rasgos sobresalientes del Siervo (Is 53, 8 LXX) y del Justo (Sab 6, 17-18). En ambos aparece el esquema de humillación y exaltación (Is 52, 13; Sab 3, 8)<sup>65</sup>.

En su planteamiento inicial es otra variante de la interpretación adámica, expuesta a las mismas objeciones. Tampoco vemos que la antropología implicada por Sab 2, 23 haya ejercido una influencia detectable en las tradiciones neotestamentarias<sup>66</sup>. En lo demás, va a una con los sostenedores de un trasfondo profético y sapiencial.

Hay intérpretes que han destacado el *trasfondo profético*, en particular del *Dt-Is*. Ya Lohmeyer encontraba paralelos a Is 52, 13-53, 12<sup>67</sup>; pero más todavía (en ὡς ἄνθρωπος del v. 7d) al Hijo del hombre apocalíptico. En la misma línea M. Black estima que Flp 2, 7-10 es una reelaboración, en términos de Dn 7 e Is 14, 23, de una interpretación mesiánica judía de Is 53<sup>68</sup>.

L. Cerfaux juzga que el contraste entre humillación y exaltación de Cristo está inspirado en Is 52, 13-53, 12. Ve tomadas de Is 45, 23 las dos líneas paralelas de la tercera estrofa. El temprano recurso al cántico del Siervo sufriente y exaltado resulta congruente con el hecho de haber sido uno de los primeros asideros escriturísticos del mensaje cristiano (cf. Hch 8, 32-33; Jn 1, 29; 1 Pe 1, 19)<sup>69</sup>. Algunos intérpretes, como W. D. Davies y O. Cullmann, encuentran la concepción adámica combinada aquí con la idea del Siervo sufriente. Cristo, el segundo Adán, es obediente *como Servidor*<sup>70</sup>. Otros exegetas mantienen también esta doble perspectiva<sup>71</sup>.

65 Cf. J. Murphy-O'Connor, «Christological Anthropology in Phil II, 6-11», *RB* 83 (1976) 25-50.

66 Howard, *CBQ* 1978, p. 371-372, se pregunta si es metodológicamente válido cambiar el contexto paulino por el sapiencial (con el que el himno no tiene ninguna conexión literaria). También cuestiona la interpretación que hace Murphy-O'Connor de Sab 2, 23-24; puesto que 2, 24b interpreta la muerte en sentido punitivo sólo para los malvados.

67 Cf. Lohmeyer, Darmstadt 1961, 33 y 36.

68 Cf. M. Black, «The Christological Use of the Old Testament in the New Testament», *NTS* 18 (1971-1972) 1-14, en 7-8.

69 Cf. Cerfaux, Gembloux 1954, 430-436.

70 Cf. Davies, London <sup>2</sup>1958, 273-274. No sólo estima que Pablo identifica a Jesús el Mesías con el Siervo sufriente del *Dt-Is*, sino que juzga indiscutible que esta identificación se retrotrae a la mente de Jesús mismo. Cullmann, Tübingen <sup>5</sup>1975, 182, subraya el carácter paulino de este salmo, en la medida en que su contenido, pese a la utilización de un modelo, corresponde enteramente a la cristología paulina.

71 Cf. Lamarche, *Mélanges Lubac* (Paris 1963) 151; Gibbs, *NT* 1970, 276-278.



J. Jeremias aduce un argumento filológico: La vinculación de *κενοῦν* con el reflexivo no se encuentra en griego; pero tiene su equivalente hebreo en Is 53,12 («se entregó a la muerte»). Traduce el «se anonadó» de 2,7a por «se entregó a la muerte». Cree que no hay que referir a la encarnación, sino a la muerte en cruz, la expresión sobre la *kénôsis*<sup>72</sup>. Esto no encaja si el texto de la primera estrofa no habla del Jesús histórico terreno sino del preexistente. Parece que queda más cerca la tradición de Jn 17,5. Además la muerte (8bc) se refiere a la humillación (8a). El anonadamiento (7a) queda explicado por el situarse como siervo (7b) o, a lo más, por el hacerse hombre (7d)<sup>73</sup>.

O. Hofius alega que la misma cristología que ha acuñado Flp 2,6-11 se ha remansado en Heb. Sostiene que Heb tiene en común con Flp 2 el esquema «Pre-existencia – Encarnación – Muerte – Ensalzamiento»; y otros «theologumena» tradicionales. El himno es ya testimonio de una explicación prepaulina del significado de la cruz<sup>74</sup>. El objetivo del entero himno (al que corresponde también originalmente «y muerte en cruz» del v. 8c) queda en que Dios ha elevado al crucificado a Señor universal. Por eso el himno remite precisamente a Is 52,13-53,12<sup>75</sup>.

Para O. Michel la identificación del Hijo del hombre y el Siervo de Dios cualifica en el himno tanto la encarnación como el mismo curso de la vida terrena de Jesús<sup>76</sup>.

Sin embargo, se puede observar que los LXX no traducen *Ebed* con *δοῦλος* sino con *παῖς*<sup>77</sup>. Para que 7b hiciera referencia a

72 Cf. Jeremias, Göttingen 1966, 308-310.

73 J. Coppens, «Les affinités littéraires del l'hymne christologique (Phil., 2, 6-11)», *ETL* 42 (1966) 238-241, piensa que Flp 2, 7a se para en la idea de encarnación. El mismo J. Coppens, «Phil. 2, 7 et Is. 53, 12. Le problème de la 'Kénose'» *ETL* 41 (1965) 147-50, responde a Jeremias que las dos fases de la glorificación (9a y 9b) parecen corresponder a las dos fases del abatimiento. La colación del Nombre corresponde a la *Kénôsis*, el ensalzamiento a la humillación. Creemos que esta interpretación de 9 ab peca de sutil.

74 Cf. O. Hofius, *Das Christushymnus Philipper 2, 6-11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms*. WUNT 17 (Tübingen 1976) 15-16.

75 Cf. O. Hofius, Tübingen 1976, 56, 65 y 71.

76 Cf. O. Michel, «Zur Exegese von Phil 2, 5-11», en: *Dienst am Wort. Gesammelte Aufsätze* (Neukirchen-Vluyn 1986) 123-124 (= *Theologie als Glaubenswagnis. Festschrift für K. Heim* (Hamburg 1954) 79-95), en 126.

77 Si bien Lamarche, *Mélanges Lubac* (París 1963) 151, cree poder explicar que *δοῦλος* sea preferido aquí a *παῖς* por razón del contraste esclavo-señor. Añade que concuerda con las traducciones de Aquila y Símaco para Is 53, 13. Por su parte Feuillet, *RB* 1965, p. 364-365, alega además una dependencia directa del texto masorético de Is

la figura concreta *del Siervo*, haría falta el artículo. Como esto nos parece suficiente, no entramos en otra cuestión. Hay quienes arguyen que la explicación de la muerte de Jesús por medio de la representación Siervo de Yavé no aparece hasta un tiempo post-paulino<sup>78</sup>.

Otros exegetas han subrayado el *trasfondo sapiencial*, y alguno, más concretamente, de *Sab*.

E. Schweizer traza una línea de continuidad entre una serie de expresiones neotestamentarias sobre la preexistencia de Jesús y las especulaciones sapienciales sobre los atributos divinos personificados en su relación con el mundo creado. A partir de 1 Cor 8, 6 remite a Prov 3, 19; 8, 22-31; Sab 9, 1-2.9; Sir 24, 3. Encuentra precedentes de 1 Cor 10, 4 en Filón y el Pseudo-Filón. Señala que en Rom 10, 6-7 se encuentra la misma alusión de Dt 30, 12-14 que llega por otro camino a Bar 3, 29-30. Como precedente de Gal 4, 4 y Rom 8, 3 indica Sab 9, 10. La idea de preexistencia arraiga pues en una doctrina muy elaborada de la Sabiduría divina. Tales representaciones, a las que el Apóstol recurre con relativa frecuencia, existen en la comunidad cristiana antes de Pablo (Flp 2, 5-11), en su posteridad (Col 1, 15-18) y paralelamente (Jn)<sup>79</sup>.

También D. Georgi ve en la figura de Sabiduría el origen de la expresión de preexistencia en Flp 2, 6<sup>80</sup>.

U.B. Müller recuerda que el anonadarse contradice diametralmente al mundo ambiental grecorromano. El destino de Jesús no encaja en la expectativa normal del pensamiento helenista. Pero sobre el trasfondo del pensamiento bíblico, la concepción judeo-sapiencial, abatimiento y obediencia del hombre, significa subordinación al orden divino. Ya en Is 52, 13-53, 12 rige el esquema mental de que Dios es el sujeto del ensalzamiento del que antes se ha

49, 7 y, sobre todo, que la apelación *παῖς θεοῦ* conferida al Salvador escatológico es un título honorífico (cf. Hch 4, 27), que no encaja en la descripción que hace el autor del abatimiento de Cristo, que quería contraponer a su exaltación mesiánica como *Kyrios*.

78 Binder, *ZNW* 1987, 233, remite a Hch 3, 13. 26; 4, 27. 30; Did 9, 10.

79 Cf. E. Schweizer, «Zur Herkunft der Praesistenzvorstellung bei Paulus», en: *Neotestamentica. Deutsche und englische Aufsätze 1951-1963* (Zürich 1963) 105-109 (= *EvT* 19 (1959) 65-70).

80 Cf. D. Georgi, «Der vorpaulinische Hymnus Phil 2, 6-11», en: *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an R. Bultmann* (Tübingen 1964) 263-293. No hemos tenido acceso directo a este estudio de investigación histórico tradicional, cuyo punto fuerte es la relación del himno con la tradición sapiencial y que acaba considerándolo como documento de la cristología del círculo de Esteban.

humillado y mostrado justo (aunque no hay dependencia directa del himno respecto a Is 53). Es distinto el caso de las acuñaciones sapienciales de abatimiento y ensalzamiento, como es el caso de Eclo 2, 3-4; 3, 18; Prov 3, 34. Tienen su continuidad en Sant 4, 6.10; 1 Pe 5, 5-6. La tradición cristiana ha dado también una impronta escatológica (Mt 23, 12 / Lc 14, 11; Lc 18, 14) a la antigua regla sapiencial (Prov 29, 23, Job 22, 29). En el logion sinóptico se llega al mismo cambio de sujeto característico del himno<sup>81</sup>.

Está claro que el primitivo cristianismo interpretó de entrada el acontecimiento de Cristo a partir de su Biblia, que era el A.T., tanto desde las tradiciones proféticas como desde las sapienciales. Pudo ser Jesús el primero en remitir como propio al destino del Siervo de Yavé a la par que se anunciaba como el Hijo del hombre venidero (cf Mc 8, 31; 13, 26-27; 14-62). El Hijo del hombre-juez universal se identifica con el justo sufriente<sup>82</sup>. La figura del Justo vindicado, tan desarrollada por las tradiciones sapienciales, está ya apuntada en algunas experiencias proféticas, como la de Jeremías. En Flp 2, 6-11 podrían mezclarse las tres líneas de tradición (justos sufrientes y vindicados del salterio y de Sab. y Siervo sufriente y exaltado del Dt.-Is.), quizás ya acuñadas por la predicación de Jesús<sup>83</sup>; pero ni las conexiones lingüísticas alegadas ni las analogías temáticas bastan para asegurarlo. Sí parece ser la tradición sapiencial la que provee del lenguaje de preexistencia apropiado para presentar el misterio del Hijo.

### *Trasfondo cristiano inmediato*

En los últimos años son varios ya los intérpretes que coinciden en destacar el cristianismo y aun el paulinismo de nuestro texto.

J. Gewiess interpreta el v. 6 como que Cristo, el Hijo de Dios preexistente y eterno, de naturaleza divina, no ha pretendido (*res rapienda*) situarse al igual de Dios Padre en el modo concreto de su existencia, también en su comportamiento. La frase no pretende decir lo que es el preexistente en su persona y en su esencia, sino

81 Cf. U. B. Müller, «Der Christushymnus Phil 2, 6-11», ZNW 79 (1988) 17-44, en 33-38.

82 Cf. K. T. Kleinknecht, *Der leidende Gerechtfertigte. Die alttestamentlich-jüdische Tradition von «leidenden Gerechten» und ihre Rezeption bei Paulus*. WUNT 13 (Tübingen 1984) 170-173.

83 Cf. Kleinknecht, Tubinga 1984, 190.

cómo se comportó en su posición y lo que hizo. Esto último queda aclarado desde el v. 7. Lo que no hizo, que no queda precisado en el v. 6, sería lo contrario: el esfuerzo por aferrar para sí lo reservado a Dios Padre. El entero N.T. que subraya con fuerza la unión de Cristo con Dios, también marca la diferencia entre Dios Padre y él. Una serie de expresiones señalan una cierta preeminencia del Padre y la consiguiente dependencia del Hijo<sup>84</sup>. Flp 2,6 formula negativamente lo dicho positivamente en muchas expresiones neotestamentarias: que Cristo se deja determinar enteramente por Dios, que le hace el encargo y le envía. Ni se le ha ocurrido la idea de irrumpir en los derechos reservados de Dios que derivan de su paternidad<sup>85</sup>.

L. W. Hurtado, en añadidura a la evidencia de que la descripción de Jesús en Flp 2, 6-8 toma del vocabulario de la primitiva parénesis cristiana, nota que Pablo puede estar reflejando aquí la tradición evangélica del ministerio terreno de Jesús<sup>86</sup>. Es, desde luego, más probable que esta tradición haya informado el uso por Pablo de los términos clave, δούλος, ταπεινώω, ὑπακούω, que las fuentes propuestas por Käsemann o el «trasfondo helenístico» invocado por otros<sup>87</sup>.

E. Schweizer ha completado su propuesta de un trasfondo sapiencial con una aproximación a la tradición sinóptica «Q». Está en línea con los estudios recientes que subrayan el carácter sapiencial de «Q». Señala que ya en «Q» queda un pensamiento cristológico que contrasta el abatimiento de Jesús (que encuentra su *clímax* en la muerte de profeta, aunque en él habla y actúa la Sabiduría, preexistente de Dios) con la expectación del triunfo final del ya elevado a Dios y que ha de aparecer como Hijo del hombre judicial<sup>88</sup>. Al margen de nuestras reservas sobre todo lo que se quiere construir sobre «Q» (lo único seguro es que es el nombre convencional para el material común a Mt. y Lc. que no está en Mc.), los

84 Entre los muchos textos que cita, notamos por su particular relevancia 1 Cor 11, 3; 3, 23; 15, 24, 28; Gal 4, 4.

85 Cf. Gewiess, en: *Festschrift für J. Schmid*, Regensburg 1963, 83-85.

86 Remite a Mc 10, 43-45/ Mt 20, 25-28/ Lc 22, 24-27; Mc 9, 35; Mt 23, 11; Jn 13, 5-17; Heb 5, 8-9.

87 Cf. L. W. Hurtado, «Jesus as Lordly Example in Philippians 2: 5-11», en: *From Jesus to Paul. Studies in Honour of F. W. Beare*. Ed. by P. Richardson-J. C. Hurd (Waterloo, Ontario 1984) 113-126, en 124.

88 Cf. E. Schweizer, «Die Christologie von Phil 2, 6-11 und Q», *TZBas* 41 (1985) 248-263, en 262.

puntos de contacto parecen demasiado genéricos y quedan amen-  
guados por notables diferencias.

Según N. T. Wright hay que entender 6c en estrecha conexión con 6a por el uso regular del infinitivo con artículo para referirse a algo previamente mencionado o bien conocido. Sea cual fuere el matiz propio de cada frase, se refieren a la divinidad y/o los honores correspondientes a este estado. El Preexistente tenía la igualdad divina. El sentido del 6b sería que Cristo, en contraste con lo que cabría esperar (el viejo intento de los humanos de hacer a Dios a su propia imagen: arrogante, pagado de sí), rehusó usar para su propio provecho la gloria que tenía desde el comienzo. Frente al retrato robot de los déspotas orientales, Cristo entendió que su posición significaba autoabnegación: la vocación descrita en vv. 7-8. Como en Rom 5, 6-11, la muerte de Jesús es entendida como la revelación apropiada, en acción, del amor mismo de Dios (cf. 2 Cor 5, 19). La exaltación del crucificado (vv. 9-11) no es a una naturaleza o rango que sólo entonces le resulta apropiado, ni es un premio por una tarea difícil bien hecha. Es la afirmación por Dios Padre de que la encarnación y muerte de Jesús fue realmente la revelación del amor divino en acción. Al dar a Jesús el título de *Kyrios* y parte en la gloria que en Israel sólo correspondía a Dios (cf. Is 45, 23), Dios está avalando la interpretación de la igualdad divina que el Hijo hizo suya según el v. 6<sup>89</sup>.

Para H. Binder el himno, al que pertenece de por sí 8c, trata de la actuación salvífica de Dios mediante Cristo. No hay que considerarlo como exclusivamente cristológico, pues tiene más de soteriológico de lo que se percibe a primera vista. Cristo de la esfera divina pasa a la de esclavitud. No es que se haga *el* Siervo de Dios (Cerfaux), ni siervo en cuanto hombre (Käsemann), sino siervo para los hombres (cf. Mc 10, 45 / Mt 20, 28)<sup>90</sup>.

Binder, como Käsemann, entiende por μορφή la esfera o zona en que uno está. La μ.θ. es el campo de acción en que tiene lugar el encuentro entre Dios y Cristo. La μ.δ. es el campo de actuación del siervo, la esfera de amplitud mundial del encuentro entre el Cristo servidor y la humanidad servida por él. El que «vino» (Mc 10, 45; Mt 20, 28; Lc 5, 32; 19, 10) en beneficio de los hombres, entró en un campo de actuación, que, desde la valoración de la

89 Cf. Wright, *JTS* 1986, 340-346.

90 Cf. Binder, *ZNW* 1987, 232-234.

comunidad, era para él una inmensa pérdida. Binder destaca que esos dichos sinópticos (a diferencia de Jn 3,31; 6,38ss; 8,42; 13,2; 16,28) no se preguntan por el *de dónde* de la venida. Ve en Flp 2,6 el primer resultado de la reflexión original intraeclesial sobre el reclamo del Jesús histórico de ser el Hijo de Dios<sup>91</sup>.

Juzga que el ἐξένωσεν no ha de referirse especialmente a la encarnación, de la que se habla en 7c, ni al «incógnito» de J. C. (v. 7d), ni a la muerte en cruz (v. 8). Con este verbo se expresa el descenso del Hijo de Dios de la esfera divina a la existencia terrena. El botín al que Cristo no se aferró o buscó ganar no es la igualdad divina. Que estimase que no era cuestión de botín el ser igual a Dios, expresa que el perteneciente a la esfera divina, no vino para hacerse servir, no como un saqueador u opresor de los hombres, sino para dar su vida en redención<sup>92</sup>.

### 3. LA FUNCION DEL «HIMNO»

#### *Objetivo fundamentante*

Está clara la diferencia formal entre himno y confesión de fe, por un lado, y predicación y adoctrinamiento, por otro. Sin embargo, aun en el caso de que nuestro texto fuera un himno citado, habría que plantear la cuestión sobre la función de la cita en su contexto. En la discusión de los diversos intérpretes no queda a veces claro si están tratando de la función del himno en sí o de su función como cita en un contexto.

Para Käsemann, la objetividad con que se expresa el himno encaja mejor con la descripción de un acontecimiento salvífico que con una tendencia parenética. Da por asentado el principio sorprendente (cf. Mt 5, 48) de que, como el que se anonada es el «Anthropos» (el Hombre primordial), que sigue siendo ser celeste, no puede por lo tanto llegar a ser modelo de los simples humanos. En consecuencia, afirma que Pablo no ha entendido el himno como si aquí fuese mostrado Cristo a la comunidad como modelo ético. Parece no tener en cuenta parénesis paulinas tan rotundas como 1 Tes 1, 6 y 1 Cor 11, 1. Por eso cree que Pablo ha visto en el himno sólo una descripción del acontecimiento salvífico. Concluye que el

91 Cf. Binder, ZNW 1987, 235-236.

92 Cf. Binder, ZNW 1987, 236-242.

himno trata de soteriología y de escatología, no de ética<sup>93</sup>. Lo que, en nuestra opinión, es confundir la cuestión del contenido con la de la función en el contexto.

También G. Bornkamm considera que la relación entre himno y contexto no es la de ejemplo e imitación; sino, como es frecuente en Pablo, una relación fundamentante. Sostiene que hay que traducir el ὅ καὶ de v. 5b «porque» en vez de «como». Alega además que, en el suceso de entronización de la segunda parte, lo que queda a la vista es el cosmos, y no sólo, ni en primer lugar, la Iglesia. Apela a la diferencia esencial entre himnos y confesiones de fe y la predicación o el adoctrinamiento (donde sí encajan contenidos e intenciones éticas)<sup>94</sup>.

A. Feuillet se pregunta si primitivamente, abstrayendo de su utilización por el Apóstol, el himno era soteriológico o parenético. Considera lo más verosímil que sea un himno sobre la obra salvífica de Cristo que Pablo ha tomado de la liturgia de la Iglesia y lo ha explotado parenéticamente<sup>95</sup>.

### *Intención parenética*

Con mayor atención al contexto, hay que observar, con B. Reicke, que las exhortaciones de 2, 1-4 son el trasfondo inmediato del himno a Cristo servidor en 2, 5-11<sup>96</sup>. G. Strecker nota que el himno está en contexto parenético y tiene una acentuación ética redaccional. Hay líneas de vinculación entre el fragmento de tradición y su contexto paulino (v. 7 y v. 4; v. 8 y v. 3). La conducta ética reclamada de la comunidad parece remitir a la del Cristo abatido. Pablo no sólo cita palabras del *Kyrios* terreno como normas para la comunidad (1 Cor 7, 10; 9, 14) sino que mira la encarnación del Preexistente como importante modelo ético (1 Tes 1, 6; 1 Cor 11, 1; 2 Cor 8, 9; 10, 1; Rom 15, 3-4.7-8). Es cierto que el acto de abatimiento no es traspasable, rasgo por rasgo, a la esfera ética; pero es característico de la ética paulina que el acontecimiento de Cristo tenga el significado fundante de una motivación indicativa del imperativo ético. Así la existencia ética del cristiano queda

93 Cf. Käsemann, Göttingen <sup>6</sup>1970, 72, 77, 81, 91 y 94.

94 Cf. Bornkamm, II, München <sup>3</sup>1970, 177 y 185.

95 Cf. Feuillet, *RB* 1965, 503-504.

96 Cf. B. Reicke, «Unité chrétienne et diaconie. Phil. II- 1-11», en: *Neotestamentica et Patristica. Freundesgabe O. Cullmann*. SpNT 6 (Leiden 1962) 203-212.

97 Cf. Strecker, Göttingen 1979, 142-147.

retrotraída al acontecimiento de Cristo, en cuanto fundamentación de la nueva creatura (καινή κτίσις). La interpretación ética del trozo de tradición no contradice la alternancia paulina de indicativo e imperativo. Mas bien la transición de la pieza tradicional al contexto puede entenderse como expresión de la motivación indicativa del imperativo ético<sup>98</sup>. También J. Heriban destaca la importancia del contexto parenético. Cristo queda presentado como modelo para el cristiano. No en actos precisos, sino en la actitud interior: en el recto φρονεῖν<sup>99</sup>.

Para L. W. Hurtado la descripción de Jesús por Pablo en este pasaje tiene en mira no sólo el inspirar una respuesta ética, sino también el dar un ejemplo autoritativo para esta respuesta. Aunque las referencias de Pablo a Jesús como ejemplo<sup>100</sup> tienen que ver principalmente con la muerte de Jesús, son, sin embargo, prueba de que el Jesús terreno y su autoinmolación podían ser citados por Pablo como modelo de conducta<sup>101</sup>.

U. B. Müller se interesa por el sentido original del himno, no por su utilización parenética en el contexto paulino. Concluye que la estructura de este trozo de tradición corresponde a un esquema parenético difundido: el del propio abajamiento y la exaltación. En Jesús se realiza la afirmación salvífica originalmente sapiencial, que Dios ensalza al que se humilla. Con el himno la primitiva comunidad canta el misterio manifiesto en Cristo, que el más extremado abatimiento propio pese a todo escepticismo humano ha conducido a la elevación suprema<sup>102</sup>.

Según L. M. White el problema principal queda en la frase de apertura parenética de Flp. 2, 5. Tanto los que han interpretado el himno parenéticamente como los que le han dado un sentido soteriológico entienden literalmente φρονεῖν como una disposición de mente. En cambio habría que leer el τὸ αὐτὸ φρονεῖν (con sus diversas variaciones en Flp) referido a las relaciones sociales y por lo tanto al comportamiento ético cristiano. Es la compleja con-

98 Cf. G. Strecker, «Freiheit und Agape. Exegese und Predigt über Phil 2, 5-11», en: *Neutestament und christliche Existenz. Festschrift für H. Braun*. Hrsg. von H.D. Betz-L. Schottroff (Tübingen 1973) 523-538, en 524.

99 Cf. J. Heriban, *Retto phronein e kenosis. Studio esegetico su Fil 2, 1-5. 6-11* (Roma 1983).

100 Cita Rom 15, 3. 8; 1 Cor 11, 1; 2 Cor 4, 8-11; 5, 14 y 1 Tes 1, 6.

101 Cf. Hurtado, *Studies Beare* (Waterloo 1984) 119-120.

102 Cf. Müller, *ZNW* 1988, 43-44.



vención social helenística de la virtud de la amistad (φιιλία) la que sirve de clave moral paradigmática para comprender tanto el himno como su contexto en Flp. Pablo ha basado el imperativo ético fundamental de la relación social cristiana dentro de la comunidad en el ideal griego de virtud (la amistad como amor abnegado) ejemplificado en las acciones propias de Cristo. Al fundar la virtud griega en la voluntad divina a través del drama soteriológico de la humildad y exaltación de Cristo, Pablo creó un paradigma moral para la comprensión del mundo de los filipenses<sup>103</sup>.

#### 4. PROPUESTA DE EXPLICACIÓN

San Pablo cuenta con que entre sus fieles haya quienes tengan salmos (1 Cor 4, 26)<sup>104</sup>. En las obras paulinas abundan frases y hasta párrafos de tipo himnico, pasajes rítmicos, que hacen pensar en la himnología cristiana<sup>105</sup>. Si pensáramos que Flp 2, 6-11 es un himno, diríamos que por una vez que cita un himno, y no como algo recibido (cf. 1 Cor 15, 1-2; 11,23), sólo razones sólidas podrían llevarnos a negarle la autoría. Ya hemos comentado que el argumento sacado de las peculiaridades terminológicas no resulta convincente. Tampoco vale el de la sustitución del esquema temporal muerte-resurrección por el espacial, puesto que el esquema descenso-exaltación no es ajeno a su pensamiento (cf. 2 Cor 8, 9; Rom 10, 5-8).

La estructura del texto propuesta por Jeremias nos parece básicamente la más apropiada. Sin embargo, hay que añadir con Deichgräber que el *parallelismus membrorum* de los vv. 10-11 no debe distribuirse en dos líneas, sino en cuatro, ya que los miembros paralelos forman quiasmo (vv. 10a/11b; 10b/11a)<sup>106</sup>. Por otra parte los argumentos de Jeremias para destacar 8c, 10c y 11c como glosas paulinas no tienen peso estilísticamente. Sirven más bien de apoyo a la explicación paulina del conjunto.

103 Cf. L. M. White, «Morality between two Worlds. A Paradigm of Friendship in Philipppians», en: *Greeks, Romans and Christians. Essays in Honor of A. J. Malherbe*. Ed. by D.L. Balch-E. Ferguson-W. A. Meeks (Minneapolis, Mont. 1990) 201-215, en 210-215.

104 Según Col 3, 16 y Ef 5, 19 en las comunidades paulinas se daban salmos, himnos y cánticos espirituales.

105 Cf. 1 Tes 5, 14-22; 1 Cor 1, 18-31; 12, 31-14, 1; 2 Cor 4, 7-10; 6, 3-10; 11, 23-31; Gal 5, 16-26; Rom 8, 31-39; 16, 25-27. Lo nota Feuillet, *RB* 1965, p. 483, quien, aunque quiere mantener abierta la posibilidad de una composición del conjunto del trozo por el Apóstol (494), opta más bien por la hipótesis de un trozo cristológico pre-paulino (499).

106 Cf. Deichgräber, Göttingen 1967, 122.

Pablo, que identifica a Cristo con la sabiduría de Dios (1 Cor 1, 30) estaba sin duda familiarizado con el lenguaje sapiencial, apocalíptico y rabínico de preexistencia. Le es familiar la doctrina de la preexistencia de Cristo (1 Cor 8, 6). La utiliza en una simple alusión con un esquema análogo al de Flp 2, 6-11 en 2 Cor 8, 9. No sólo habla del envío del Hijo para el ministerio encarnado (Gal 4, 4), sino que también tiene en mente la actuación de Cristo en la economía del A.T. (1 Cor 10, 4). Aunque creemos que es ir demasiado lejos el entender, como Benoit, que para Pablo y todo el cristianismo primitivo el preexistente es el mismo Jesús histórico<sup>107</sup>.

Pablo ha entendido la obra de Cristo como servicio (Gal 2, 17; Rom 15, 8). Como señala Binder, le ha podido incitar a su reflexión el logion de Mc 10, 45/Mt 20, 28. Pablo, que tiene a gala ser imitador de Cristo (1 Cor 11, 1), se describe como quien se hizo esclavo para ganar a los más (1 Cor 9, 19). Los misioneros son por Jesús esclavos de los fieles (2 Cor 4, 5).

La primera estrofa habla de Cristo en su preexistencia. De ser un himno, no es un canto *a* Cristo, sino *sobre* Cristo. Se ha dicho que Μορφή puede indicar: a) la esencia caracterizada por la existencia en una determinada esfera<sup>108</sup>; la esfera o zona en que uno está<sup>109</sup>; b) la aparición visible, figura, forma de aparición<sup>110</sup>; la apariencia física o representación<sup>111</sup>; c) una identidad real y profunda (como lo ha visto bien la exégesis antigua), pero *escondida*, no manifiesta<sup>112</sup>. Según esta interpretación, el autor quiere decir que Cristo era Dios pero que todo el mundo lo ignoraba porque no ejercía la soberanía divina. Cristo no se ha aprovechado de los poderes de soberanía ligados a su igualdad con Dios. No ha considerado su igualdad con Dios como una ocasión de hacerse valer<sup>113</sup>. Estamos de acuerdo con esta conclusión; pero no podemos recoger

107 Cf. P. Benoit, «Préexistence et Incarnation», *RB* 77 (1970) 5-29, en p. 17. Explica (p. 29) que, antes de sumergirse en nuestro tiempo humano, Jesús existía ya entero, hombre y Dios, en un tiempo que es soberanamente real, distinto del nuestro, sin ser sin embargo la pura eternidad de Dios.

108 Cf. Käsemann, *Göttingen* 1970, 65-72.

109 Cf. Binder, *ZNW* 1987, 235-236.

110 Para Behm. *TWNT* IV, 759-60, la del Cristo preexistente no es otra que la δόξα divina. Cf. 17, 5; 1 Cor 2, 8.

111 Cf. Steenburg, *JSNT* 1988, 79-97.

112 Collange remite a Josefo, *Contra Apion* 2, 22; pero el texto se encuentra en 2, 190.

113 Cf. Collange, Neuchâtel 1973, 88-90.

sin reservas sus premisas. Μορφή ha de tener el mismo sentido en 6a que en 7b y no vemos claro que la ascensión del servicio por el Preexistente quedase en una realidad escondida. Nos parece mejor entender que el que existía como expresión, representación de Dios<sup>114</sup>, el Señor de la gloria (1 Cor 2, 8), adoptó la expresión y representación de siervo (en la historia salvífica desde la creación; p. e. cuando en las teofanías pasó a ser considerado como un simple emisario). Pablo, que tiene bien claro que Cristo no buscó su propia complacencia (Rom 15, 3), puede haber reflexionado sobre toda esa actuación escondida del Cristo preexistente, a partir de la misma creación del universo (1 Cor 8, 6) y que no ha quedado manifiesta hasta la revelación del tiempo final (1 Cor 10, 4. 11). Cristo llegó a ser para nosotros esa sabiduría de Dios (1 Cor 1, 30), escondida en el misterio, que Dios predestinó antes de los siglos para gloria nuestra (1 Cor 2, 7) y que ahora nos ha sido revelada (1 Cor 2, 10).

Entre 6abc y 7ab no hay un cambio de naturaleza, como si el antes igual a Dios dejara de serlo. También el encarnado, incógnito y muerto en cruz no ha dejado de ser el Señor de la gloria, aunque desconocido (cf. 1 Cor 2, 8). Sí hay un cambio de esfera, una realidad escondida y nueva o nuevas figuras. El igual a Dios entra en el campo del servicio. Aquel cuya personalidad divina se expresaba en gloria propia, pasa a actos de servicio no manifiestos como propios. Pablo puede estar pensando en las teofanías del A.T.<sup>115</sup>. Antes de que toda la creación participe en la redención (2, 10), la historia de la reconciliación tiene lugar prolépticamente dentro de la creación. Es una historia que comienza con el Cristo pre-encarnado (2, 6)<sup>116</sup>.

114 Según el análisis de Yai-Chow Wong, *ETL* 1986, 238-273, μορφή incluye la apariencia; pero no es mera apariencia. Es la verdadera expresión de la realidad interior.

115 La vinculación entre el Mesías y el Ángel de Dios del A. T. es una idea original cristiana. Si bien J. Barbel, *Christos Angelos. Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in den Gelehrten und volkstümliche Literatur des christlichen Altertums. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Ursprung des Arianismus*. Theophaneia, 3 (Bonn 1941) 34-36 y 335-336, piensa que el N. T. no la conoce, estimamos que hay que rastrear tempranamente la tradición firme en los antiguos escritores eclesiásticos de aplicar a Cristo el título ángel en la explicación de las teofanías del A. T.

116 Así lo señala Gibbs, *NT* 1970, 77, pero no ahonda esta intuición por su insistencia en que la identidad en una persona de la «forma de Dios» y la «forma de un siervo» muestra la unidad del propósito redentor y la creatura.

Choca la aplicación del término *δοῦλος* a Cristo, y más al preexistente<sup>117</sup>; pero la misión del Hijo no comienza en la encarnación, como lo expresa el autor de Ef 1, 4-5. La obediencia al Padre, que culminará con la muerte en cruz, opera ya en su actuación creadora. Pablo equipara el hacerse siervo con el obedecer (Rom 6, 16. 17). Se ha podido observar que un rasgo que distingue el grupo de textos *doulos* del grupo *diakonos* es que en Pablo el último se refiere con mayor frecuencia a actividades como predicar y otras funciones eclesiásticas. Mientras que el grupo *doulos* queda característicamente asociado con la vida y obediencia cristiana en general<sup>118</sup>.

La frase de Flp 2, 5, que introduce nuestro texto, corresponde a una parénesis de tipo sapiencial:

5 Orientaos entre vosotros del mismo modo que lo estáis en Cristo Jesús,

Para delimitar la estructura del texto siguiente, podemos seguir utilizando el término «estrofa», dados los perfiles estilísticos y la elevación poética del desarrollo.

Si mantenemos que la primera estrofa abarca hasta 7b (Jeremías), que la frase principal es 6b-7a, precedida y seguida por dos participiales (Binder), y que la segunda estrofa (7c-8) habla de la encarnación, incógnito y muerte en cruz, no vemos que haya que referir 7a ni a la muerte (Jeremías) ni a toda la historia del encarnado (Binder). Con la neta distinción de estrofas, no encaja que sólo 6abc traten del Preexistente y a partir de 7a del Encarnado. La acción de 7ab debe ser previa a la encarnación, que se comienza a describir en 7c. La primera estrofa alude al modo de existencia divina y al despojamiento en la preexistencia.

- 6 <sup>a</sup> el que existiendo en expresión de Dios,  
<sup>b</sup> estimó que no era cosa de sacar provecho ‘al ser igual a Dios,  
 7 <sup>a</sup> sino que se despojó a sí mismo,  
<sup>b</sup> tomando expresión de siervo.

117 Aunque no hay que entender el término desde el concepto «esclavo» del modo de producción esclavista, según la ideología marxista. En el A. T. este grupo verbal sirve para describir la dependencia y relación de servicio en que el hombre queda respecto a Dios. Cf. K. N. Rengstorf, *δοῦλος*, en: Kittel *TWNT* 2 (Stuttgart 1935) 264-283, en 270.

118 Cf. Hurtado, *Studies Beare* (Ontario 1984) 122, n. 36.

La segunda estrofa prosigue la línea de esa plena entrega al servicio del plan de salvación en la actuación del encarnado. Describe la humillación por la encarnación, la existencia terrena y la obediencia hasta la muerte en cruz.

Comienza con un ἐν ὁμοιώματι muy paulino (Rom 1, 23; 8, 3)<sup>119</sup>. El sustantivo puede significar imagen, copia, semejanza, igualdad. No puede instrumentarse a favor de una comprensión docetista de la encarnación. Tenemos la clave en el envío por Dios de su Hijo en semejanza/igualdad de una carne pecadora (Rom 8, 3). Cristo se ha hecho realmente hombre; pero se diferencia de los hombres en que era y se mantiene obediente<sup>120</sup>. En cuanto a σχῆμα, Pablo lo usa en 1 Cor 7, 31 para referirse a la figura transitoria de este mundo. Está claro que la figura puramente humana, y tenida por tal, del Jesús terreno, fue una realidad transitoria. En cuanto al sustantivo «obediente», lo usa Pablo en plural en 2 Cor 2, 9 como expectativa de una obediencia total por parte de sus fieles. Alude también a la obediencia de Cristo en Rom 5, 19.

<sup>c</sup> Llegando a ser a semejanza de los hombres

<sup>d</sup> y considerado por su figura transitoria como un hombre,

8<sup>a</sup> se humilló a sí mismo,

<sup>b</sup> llegando a ser obediente hasta la muerte,

<sup>c</sup> y muerte en cruz.

Notemos que, también en 2 Cor 11, 7, Pablo habla de un humillarse a sí mismo y lo pone en relación directa con un ensalzamiento. Aunque en este caso el sujeto del humillarse es él mismo (cf. Flp 4, 12) y los ensalzados, los fieles. El contraste entre la segunda y tercera estrofa del desarrollo parece una aplicación cristológica del logion «Q»: Mt 23, 12/Lc 18, 14.

9<sup>a</sup> Por ello también Dios lo ensalzó

<sup>b</sup> y le agració el nombre <sup>c</sup>que está sobre todo nombre,

10<sup>a</sup> para que, al nombre de Jesús

<sup>b</sup> toda rodilla se doble <sup>c</sup>de los celestes, terrestres e infernales.

11<sup>a</sup> y toda lengua confiese que

<sup>b</sup> Señor es Jesucristo <sup>c</sup> para la gloria de Dios Padre.

119 Usa también el sustantivo en Rom 5, 14 y 6, 5.

120 Cf. J. Schneider, ὁμοιος, en: G. Friedrich-G. Kittel, TWNT V (Stuttgart 1954) 186-198, en 197.

Dios ha ensalzado y agraciado al que se desprendió y humilló. El lenguaje no tiene nada de sorprendente, si tenemos en cuenta la variedad de registros que maneja el Apóstol para describir la actuación salvífica definitiva de Dios. Si utiliza agraciado como una acción ya completa en el presente (1 Cor 2, 12), para remitir al acontecimiento escatológico puede hablar del que salva de la cólera (Rom 5, 9), lleva consigo (1 Tes 4, 14), resucita (1 Cor 6, 14; 2 Cor 1, 9), alaba (1 Cor 4, 5; Rom 2, 29); además de las referencias a otro vocabulario válido tanto para la actuación presente como para la definitiva: salvar, santificar, reconciliar, etc.

Estimamos que el nombre otorgado a Jesús incluye tanto la proclamación de su título divino de *Kyrios* como el reconocimiento solemne de su mesianidad en el de Cristo (cf. 1 Cor 5, 4; 6, 11).

El lenguaje de 10b y 11a está tomado de Is 45, 23, que Pablo citará explícitamente en Rom 14, 11. En este desarrollo traspasa pues a Cristo la adoración y confesión universal que el A. T. reconocía sólo a Yavé. El Apóstol acabará englobando la perspectiva de la confesión universal con la de la misión a los gentiles (Rom. 15, 9-11). Que Señor es Jesús viene a ser la acuñación más breve del Kerygma paulino y de la confesión de fe cristiana (cf. 1 Cor 12, 3). La glorificación de Dios es su objetivo<sup>121</sup>.

La longitud desproporcionada de 10c y 11a es un indicio más de que el autor no ha pretendido componer un poema estructurado métricamente o con preocupaciones rítmicas. Sugerimos que hay que buscar la explicación formal del texto en otro tipo de discurso. Entenderlo como un *λόγος σοφίας* evita las dificultades con que tropieza el explicarlo como himno. Pablo menciona el «discurso de sabiduría» entre los carismas distribuidos por el Espíritu para provecho de la comunidad (1 Cor 12, 8). Algo que distingue muy bien de la sabiduría del discurso (1 Cor 1, 17) o de los sabios discursos persuasivos meramente humanos (1 Cor 2, 4-5. 13). Por encima de la sabiduría humana remite a una sabiduría de Dios que es la que él mismo habla entre los *perfectos* (1 Cor 2, 6). Quizás, al escribir esto, recordaba lo que poco antes había escrito a sus fieles predilectos de Filipos, a los que estimulaba como a perfectos (Flp 3, 15). El mismo describe tal sabiduría como la sabiduría *misteriosa* de Dios: escondida, destinada desde antes de los siglos por Dios para gloria de la generación cristiana (1 Cor 2, 7). Descripción que enca-

121 Cf. Flp 1, 11. 20; 2 Cor 4, 15; Rom 15, 7.

ja muy bien con el contenido cristológico y ético de Flp 2, 5-11. La sabiduría misteriosa de Dios abarca las realizaciones concretas de un propósito de salvación que supera toda expectativa humana (1 Cor 2, 9). Pablo utiliza en 1 Cor 2, 6-16 el lenguaje de una teología sapiencial-apocalíptica cristiana que en principio reserva para un segundo grado de instrucción<sup>122</sup>. En Flp 2, 5-11 nos proporciona una muestra excepcional de algunos de sus contenidos. Su alcance directamente ético no tiene nada de sorprendente si recordamos que la literatura sapiencial bíblica está interesada principalmente por el cultivo de una conducta que refleje la voluntad divina. También la figura del justo en Sab aparece como un modelo para sus lectores.

Tras pasar revista a interpretaciones sobre la estructura del «himno prepaolino», sus presuntos trasfondos (histórico-religiosos, bíblicos, específicamente cristianos) y la intención (fundante o ética del texto), el autor concluye que Flp 2, 5-11 es un *λόγος σοφίας* paulino sobre Cristo. Sugiere que la primera «estrofa» (6 abc-7ab) puede entenderse como una meditación sobre el comportamiento soteriológico de Cristo desde la creación hasta la encarnación. La segunda «estrofa» (7cd-8abc) describe la culminación de esa *kénôsis* en la humillación terrena del ministerio encarnado.

RAMÓN TREVIJANO ETCHEVERRÍA  
Universidad Pontificia de Salamanca

122 Cf. R. Trevijano, «El contraste de sabidurías (1 Cor 1, 17-4, 20)», *Salmant* 34 (1987) 277-298, en 263-265.