

LA DOCTRINA CRISTOLÓGICA DEL «HIMNO» DE COL 1, 15-20

CLAUDIO BASEVI

SUMARIO: 1. *Introducción*. 2. *Cristo es el «Hijo del amor» del Padre (v. 1, 13) y lleva a cabo la ἀπολύτρωσις del hombre (v. 14)*. 3. *El Hijo es imagen del Dios invisible, primogénito de toda criatura (v. 15: ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως)*. 3.1. εἰκὼν. 3.2. πρωτότοκος. 4. *Jesucristo: su poder universal y su primado ontológico (vv. 16 y 17)*. 4.1. *Todo ha sido creado en Él, por Él y para Él (v. 16)*. 4.2. *El primado ontológico de Cristo (v. 17)*. 5. *Cristo «cabeza», «principio» y «primogénito» en la obra de la Redención (v. 18)*. 5.1. Κεφαλή. 5.2. ἀρχή. 5.3. πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν. 5.4. ἐν πᾶσιν πρωτεύων. 6. *Cristo como Hijo de Dios (v. 19)*. 7. *La obra de la Redención (v. 20)*. 7.1. *La «reconciliación» (ἀποκαταλλάξαι)*. 7.2. *La «pacificación» (εἰρηνοποιήσας)*. 7.3. *La universalidad de la Redención*. 8. *Una mirada de conjunto*. 9. *Conclusiones*.

1. *Introducción*

En trabajos anteriores se ha estudiado la estructura literaria de Col 1, 15-20¹ y sus fuentes, con especial referencia al gnosticismo². Ahora queremos considerar su contenido doctrinal, porque no se trata sólo de un texto inspirado que revela aspectos del misterio de Cristo, sino también de una página de gran valor especulativo³. Para exponer su conte-

1. C. BASEVI, *Las características literarias del texto de Col 1, 15-20 y su doctrina cristológica en Biblia, exégesis y cultura. Estudios en honor del Prof. D. José María Casciaro*, Pamplona 1994, 349-362.

2. C. BASEVI, *Col 1, 15-20. Las posibles fuentes del «himno» cristológico y su importancia para la interpretación en Scr. Theol.* 30 (1998) 779-802.

3. Cuando decimos «página de gran valor especulativo», queremos decir que el autor inspirado no se limitó a «expresar» un misterio revelado, sino que manifiesta su consi-

nido seguiremos el orden mismo del himno, versículo por versículo, señalando los puntos principales de la doctrina. Nos parece preferible este método analítico a otro de tipo sintético porque garantiza que no se pierda nada de la riqueza doctrinal del himno. En las conclusiones, sin embargo, intentaremos resumir de modo sistemático y sintético los conceptos fundamentales.

Para mayor claridad repetimos el texto, dividido en *kola*:

- 1.15a ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου,
 15b πρωτότοκος πάσης κτίσεως,
 1.16a ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα
 16b ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς,
 16c τὰ ὄρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα,
 16d εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες
 16e εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι·
 16f τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται·
 1.17a καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων
 17b καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν,
 1.18a καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς
 ἐκκλησίας·
 18b ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν,
 18c ἵνα γένηται ἐν πάσιν αὐτὸς πρωτεύων,

deración sistemática y teológica, y su elaboración de lo revelado (conexión de los misterios entre sí, modelos, terminología). En la extensa bibliografía sobre el himno, los estudios que se dedican a los aspectos doctrinales son relativamente poco numerosos. Son imprescindibles y fundamentales las dos monografías de A. FEUILLET, *Christologie paulinienne et Tradition biblique*, Paris 1973; y *Le Christ, Sagesse de Dieu*, Paris 1966. También la monografía de J. N. ALETTI, *Colossiens 1, 15-20. Genre et exégèse du texte, fonction de la thématique sapientielle*, Rome 1981, dedica un capítulo a la doctrina crisológica. Nos ha resultado muy útil la síntesis de B. RIGAU, *Dieu l'a ressuscité*, pp. 154-158; y nos parece que no se puede renunciar a la lectura de L. CERFAUX, *Jesucristo en San Pablo*, Bilbao 1963. En el terreno no católico, dejando de lado los libros de la escuela «liberal», de la *Religiongeschichte*, y de la *Redaktiongeschichte*, queda muy poco: algún escrito de F.F. BRUCE, *St. Paul in Rome. 3. The Epistle to Colossians*, en *BullJ Ryl-Lib* 48 (1965-66) 268-285; un artículo de E. LOHSE, *Pauline Theology in the Letter to the Colossians*, en *NewTestSt* 15 (1968-69) 211-220, y otro de P. BEASLEY-MURRAY, *An Early Christian Hymn Celebrating the Lordship of Christ*, en *Pauline Essays Presented to Professor F. F. Bruce*, ed. D.A. HAMER y M. J. HARRIS, Exeter-Grand Rapids, 1980, pp. 169-183.

- 1.19 ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι
 1.20a καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν,
 20b εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐ-
 τοῦ, [δι' αὐτοῦ]
 20c εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

A pesar de la dificultad de ordenar su contenido doctrinal, la estructura literaria del «himno» nos ayuda a poner en evidencia las afirmaciones fundamentales. Casi todos los intérpretes están de acuerdo en reconocer en el texto la presencia de dos «estrofas» o «*stanze*» (15-17 y 18-20). Algunos autores consideran, en cambio, que las estrofas son tres (15-16e; 16f-18a; 18b-20)⁴. En este segundo caso, los versos de la segunda estrofa tendrían simplemente una función de enlace⁵, así que el contenido se puede siempre agrupar alrededor de dos temas: la obra de la Creación y la obra de la Redención. En efecto, esto es el elemento más relevante de todo el himno: la correspondencia y continuidad entre la Creación y la Redención⁶. El himno es como un díptico, cuyo eje es la Persona del Logos-

4. La generalidad de los estudiosos acepta la división en dos partes, pero muchos, por motivos de paralelismo, hacen empezar la segunda estrofa con 18b que es paralelo a 15a. En este caso, los vv. 17 y 18a, tal vez con la añadidura de 16f, parecen tener una unidad propia. Cfr. P. BENOIT, *L'hymne christologique de Col. 1, 15-20. Jugement critique sur l'état des recherches en Exégèse et Théologie*, IV, Paris 1982, 159-220; F. F. BRUCE, *Colossians Problems. Part 2: The Christ Hymn of Colossians 1, 15-20* en *Bibl. Sacra* 14/562 (1984) 99-111 cit. en R. FABRIS, *Inno cristologico (Col 1, 15-20)* en *Lettere di San Paolo ed altre lettere*, dir. por A. SACCHI, Torino-Leumann 1995, pp. 497-509. En el mismo sentido se expresa N. T. WRIGHT, *Poetry and Theology in Colossians 1, 15-20*, en *New TestSt* 36 (1990) 444-468. Mucho más radical es la propuesta de J. MURPHY-O'CONNOR, *Tradition and Redaction in Col 1:15-20* en *Rev. Bibl.* 102 (1995) 231-241, que distingue entre el himno original y la redacción paulina; los vv. 17-18a serían una añadidura del Apóstol.

5. Se trata de los vv. 16f, 17 y 18a:

τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν ἔκτισται
 καὶ αὐτὸς ἔστιν πρὸ πάντων
 καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν,
 καὶ αὐτὸς ἔστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας·

En realidad el v. 16f repite y cierra con una inclusión todo el v. 16 (cfr. 16a). El v. 17 no hace más que resumir el contenido de la primera «estrofa» (vv. 15-16). El v. 18a marca el comienzo de una nueva serie de consideraciones (cfr. vv. 15a; 17a), luego, más que cerrar, abre una estrofa. Por esto nos parece que el esquema de dos «estrofas» es más sencillo.

6. Bastaría esta sencilla consideración para desbaratar la hipótesis de una procedencia gnóstica del himno, puesto que los gnósticos oponían la Creación a la Redención, como subraya N. T. WRIGHT, *Poetry and Theology...*, 451s. Cfr. J. N. ALETTI, *Colossians 1, 15-20...*, p. 115.

Sabiduría⁷. No se trata de una simple yuxtaposición de las dos obras de Cristo, sino de una exposición que sigue un orden deliberado, como demuestra la presencia de sintagmas que se repiten idénticos o con ligeras variaciones, dando lugar a una composición «concéntrica». Así 16f repite 16a; el mismo concepto se encuentra también en 17b. De modo parecido la afirmación del primado de Cristo se repite en 15b, 17a, 18d. Destacan también las expresiones que recurren al pronombre αὐτός: en 16a encontramos ὅτι ἐν αὐτῷ, que se repite en 19, seguido en 16f por δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν; así en 20a se encuentra de nuevo la secuencia δι' αὐτοῦ [...] εἰς αὐτόν. También el comienzo de las dos estrofas está caracterizado por el sintagma ὅς ἐστιν (15a y 18b) y en 16b aparece ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, que se repite en la forma quiástica εἶτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἶτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς en 20c. Llama la atención, finalmente, la asociación de τὰ πάντα con el pronombre αὐτός: en 16a tenemos ἐν αὐτῷ [...] τὰ πάντα, que en 17b aparece como τὰ πάντα ἐν αὐτῷ; de modo análogo en 16f se lee τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν, que en 20a se repite como τὰ πάντα εἰς αὐτόν, mientras que en 17a y 18c leemos respectivamente αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων y ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων⁸. Todos estos elementos demuestran que las dos estrofas están concebidas en estrecho paralelismo conceptual y gravitan alrededor de lo que expresan los vv. 17 y 18a.

El tema de la Redención es anunciado por adelantado en el v. 14 (ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν),

7. San Pablo no desarrolla, a diferencia de San Juan, una cristología del Logos. Pero, como señala FEUILLET, *Le Christ Sagesse de Dieu...*, pp. 361-363, sería un error pensar que San Pablo no hace más que esbozar lo que San Juan explicará perfectamente. La realidad es que la perspectiva paulina es distinta de la de San Juan. Este último concibe a Cristo como el único camino para alcanzar al Padre. Cristo es, en el sentido más pleno, «Camino, Verdad y Vida» (cfr. Io 14, 14). Para San Pablo, en cambio, prima la visión soteriológica: el Padre es la fuente de la misericordia, Cristo es el Hijo que con su sacrificio nos rescata y nos hace hijos adoptivos. Por esto insiste en que la Segunda Persona es «el Hijo». Pero no faltan en el *Corpus paulinum* afirmaciones relativas a la naturaleza «intelectual» del Hijo: cfr. 1 Cor 1, 24; 2 Cor 4, 4; Eph 3, 18s; Phil 3, 8-12; Col 3, 13-17 y, principalmente, Heb 1, 1-2.

8. F. MANNS, *Col 1, 15-20: Midrash chrétien de Gen. 1, 1 en Re. Sc. Rel.* 53 (1979) 100-110 hace notar que ἐν αὐτῷ aparece tres veces (16a, 17b, 19), tres veces también se emplea ἐστὶ (dos veces, en 15a y 18b, con ὅς, una vez, en 18a, con αὐτός), tres veces aparece la raíz ὁράω (ἀοράτου, ὁρατά, ἀόρατα) y tres veces la raíz κτίζω (κτίσεως en 15b, ἐκτίσθη en 16a, ἔκτισται en 16f). El término πᾶς aparece, por su parte, hasta siete veces: 16a, 16f, 17a, 17b, 18c, 19, 20a.

para ser desarrollado en los vv. 18-20, de modo que la exposición sigue un proceso de inclusión del tipo A (v. 14) - B (vv. 15-17) - A' (vv. 18-20).

2. *Cristo es el «Hijo del amor» del Padre (v. 1, 13) y lleva a cabo la ἀπολύτρωσις del hombre (v. 14)*

La descripción de la obra creadora y salvadora del Hijo es precedida por dos afirmaciones de suma importancia. La primera se refiere a que Dios Padre nos ha sacado del poder de las tinieblas para establecernos en «el Reino del Hijo de su amor» (εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ). La segunda, contenida en el v. 14, se refiere a la misión redentora del Hijo (ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν). De la primera aprendemos que el Hijo, de acuerdo con el mesianismo del AT, es Rey y está vinculado al Padre de un modo especialísimo mediante el Amor. Es ὁ υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ con una expresión que no se encuentra en otros lugares del NT. El mismo sentido literal sugiere que aquí el «amor» no se refiere a una Persona divina, que sería el Amor subsistente, pero tampoco se trata simplemente de un genitivo de tipo semita, equivalente a un adjetivo⁹. «El hijo de su amor», pues, es algo más que afirmar «su hijo muy amado», aunque esté presente una referencia y una alusión a las teofanías del Bautismo en el Jordán y de la Transfiguración¹⁰. En definitiva, el Hijo no sólo es Rey y Señor del universo, sino que, como se apunta de modo indirecto, posee una relación especialísima de unión y amor con el Padre.

Queda clara así la condición eterna del Hijo aún antes de la Encarnación. La cristología, vinculada a la *oikonomía* de la salvación, se apoya en una *teología* trinitaria, según la cual Padre e Hijo están unidos entre sí eternamente a través de un lazo de amor. Todo esto proyecta luz sobre los términos εἰκῶν y πρωτότοκος del v. 15.

9. U. VANNI, *Immagine di Dio invisibile, Primogenito di ogni creazione (Col. 1, 15)*, en *La cristología in San Paolo*, Atti della XXIII settimana biblica, Brescia 1976, pp. 110s, nota 27. El argumento fundamental para negar que sea un «genitivo semítico» es la existencia del adjetivo hebreo *yahid*.

10. En la teofanía del Bautismo (Mt 3, 17; Mc 1, 11; Lc 3, 22) aparecen asociados dos conceptos: Cristo es el hijo *agapetós* del Padre que puso en él su *eudokía*. En la Transfiguración aparecen casi las mismas palabras (Mt-Mc), pero mientras sólo Mt menciona la *eudokía*, ambos refieren la exhortación a escucharle. Lc, en cambio, en lugar de *agapetós* trae *eklelegménos*, pero añade la exhortación a escucharle.

La segunda afirmación preliminar al himno es que la obra del Hijo es una ἀπολύτρωσις, es decir, un «rescate» o «liberación de la esclavitud»¹¹, que, precisa el Apóstol, es la «remisión» (ἄφεσις)¹² de los pecados. Esta segunda afirmación recuerda el texto de Rom 3, 24.25: δικαιούμενοι [...] διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ [...] διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων. La expresión de Col tiene un claro sabor paulino, pero es también el eco de una predicación apostólica muy temprana, puesto que el sintagma ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν se encuentra en los Sinópticos¹³, en la obra lucana¹⁴ y en Eph 1, 7 y Heb 9, 22; 10, 18. En otras palabras, Cristo es presentado —en conformidad con el *kerygma* primitivo— como el Redentor, es decir, como quien nos libera de los pecados¹⁵.

3. *El Hijo es imagen del Dios invisible, primogénito de toda criatura* (v. 15: ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως)

El Apóstol puede formular las afirmaciones de los vv. 13 y 14 porque está convencido, en el ámbito de un monoteísmo radical, de que

11. El sustantivo ἀπολύτρωσις, atestiguado por primera vez, fuera del NT, en Plutarco, está conectado con el verbo ἀπολύω, de origen homérico, que quiere decir «soltar, liberar» (en sentido material: una cuerda, una atadura, etc.). En la época clásica se especializó para indicar el «poner en libertad a un preso». En la *koiné* y sobre todo en los LXX se aplicó al rescate y liberación de un esclavo. El sentido de «redención», como obra de Cristo, es un neo-semantismo del NT.

12. Se trata de un sustantivo de semántica afin al anterior. Viene del verbo ἀρίημι, en lat. *ab-ire*, pero con sentido causativo: «dejar marcharse», «despedir», «dejar libre (a un acusado)», etc. Su correspondiente latino podría ser *di-mittere*.

13. En la definición del bautismo de penitencia de Juan (Mc 1, 4; Lc 3,3.29), la consagración del cáliz (Mt 26, 28) y en la misión confiada los Doce (Lc 24, 47).

14. Lc 1, 77; 4, 18; Act 2, 38; 5, 31; 10, 43; 13, 38; 26, 18.

15. R. FABRIS, *Imno cristológico...*, pp. 501s cuando precisa el ambiente de origen del himno, señala las diferencias lexicales con el resto del *corpus paulinum* y el NT. Así la pareja de términos ἀόρατα-ὄρατά, no se encuentra en el resto del epistolario; así θρόνοι es un *hapax* del NT; otros *hapax* del NT son el verbo πρωτεύω y el otro verbo εἰρηνοποιεῖν. Más adelante estudiaremos caso por caso estas palabras. Por ahora basta decir que los vv. 12-14 sirven de introducción al himno, adelantando algunos argumentos, como en el caso de la preexistencia de Cristo y su obra redentora; los vv. 21-23, por otra parte, desarrollan las ideas finales del himno aplicándolas a la situación de los Colosenses. Todo esto demuestra que la cita, si de cita se trata, no es casual sino deliberada, con ánimo de comentarla. Nosotros, sin negar las interesantes conclusiones de Fabris (analogías con Filón y la especulación judía sobre la Sabiduría), preferimos pensar en un texto paulino de prosa rítmica o artística, tal vez inspirado por un texto litúrgico.

Cristo es a la vez distinto del Padre, pero íntimamente unido a Él. Cristo preexiste a su Encarnación, —cosa que ya vimos al hablar del «hijo de su amor»—, y su relación con Dios Padre es única y eterna. Es lo que expresan los dos términos εἰκῶν y πρωτότοκος.

3.1. εἰκῶν

La primera afirmación del himno es que el Hijo de su amor es la «imagen» (εἰκῶν) del Padre, del cual se subraya que es ἀοράτου. Entre los dos términos hay una evidente relación de oposición conceptual, lo que sugiere que «imagen» tiene la connotación de «visible» (ὁρατός)¹⁶. En este sentido, el Hijo es «visible» a partir de la Encarnación. El Apóstol estaría hablando, pues, del Hijo encarnado. Lo que corresponde muy bien al uso, no infrecuente en San Pablo, de la palabra εἰκῶν en relación con la creación del hombre (Gen 1, 26.27; cfr. Rom 1, 23; 1 Cor 11, 7; Col 3, 10). Pero el contexto inmediatamente anterior (el Hijo de su amor) sugiere que se está hablando también de la condición eterna y preexistente de Jesucristo.

Los paralelos vétero y neotestamentarios de εἰκῶν apuntan a tres significados. En primer lugar a la «representación figurada», a la « semejanza» externa, a la «efigie» (cfr. Mt 22, 20 y paral.); en segundo lugar a la semejanza ontológica (como sinónimo de ὁμολωμα; cfr. Rom 1, 23), como en el caso del hombre creado «a imagen» de Dios (Gen 1, 26.27; 9, 6; Sir 17, 3; Sap 2, 23); y en tercer lugar, en algunos textos que hablan del hombre y Cristo, la imagen apunta a la «glorificación» (δόξα). El hombre es, en este sentido, εἰκῶν καὶ δόξα θεοῦ (cfr. 1 Cor 11, 7) y va transformándose en una imagen suya cada vez más perfecta (cfr. 2 Cor 3, 18). El sujeto de estas frases paulinas es de ordinario el hombre (cfr. 1 Cor 15, 49; Col 3, 10), que es «imagen» de Dios y recibió la llamada a ser συμμόρφος τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (cfr. Rom 8, 29).

16. El término εἰκῶν aparece 23 veces en el NT y 10 veces en el *Corpus paulinum* incluyendo Heb, donde aparece una vez. Los lugares son: 1 Cor 11, 7; 15, 49 (bis); 2 Cor 3, 18; 4, 4; Rom 1, 23; 8, 29; Col 1, 15; 3, 10; Heb 10, 1. Su sentido es el de «imagen», con toda la carga conceptual que tiene la noción de imagen, que no sólo representa sino que hace presente lo representado. Así en 1 Cor 15, 49 se afirma que llevamos en nosotros la «imagen» del hombre terrenal y llevaremos la imagen del celestial.

En definitiva la expresión εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου posee un contenido semántico que apunta a dos significados¹⁷: en cuanto «imagen» en sí, a la naturaleza divina¹⁸; en cuanto «imagen para nosotros», a la naturaleza humana¹⁹. El término εἰκὼν, aunque no tan fuerte como μορφή de Phil 2, 6²⁰, indica que el Hijo no es simplemente «parecido» al Padre, como puede serlo un retrato, sino que tiene la misma naturaleza. El texto de Col 1, 15 se puede acercar, en este sentido, a 2 Cor 4, 4, que se refiere en concreto a la incredulidad de los judíos: para ellos no resplandece la luz (φωτισμόν) del Evangelio de la gloria de Cristo, el cual es εἰκὼν τοῦ θεοῦ. Las palabras recuerdan la definición de Heb 1, 3: Cristo es el ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως del Padre. En definitiva, Cristo es «imagen del Dios invisible» por un doble título: porque es perfectamente igual al Padre, y es por lo tanto una Persona divina, y porque, con su encarnación, manifiesta perfectamente al Padre. La palabra εἰκὼν indica la relación de origen del Hijo. Porque si en la mentalidad griega *eikón* indicaba en primer lugar la apariencia externa, la semejanza formal²¹, para los hebreos, en cambio, el término correspondiente, que es נִצָּץ, señalaba una participación en la esencia y poder del arquetipo. Es probable, como afirma Feuillet²², que en esta palabra se mezclaran distintos influjos culturales que no pueden considerarse de modo aislado.

17. Cfr. U VANNI, *L'immagine di Dio invisibile, primogenito...* cit., pp. 95-97; P. BEASLEY-MURRAY, *An Early Christian Hymn...*cit., pp. 170s.

18. El concepto de «imagen», de modo especial en el mundo semita, no sólo «representaba» al Dios, sino que lo hacía realmente o virtualmente presente. Es la diferencia entre el hebreo *tselem* y *demuth*, que los LXX tradujeron respectivamente por εἰκὼν y ὁμοίωμα. Pero su traducción invirtió los matices del hebreo: *tselem* tiene un sentido ontológico, mientras que *demuth* es simplemente una representación sensible (un retrato, una fotografía, etc.).

19. La conexión se debe, como es evidente, a Gen 1, 26, donde la *Septuaginta* pone κατ' εἰκόνα ἡμῶν καὶ ὁμοίωμα. El Salvador es concebido como un «nuevo Adán».

20. Cfr. nuestro *Estudio literario y teológico del himno cristológico de la epístola a los Filipenses (Phil 2, 6-11)* en *Scr. Theol.* 30 (1998) 439-472.

21. En griego clásico εἰκὼν indica una reproducción o figura, en pintura o escultura. Éste es el sentido que el término tiene en los evangelios sinópticos en el episodio de la pregunta sobre si pagar o no el tributo a los Romanos: Jesús señala la imagen del César en las monedas (cfr. Mt 22, 20; Mc 12, 16; Lc 20, 24). En latín el término correspondiente es «*imago, figura, effigies*». Cfr. O. FLENDER, *Image, εἰκὼν* en *The New International Dictionary of New Testament Theology*, eds. C. BROWN, L. COENEN, E. BEYER-REUTHER, H. BIETENHARD, vol. II, Exeter 1971, pp. 286-288.

22. En *Le Christ, Sagesse de Dieu*, pp. 861ss.

Entre ellos merecen destacarse el de Platón, que emplea la palabra en el *Timeo* para describir la obra del Demiurgo, que forma el mundo sensible como «imagen» del hiperurano²³; y el de Filón, que con ella define el Logos como «imagen» de Dios²⁴. Estamos cerca de la teología del Logos de los escritos joánicos. Εἰκὼν posee, en concreto, las prerrogativas que el judaísmo helenista, y de modo especial el alejandrino, asignaba al Logos²⁵. En efecto, en el judaísmo helenista, se identificaba el Logos de los filósofos griegos, especialmente los estoicos y los platónicos, con la *Hokhmah*, la Sabiduría de Dios²⁶, considerada casi como una hipóstasis independiente²⁷. Para San Pablo, el problema termino-

23. PLATÓN, *Timeo*, 92c: el texto habla del cosmos como de un dios sensible «imagen» del inteligible. Cfr. H. KLEINKNECHT, *Εἰκὼν*. C. *L'uso greco di εἰκὼν* en GLNT, vol. III, Brescia 1967, cols. 160-164.

24. La enumeración más completa de textos la proporciona P. D'AQUINO, *Cristo Figlio di Dio e Figlio dell'uomo* (Col 1, 15-20), en *Studia Ierosolimitana, in onore di B. Bagatti*, Jerusalem 1976, 135-145, sobre todo en nota 5: *De confusione linguarum*, 47; *De fuga*, 101; *De somniis*, I, 115.239; II, 45; *De specialibus legibus*, I, 80. P. BEASLEY-MURRAY, *Colossians 1: 15-20...*; 170 añade PHILO, *Leg. All.*, I, 43; R. FABRIS, *Inno cristologico...*, 501 menciona *Leg. All.*, I, 65.

25. Cfr. F. MONTAGNINI, *Linee di convergenza fra la Sapienza veterotestamentaria e l'inno di Col. 1*, en *La Cristologia in San Paolo*. Atti della XXIII Settimana Biblica, Brescia 1976, pp. 37-56. El tema de la «imagen» ha sido siempre un objeto importante de estudio. Vid. la clásica monografía de J. JERVELL, *Imago Dei. Gen. 1, 26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Göttingen 1960, que, sin embargo, es excesivamente tributaria de los principios de la *Religionsgeschichte*.

26. Cfr. un buen resumen de los estudios en J.M. CASCIARO-J.M. MONFORTE, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, Pamplona 1992, pp. 228-231.

27. El tema del Logos en el judaísmo helenista es un tema muy debatido; se discute desde su existencia a su personalidad y a su naturaleza. En el caso de Alejandría, el problema se planteaba por el deseo de «leer» los escritos platónicos en clave monoteísta. En la obra de Filón, que fue tal vez el representante más ilustre del platonismo medio, no acaba de quedar claro si el Logos es una propiedad de Dios o una criatura o, de cualquier modo, una persona. Los últimos libros del AT, que reflejan la sensibilidad religiosa del judaísmo de la diáspora, no hablan del Logos, sino de la Sabiduría, que ensalzan por encima de todo lo creado y a la que atribuyen prerrogativas divinas y casi-personales. Sus textos y sus reflexiones dieron lugar a una «literatura sapiencial» que abarca desde las expresiones de sabiduría popular, hasta la consideración de la incomprendibilidad de Dios. En el caso de algunas sectas gnósticas, como la que invocaba a *Barbelo*, como divinidad-madre, la Sabiduría era un eón emanado por Dios. En cada hombre se encontraba una chispa de esta Sabiduría, y la ascesis consistía en liberar esta chispa de la materia y hacer que volviera a Dios. Todo este ambiente cultural contribuía a confundir Logos con Sabiduría. Esto explica por qué la «teología del Verbo» haya tardado bastante en formularse. Pero la afirmación fundamental está ya presente en el NT, y, entre otros, en el himno que consideramos y el Prólogo del Evangelio de San Juan: el Verbo o la Palabra, o la Sabiduría, no son propiedades, potencias o atributos de Dios, sino que son una «persona».

lógico es el inverso: para describir y aclarar la naturaleza y la misión del Hijo, hipóstasis divina ciertamente existente, recurre a fórmulas del pensamiento judeo-helenista con términos que recuerdan la literatura sapiencial, y, en particular, los textos de Prv 8, 22-25; Sir 24, 3-12; Sap 7, 22-27²⁸.

Pero la palabra «imagen», no es sólo un sinónimo de Logos o Sabiduría de Dios, sino que también señala la humanidad de Cristo, es decir, que Jesucristo es un ser perceptible, porque es la «imagen» visible del Dios «invisible». Podemos resumir, por lo tanto, el contenido semántico de εἰκὼν diciendo que, aplicada a Cristo, se refiere a su doble naturaleza de Hijo de Dios y de Hijo del hombre.

3.2. ΠΡΩΤΟΤΟΚΟΣ

El valor semántico de εἰκὼν afecta también al sentido de ΠΡΩΤΟΤΟΚΟΣ porque pone en evidencia su dimensión trinitaria²⁹. El Hijo es ΠΡΩΤΟΤΟΚΟΣ no sólo porque ha sido engendrado antes de la creación, con prioridad temporal y ontológica³⁰, sino también porque es el unigénito,

28. La literatura sapiencial es, en este sentido, la principal fuente literaria del himno de Col 1, 15-20; es la tesis que desarrollan, entre muchos, A. FEUILLET, *Le Christ Sagesse de Dieu...*, pp. 363-373.394-396; IDEM, *Christologie paulinienne et Tradition biblique...*, pp. 50-56; J.N. ALETTI, *Colossiens 1, 15-20. Genre et exégèse du texte, fonction de la thématique sapientielle...* La interpretación de «imagen del Dios invisible» ha dividido, a lo largo de la historia, a los exégetas en dos escuelas: los que entienden que aquí se habla del Λόγος ἄσαρκος y los que lo entienden del Λόγος ἔνσαρκος. Aunque tal distinción sea útil para clarificar las ideas y separar lo que pertenece a la Trinidad y lo que es propio de la *oikonomia*, nos parece, sin embargo, que en San Pablo todavía no hay una distinción tan neta. Cristo es, en este sentido, el Verbo eterno del Padre y su manifestación histórica.

29. Πρωτότοκος tiene 8 presencias en el NT, de las cuales 6 en San Pablo (3 veces en Heb). Tiene un sentido jurídico, relacionado con la Ley (cfr. Lc 2, 7; 2, 22-24), y en San Pablo, fuera de Heb, indica la primacía de Cristo sobre la creación (Col 1, 15), su primacía en el orden de la redención (Col 1, 18) y su relación de fraternidad con los hombres (Rom 8, 29). Este último texto es particularmente interesante porque afirma que los que Dios ha llamado, los ha llamado a ser conformes a la imagen de su Hijo, de modo que el Hijo sea el primogénito entre muchos hermanos. Jesucristo es primogénito entre muchos hermanos porque es el ejemplar al cual nos conformamos.

30. Es preciso recordar en este punto la exégesis arriana que defendía la naturaleza creada del Hijo, precisamente a partir del πρωτότοκος. Por eso San Juan Crisóstomo precisa: Καὶ μὴν οὐ πρωτόκτιστος εἶπεν, ἀλλὰ πρωτότοκος (*In ep. ad coloss. hom.*, 3, 2; *Opera omnia*, ed. B. DE MONFAUCON, vol. XI, Parisiis 1838, p. 396).

es decir, el Hijo en sentido estricto³¹. Lejos de afirmar, como pensaban los arrianos, que el Logos es criatura, aunque sea la más excelsa³², el término insinúa la divinidad, la coeternidad y la supremacía del Logos sobre toda criatura³³; supremacía que el Apóstol expresará también en el v. 18 con las palabras κεφαλή y ἀρχή³⁴. El nombre, por tanto, de «primogénito de toda criatura» se aplica a la Segunda Persona con una gran riqueza de contenidos: el Hijo, como Persona eterna, es el «unigénito» y «predilecto» del Padre, está unido a Él con un lazo de amor; al mismo tiempo, en cuanto encarnado, es «manifestación» del Padre en la Creación, es principio de unión entre todas las criaturas y posee poder y primacía sobre todas

31. El primogénito, según la mentalidad de Israel, es también el hijo predilecto, el «muy amado» por ser heredero de la Alianza y de las promesas. En griego esto equivale a ἀγαπητός, que es también el nombre del unigénito (cfr. Mt 3, 17; 17, 5; Mc 1, 11; 9, 7; Lc 3, 22; Joh 1, 18).

32. Es conocida la objeción arriana, que argumentaba a partir de Prv 8, 22: κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ. Si el Logos ha sido creado (*ektisen*), es entonces la «primera criatura» (*protótokos*) y «hubo un tiempo en que no era» (esta última tesis fue formalmente condenada en Nicea). Arrio quería probablemente solucionar el misterio trinitario mediante un subordinacionismo moderado, es decir, admitiendo en la única naturaleza divina distintos grados de dignidad, según la operación de cada Persona). Las respuestas de los Padres y Doctores ortodoxos se apoyaron en el prólogo de San Juan y en nuestro texto, para concluir que si «todo fue hecho por medio de Él», ¿por medio de quién fue hecho el Logos? El razonamiento desembocaba generalmente en una interpretación reductiva o genérica del *ektisen* de Prv. Esta respuesta no era muy convincente desde el punto de vista filológico (aunque no fuera imposible); si los Padres hubiesen acudido al original hebreo de Prv, donde aparece *qanani* («me forjó, me escogió, me dispuso»), la objeción arriana hubiese sido rechazada definitivamente. De todos modos las respuestas de los Padres eran acertadas teológicamente. El Logos, precisamente por ser el primogénito, en sentido fuerte, no era una criatura.

33. En sí, *protótokos* señala una prioridad temporal, pero, puesto que tiene una carga salvífica, su sentido está abierto al futuro, y por esto tiene también una dimensión escatológica. Puesto que la Alianza de Israel con Dios se transmitía a través de los primogénitos (cfr. Ex 13, 11-18), que eran los herederos de las Promesas, el término adquirió un semantismo parecido a *agapetós* (el hijo predilecto) y también de *monogenés*, porque en el hijo primogénito estaba puesta toda la esperanza del padre, como si fuera el único hijo. En el caso de Cristo, este sentido «fuerte» de primogénito apunta a la participación en la misma naturaleza divina (consustancialidad), a una prioridad temporal absoluta (coeternidad), y a un dominio universal sobre todas las criaturas. Por último, en el término primogénito queda reflejada también la especial unión entre Padre e Hijo.

34. Ἀρχή es según su etimología «lo que está adelante» y por lo tanto «el punto de partida (en sentido espacial)». A partir de este significado se han desarrollado los demás: «principio (en sentido filosófico); comienzo (en sentido temporal); autoridad; etc.». Su semántica es distinta de la de κεφαλή, que, en sentido metafórico, quiere decir «el jefe, el que manda, el más digno». Pero en hebreo las dos palabras son muy parecidas y vienen de la misma raíz: *arkhe* corresponde a *reshith*, *kefale* a *rosh*. En San Pablo no son sinónimos, pero tienen en común la indicación de mayor dignidad y de comienzo.

ellas³⁵. En *protótokos* confluyen, pues, tres líneas teológicas, según que se considere su conexión con *μονογενής*, *ἀγαπητός* ο *ἀρχή*.

4. *Jesucristo: su poder universal y su primado ontológico (vv. 16 y 17)*

Nada más aludir, a través de los términos *εἰκῶν* y *πρωτότοκος*, al misterio de la Encarnación (v 15), indisolublemente unido a la Redención (v. 14), el Apóstol se detiene en las propiedades personales de Cristo, subrayando su superioridad y precisando la extensión de su primado. Se pone especial énfasis en el papel de Jesucristo como Mediador entre el Padre y las criaturas. Cristo no sólo es «imagen» del Dios (Padre) invisible y posee una «prioridad» que le hace ser el «primogénito» en relación con todo lo creado, sino que es el instrumento por medio del cual Dios crea y es el fin de todas las criaturas, de modo que ellas tienen su fundamento en Él. Todo ello requiere que Cristo pertenezca, de algún modo, al mundo de las criaturas, pero que, al mismo tiempo, lo trascienda.

4.1. *Todo ha sido creado en Él, por Él y para Él (v. 16)*

El himno desarrolla el contenido de *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* precisando en 16a que todo ha sido creado en él (*ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα*). El sentido del *ἐν αὐτῷ* se puede averiguar considerando las ocurrencias de este sintagma o de sintagmas parecidos en la obra de San Pablo³⁶. Resulta que, cuando se refiere a Cristo, no se trata simplemente de un complemento instrumental, calco semántico del *ב* hebreo³⁷, sino de una expresión de sentido complejo³⁸, que va desde el

35. Es la tesis que defienden P. D'AQUINO, *Cristo Figlio di Dio e Figlio dell'uomo (Col 1, 15-20)*, en *Studia Ierosolimitana, in onore di B. Bagatti*, Jerusalem 1976, 135-145; P. BEASLEY-MURRAY, *Colossians 1: 15-20: An Early Christian Hymn...* pp. 171s, relativa al sentido de *protótokos*.

36. Si se consideran los cuatro sintagmas *ἐν Χριστῷ*, *ἐν κυρίῳ*, *ἐν αὐτῷ* y *ἐν ᾧ* se encuentra que el primero aparece 79 veces en San Pablo, el segundo 46 veces, el tercero 19 y el cuarto 10 veces.

37. Así por ejemplo en Gal 2, 17; 1 Cor 4, 10 (sinónimo de *διὰ Χριστόν*); 2 Cor 2, 14; Rom 6, 23; Eph 2, 10; 3, 11; 2 Tim 1, 9.

38. No se pueden reducir al valor instrumental las expresiones que hablan de la fe, la caridad o la gracia que está en Cristo Jesús (cfr. Gal 2, 4; 3, 26; 1 Cor 15, 19.31;

sentido instrumental hasta casi el complemento de lugar metafórico³⁹. En nuestro caso tiene sentido instrumental, pero con el matiz de poner «bajo el dominio de», y alude por tanto al dominio de Cristo sobre toda la creación; equivale a una frase del tipo «creó todo por medio de él y poniéndolo bajo su poder». El sentido de ἐν αὐτῷ es precisado por 16f: τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται, donde los dos complementos manifiestan que Cristo es causa eficiente instrumental y causa final de la creación. Dios crea por medio de Cristo (cf. Ioh 1, 3) y dirigiendo todas las cosas hacia Cristo; se trata de una aclaración y precisión en relación con 1 Cor 8, 6: Dios Padre es principio y fuente de todo (ἐξ οὗ τὰ πάντα), es también el fin último de todas las cosas (εἰς αὐτόν); Cristo es el mediador de la creación (δι' αὐτοῦ), pero es también el fin de la creación, para someter todas las cosas al Padre (cfr. 1 Cor 15, 25-28). El ἐν αὐτῷ se vuelve a presentar en 17b (τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν), que es en parte paralelo a 16a y 16f, pero con un matiz de permanencia y de consistencia ontológica. Así como 16a y 16f se refieren al acto creador, 17b se refiere a la relación ontológica que todas las cosas tienen con Cristo y al hecho de que Cristo es el que mantiene las cosas en el ser.

El cuerpo del v. 16 (16b-e) contiene una enumeración de lo que está sometido a Cristo, es una ejemplificación del τὰ πάντα que tiene en cuenta sobre todo las criaturas angélicas, aludiendo en 16b a las de la tierra. El *kolon* 16b se encuentra en otros lugares del epistolario paulino (Col 1, 20; Eph 1, 10; 3, 15; 1 Cor 8, 5) y tiene el sentido de la totalidad del cosmos: nada queda excluido del primado de Cristo. Se enumeran luego cuatro categorías angélicas: entre ellas la pareja ἀρχαὶ καὶ ἔξουσία aparece con cierta frecuencia en el epistolario paulino (cfr. 1 Cor 15, 24; Col 2, 10.15; Eph 1, 21; 3, 10; 6, 12; Tit 3, 1) y hace referencia al poder de gobierno de que gozan los seres angélicos; los θρόνοι aparecen sólo aquí en todo el epistolario paulino y la palabra es también

16, 24; Rom 3, 24; 8, 39; Phil 2, 1; Col 1, 4; Eph 1, 12; 1 Tim 1, 14; 3, 13; 2 Tim 1, 1; 1, 13; 2, 1; 2, 10; 3, 15). De modo semejante hay veces que parece que nos encontramos en presencia casi de un genitivo posesivo: cfr. 1 Thes 2, 14; Gal 1, 22; 1 Cor 1, 2; 3, 1; 2 Cor 12, 2; Rom 8, 1; Phil 1, 1; 2, 5; 4, 21; Eph 1, 1; 3, 6.

39. Apuntan a un lugar metafórico las expresiones del tipo ser en Cristo, estar en Cristo: cfr. 1 Thes 3, 8; Gal 3, 28; 5, 6; 1 Cor 1, 30; 7, 22.39; 9, 1.2; 2 Cor 5, 17; Rom 12, 5; 16, 3.7.9.11; Phil 4, 1; Col 3, 20; 4, 17; Eph 2, 6; 5, 8.

un hapax en el NT en relación con las categorías angélicas; κυριότητες tiene su paralelo en Eph 1, 21, pero no vuelve a aparecer en el resto del NT. Los cuatro términos subrayan el poder angélico sobre las criaturas, así que la superioridad de Cristo sobre los ángeles es una afirmación implícita de su divinidad.

4.2. *El primado ontológico de Cristo (v. 17)*

Estrechamente vinculado con el papel que desarrolla en la creación (en Él, por medio de Él, para Él), y como una consecuencia suya, está el primado de Cristo sobre todo lo creado: un primado que tiene una dimensión temporal (v. 17a καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων), que es el reflejo de la primacía ontológica (v. 17b καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν). Estos dos esticos están unidos conceptualmente y literariamente con 16, esticos a y f, a través de τὰ πάντα, de modo que se crea un concatenación. Se forma así una bipolaridad entre la totalidad de lo creado, incluidos los ángeles, y el Hijo. El Hijo es «antes que todas las cosas», con una expresión que recuerda las frases de San Juan Bautista: οὗτός ἐστιν ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον, Ὅπισω μου ἔρχεται ἀνὴρ ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν (Ioh 1, 30). El estico 17a, por tanto, es una glosa de πρωτότοκος, que señala la prioridad temporal del Hijo sobre todas las cosas. Esta prioridad se convierte en primacía ontológica en 17b: en efecto, el verbo συνιστάναι, relativamente frecuente en el NT⁴⁰, reúne dos matices: el de la firmeza de apoyo, propia de su etimología (viene de συνίστημι)⁴¹, y el de una confirmación por parte de Dios, que refuerza su sentido metafórico de «presumir, ufanarse, alabarse»⁴². Todas las cosas, en este sentido, tienen a Cristo como fundamento ontológico, en cuanto que, creadas por medio de Él, son mantenidas en el ser por Él; al mismo tiempo, todas las criaturas exaltan el poder de Cristo, porque de Él vienen y hacia Él están

40. Aparece 16 veces, de las que 14 pertenecen al *corpus paulinum*: Gal 2, 18; 2 Cor 3, 1; 4, 2; 5, 12; 6, 4; 7, 11; 10, 12; 10, 18 (bis); 12, 11; Rom 3, 5; 5, 8; 16, 1; Col 1, 17; Lc 9, 32; 2 Pet 3, 5.

41. En este sentido, literalmente, en 2 Pet 3, 5 y, en sentido figurado, en Gal 2, 18; Rom 16, 1.

42. Sobre todo en los textos de 2 Cor 10, 12.18; 12, 11.

orientadas. En definitiva, el v. 17 revela todo el alcance de πρωτότοκος poniendo en evidencia que Cristo es el *primum* de la Creación, no por ser creado, sino porque es anterior a la Creación, causa instrumental de ella y causa de su permanencia en el ser.

5. Cristo «cabeza», «principio» y «primogénito» en la obra de la Redención (v. 18)

La segunda «estrofa» del himno de Col comienza recordando el primado de Cristo también en el orden redentor, de modo paralelo a la afirmación de su primacía en el orden creatural. El paralelismo es particularmente evidente entre 15a y 18b, pero, en conjunto, el v. 18 representa una ampliación de 15. En este último, como se ha visto, jugaban un papel decisivo dos términos: εἰκὼν y πρωτότοκος; ahora, en cambio, nos encontramos con cuatro términos que describen la primacía de Cristo: κεφαλή, ἀρχή, πρωτότοκος y πρωτεύων.

5.1. Κεφαλή

En el uso que San Pablo hace de esta palabra se distinguen dos grupos semánticos bien diferenciados: en 1 Cor y Rom, tiene sentido literal propio, como, por ejemplo, en el apólogo del cuerpo humano de 1 Cor 12, o sentido metafórico para expresar un grado superior de autoridad. En este segundo sentido, el Apóstol afirma que Cristo es cabeza de todo varón, el marido es cabeza de la mujer y Dios es cabeza de Cristo (1 Cor 11, 3). En las epístolas de la cautividad, en cambio, y concretamente en Col (3 veces) y Eph (4 veces) el término se emplea en contextos eclesiológicos y expresa la particular relación entre Cristo, Cabeza, y su Cuerpo, que es la Iglesia (Col 1, 18; 2, 19; Eph 1, 22-23; 4, 15-16; 5, 23). La excepción es Col 2, 10, donde Cristo es llamado la cabeza de principados y potestades. En ningún texto Cristo es la Cabeza de un cuerpo que coincide con el cosmos, como algunos proponen⁴³, porque

43. Cfr. P. BENOIT, *L'hymne christologique de Col 1, 15-20...*, pp. 180s señala entre los varios defensores de esta opinión a G. Bornkamm y E. Käsemann.

es muy dudoso que la palabra «cabeza» se aplique al orden de la Creación⁴⁴.

Por otro lado, el modelo cuerpo-cabeza aplicado a las relaciones entre Cristo y la Iglesia subraya que existe una mutua complementariedad entre el Verbo Encarnado y su Cuerpo Místico. Este último no es sólo un apéndice o un receptáculo de las gracias otorgadas por Cristo, sino que es realmente su Cuerpo y, por tanto, su plenitud. Esta idea la volveremos a encontrar al hablar del término πλήρωμα. De momento sólo señalamos la importancia de Eph 1, 22-23, que presenta la Iglesia como πλήρωμα de Cristo, el cual es a su vez τὰ πάντα ἐν πάσιν πληρόμενος⁴⁵.

En definitiva, el término «cabeza» indica a la vez la excelencia de Cristo y su gobierno universal y la unión estrecha con la Iglesia.

5.2. ἀρχή

Es una palabra de gran tradición filosófica, puesto que fue empleada por los pensadores jónicos para indicar el principio del universo, es decir, el elemento material o el factor inmaterial del cual procedía el universo actual. La palabra, que inicialmente señalaba el término inicial de un proceso, en el tiempo o en el espacio, adquirió un sentido abstracto de causa material universal. Se encuentra en San Pablo 11 veces, más 6 veces en Heb, sobre un total de 55 presencias en el NT. En las epístolas de San Pablo el sentido habitual (9 veces)⁴⁶ es el de una categoría angélica, frecuentemente asociada a las potestades (ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι; 8 veces). Sólo en Phil 4, 15; y en las citas de Heb indica el comienzo de un tiempo o de una acción⁴⁷. Este segundo sentido es el que más se apro-

44. Cfr. E. SCHWEIZER, *La carta a los colosenses*, Salamanca 187, pp. 58s, aun defendiendo la opinión, según la cual el σώμα de Cristo en Col 1, 18 es el cosmos y no la Iglesia, admite que hay pocos y dudosos testimonios (himnos órficos, Filón, Cornuto y Dion Crisóstomo) acerca de Zeus, el Logos, el cielo o el éter como «cabeza» del cosmos. Pero sólo Filón y Cornuto son anteriores a San Pablo y su testimonio es el que no es seguro. Cfr. P. D'AQUINO, *Cristo Figlio di Dio e Figlio dell'Uomo...*, 139-142.

45. Cfr. A. FEUILLET, *L'Eglise plérôme du Christ d'après Ephés. I, 23* en *NRT* 78 (1956) 449-472; 79 (1956) 593-418.

46. Cfr. 1 Cor 15, 24; Rom 8, 38; Eph 1, 21; 3, 10; 6, 12; Col 1, 16; 2, 10.15; Ti 3, 1.

47. Heb 1, 10 cita de Ps 101, 26-28; 2, 3; 3, 14; 5, 11; 6, 1; 7, 3.

xima a Col 1, 18, donde el término va unido estrechamente a πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν y ἐν πάσιν πρωτεύων⁴⁸. Es lícito pensar que lo que el Apóstol quiere decir es que Cristo, con su resurrección, es el «comienzo, el principio de la Redención» y la resurrección es el punto de partida de su primado universal. Son ideas ya expresadas en 1 Cor 15, 20-22, donde Cristo es llamado ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων, y en 15, 24-28, donde la Resurrección es el primer episodio del sometimiento a Cristo de todas las cosas, en el cielo y la tierra.

5.3. πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν

La expresión es evidentemente paralela al v. 15 donde aparece πρωτότοκος πάσης κτίσεως, pero con unas connotaciones distintas. Encontramos en Ap 1, 5 el título cristológico ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν, que tiene un sentido de dominio y glorificación. A diferencia del v. 15, aquí se alude expresamente a la Resurrección y a la glorificación de la Humanidad de Cristo. Cristo es el «primogénito» en el mismo sentido que en 1 Cor 15, 20 se afirma: Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων, añadiendo que así como morimos en Adán, así resucitamos en Cristo. De esta glorificación, asociada al dominio universal, habla también Rom 8, 30, que revela que estamos destinados a ser «conformes» con Cristo: συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς. En definitiva, con su Resurrección gloriosa Cristo se ha convertido en el nuevo Adán en el orden de la glorificación, porque asegura nuestra resurrección y porque es la causa ejemplar de nuestra transformación interior, hasta que nosotros también alcancemos la gloria.

El πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν apunta, por tanto, a la Resurrección en su dimensión salvadora, como algo que ha de extenderse a todos los redimidos y sobreentiende la condición de nuevo Adán⁴⁹.

48. En el uso de los LXX el término traduce el hebreo רֵאשִׁית que indica el comienzo, el principio, incluyendo también la idea de primacía. A veces los LXX traducen con ἀρχή el mismo término רֵאשִׁית despojado de cualquier connotación temporal. Cfr. P. BEASLEY-MURRAY, *Colossians 1: 15-20...*, 175s.

49. Cfr. P. D'AQUINO, *Cristo Figlio di Dio...*, 140-141.

5.4. ἐν πᾶσιν πρωτεύων

Este sintagma es un *hapax* del NT, pero su sentido se puede fijar teniendo en cuenta 3 Ioh 9: Ἐγραψά τι τῇ ἐκκλησίᾳ· ἀλλ' ὁ φιλοπρωτεύων αὐτῶν Διοτρέφης οὐκ ἐπιδέχεται ἡμᾶς («Escribí algo a la Iglesia; pero Diotrefes, el que ambiciona ser el primero entre ellos, no nos recibe»); y las declaraciones de superioridad de Cristo por parte del Bautista (cfr. Ioh 1, 15). La expresión manifiesta el primado universal de Cristo, estableciendo, al mismo tiempo, una conexión entre Jesucristo y todas las cosas de las cuales es el primero. Pero, ¿cuáles son estas cosas? El πᾶσιν puede ser masculino, femenino o neutro. En este último caso volvería a conectar con 16a, 16f, 17a y 17b, aunque en la perspectiva de la Redención y no de la Creación. En nuestra opinión, πᾶσιν, aun siendo neutro, y refiriéndose a las cosas del cielo y de la tierra, marca una distinción en relación con la estrofa anterior. Se trata de todo lo redimido, constituido en primer lugar por los ángeles y los hombres y, de forma indirecta, por el resto de la creación (cfr. Rom 8, 19-21). Cristo es «lo primero» por doble título: porque todo ha sido creado en Él, por Él y para Él, y porque es el Redentor del universo. El hecho de ser ἐν πᾶσιν πρωτεύων es la consecuencia de su doble primogenitura, en relación con la Creación, y por la Resurrección gloriosa de entre los muertos.

En efecto, Cristo es Cabeza de la Iglesia, Principio, primogénito de entre los muertos para llegar a ser, o de modo que es, (ἵνα γένηται) lo primero en todas las cosas. El empleo de la construcción final o consecutiva subraya que el primado de Cristo no es sólo una propiedad vinculada a su Divinidad, sino que es un fruto de la glorificación de su Humanidad.

6. Cristo como Hijo de Dios (v. 19)

La razón más profunda del primado de Cristo es expresada con una frase llena de contenido: ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι. El sujeto implícito del verbo εὐδοκεῖν es Dios Padre, y el término εὐδοκεῖν hace referencia a la disposición salvífica de Dios⁵⁰. El verbo, con su complemento, que hace de sujeto (ἐν αὐτῷ

50. El verbo aparece 21 veces en NT. San Pablo lo emplea 11 veces, más 3 en Heb: 1 Thes 2, 8; 3, 1; 2 Thes 2, 12; Gal 1, 15; 1 Cor 1, 21; 10, 5; 2 Cor 5, 8; 12, 10; Rom

κατοικῆσαι) indica una mansión estable, habitual, un residir de modo permanente. Así que el v. 19 puede ser leído como: «plugo (al Padre) hacer residir en Él el πλήρωμα de modo estable».

La fuerza teológica del v. 19 reside en el término πλήρωμα, que aparece sin determinaciones que lo especifiquen, es decir, de forma absoluta. Se sabe que esta palabra indica la «plenitud»⁵¹, tanto en sentido activo, esto es, de algo que llena, como en sentido pasivo, de algo que está lleno. Ejemplos clásicos del sentido pasivo son las expresiones «la plenitud de los tiempos» (cfr. Gal 4, 4; Eph 1, 10), las cestas llenas de los restos de la multiplicación de los panes y los peces (cfr. Mc 6, 43; 8, 20), la parábola del remiendo del paño viejo con una pieza nueva: el paño nuevo tira del viejo y le quita su pléroma (cfr. Mc 2,21; Mt 9, 16). Ejemplos claros de sentido activo son: la plenitud de la divinidad que reside en Cristo (cfr. Col 2, 9); la caridad como plenitud de la Ley (cfr. Rom 13, 10); la plenitud de Cristo, de la cual recibimos gracia sobre gracia (cfr. Ioh 1, 16); la plenitud de bendiciones que San Pablo trae consigo (cfr. Rom 15, 29).

Sin duda el texto que más se aproxima a Col 1, 19 es Col 2, 9, muy parecido hasta en la parte lexical: ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, donde coinciden los sintagmas ἐν αὐτῷ κατοικεῖ (ἐν αὐτῷ... κατοικῆσαι) y πᾶν τὸ πλήρωμα. Las diferencias consisten en la supresión de εὐδόκησεν y en la añadidura fundamental que especifica el pléroma: τῆς θεότητος σωματικῶς. Todo esto nos permite establecer una analogía entre los dos kola, y considerar, con arreglo a esta analogía, que en 1, 19 se habla de Cristo Encarnado y de su «plenitud de la divinidad».

15, 26.27; Col 1, 19; Heb 10, 6.8.38 cita de Hab 2, 4. Se trata de una palabra hebreística, con semantismo especial en la Biblia, donde se refiere al plan providencial de Dios: «ser del beneplácito divino». El sustantivo εὐδοκία aparece 9 veces en NT, de las cuales 6 en San Pablo: Mt 11, 26; Lc 2, 14; 10, 21; 2 Thes 1, 11; Rom 10, 1; Eph 1, 5.9; Phil 1, 15; 2, 13.

51. El término cuenta con 17 presencias en el NT, de las cuales 12 pertenecen al *corpus paulinum*: Mc 2, 21; 6, 43; 8, 20; Mt 9, 16; Ioh 1, 16; Gal 4, 4; Rom 11, 12.25; 13, 10; 15, 29; 1 Cor 10, 26 (cita de Ps 24, 1); Eph 1, 10.23; 3, 19; 4, 13; Col 1, 9; 2, 9. Vid. G. CALANDRA, *Il senso di «Pienezza, elementi del mondo, primogenito di ogni creatura» nelle lettere paoline della cattività en Introduzione alla Bibbia, con antologia esegetica*, ed. T. BALLERINI, S. LYONNET y S. VIRGULIN, vol. V, 2, Torino, 1968, pp. 259-275; P. BENOIT, *The Plerôma in the Epistle to the Colossians and the Ephesians*, en *Svensk. Exeg. Arsb*, 49 (1984), pp. 136-158.

Consideramos probable que San Pablo haya empleado una terminología proto-gnóstica, según la cual el *pléroma* indicaba la esfera de los seres divinos, despojándola de todas las adherencias politeístas. El Hijo encierra en sí toda la riqueza de la divinidad o, lo que es lo mismo, es la única hipóstasis que viene por generación del Padre.

Es probable que, de modo análogo a 2, 9, el v. 1, 19 considere la plenitud de la divinidad del Hijo Encarnado, lo que, como es evidente, es propio también del Hijo en el seno de la Trinidad. Así que 1, 19 afirma que Jesucristo poseía, incluso en su encarnación, «en forma de siervo», toda la plenitud de la divinidad o, simplemente, «toda la plenitud». Esta riqueza de poder y gloria es la que hace que Cristo sea lo «primero» en todo.

La palabra πλήρωμα posee, además, un rico sentido eclesiológico y soteriológico. Para ponerlo en luz es suficiente tener en cuenta, a lado de Col 1, 1 y 2, 9, también Eph 1, 22-23: καὶ ὁ θεὸς πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἣτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πάσιν πληρουμένου. En este texto muy relevante se equiparan dos modelos de las relaciones entre Cristo y la Iglesia: el modelo Cabeza-Cuerpo, y el otro de la Iglesia *pléroma* de Cristo, *pléroma* a su vez de todas las cosas. Esto quiere decir que, como explica 1 Cor 15, 28-29, Cristo, por decreto del Padre, somete a Sí todas las cosas y se somete y las somete a Dios Padre, para que sea Dios «todo en todas las cosas». La Iglesia es, en esta circularidad y omnipresencia divina, el *pléroma* de Cristo, es decir, lo que llena (sentido activo) a Cristo, en el sentido que es su acabamiento, y es llenada (sentido pasivo) por Cristo. Cristo y la Iglesia se «llenan» mutuamente, porque Cristo es el salvador de la Iglesia (cfr. Eph 5, 23), el que la alimenta (cfr. Eph 5, 29) y la hace crecer (Eph 4, 16; Col 2, 19), el sustentador y el santificador (cfr. Eph 5, 26); y la Iglesia es, recíprocamente, la que, en sus miembros, completa lo que falta a la Pasión de Cristo (cfr. Col 1, 24).

7. La obra de la Redención (v. 20)

La parte final del himno vuelve sobre la obra de Cristo, ya descrita en el v.14 como una ἀπολύτρωσις y una ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν, precisando que se trata de una «reconciliación», de una «pacificación» que

se consiguen mediante la sangre derramada en la cruz. Así como en el v. 14 se ponía el acento en el aspecto de remisión de los pecados, ahora lo que está en el centro de la atención es la nueva situación de amistad con Dios que se establece. Y así como la mediación del Verbo en la creación se extendía a todas las criaturas, así también los frutos de la Redención se extienden a todas las criaturas, como subraya la repetición deliberada de la fórmula «sobre la tierra y en los cielos» (20c; cfr. 16b).

7.1. *La «reconciliación» (ἀποκαταλλάξαι)*

1, 20a καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν,

Notemos, en primer lugar, que el infinitivo ἀποκαταλλάξαι depende sintácticamente de εὐδόκησεν y tiene, por lo tanto, como sujeto implícito a Dios Padre. Del Padre viene la iniciativa de reconciliar todas las cosas consigo por medio de Jesucristo. El verbo ἀποκαταλλάξαι es un verbo de doble preposición, *hapax* paulino absoluto y poco frecuente (3 presencias en el NT)⁵², de sentido parecido al más habitual καταλλάσσειν (6 presencias, todas en San Pablo)⁵³. Ambos indican la reconciliación, el restablecimiento de la amistad, pero el primero tiene el matiz de un cambio debido a una conversión, como se desprende de Col 1, 21-22: «Y a vosotros, que en otro tiempo erais extraños y enemigos por vuestros pensamientos y malas obras, ahora sin embargo os reconcilió mediante la muerte sufrida en su cuerpo de carne, para presentaros santos, sin mancha e irreprochables delante de Él». Ya este texto, inmediatamente siguiente al que estamos comentando, asocia la reconciliación a la muerte de cruz. Sin embargo, un paralelo aún más estrecho y esclarecedor lo encontramos en 2 Cor 5, 18-20, que vale la pena reproducir: «Y todo proviene de Dios, que nos reconcilió consigo por medio de Cristo (τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Χριστοῦ) y nos confirió el ministerio de la reconciliación. Porque en Cristo, Dios estaba reconciliando al mundo consigo (ὅτι θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ), sin imputarles sus delitos, y puso en nosotros la palabra de reconciliación. Somos,

52. Eph 2, 16; Col 1, 20.22.

53. Rom 5, 10 (bis); 1 Cor 7, 11; 2 Cor 5, 18.19.20.

pues, embajadores en nombre de Cristo, como si Dios os exhortase por medio de nosotros. En nombre de Cristo os rogamos: reconciliaos con Dios (δεόμεθα ὑπὲρ Χριστοῦ, καταλλάγητε τῷ θεῷ)». En este texto Dios Padre es siempre el término de la reconciliación de la cual Cristo es el instrumento. Por eso entendemos que en Col 1, 20 el εἰς αὐτόν se refiere al Padre y el δι' αὐτοῦ a Jesucristo.

La reconciliación supone una historia anterior: desde la amistad originaria, a la separación por el pecado y a la obra de reconciliación. Misión de Cristo, por el «beneplácito» del Padre, es restablecer el orden original alterado por el pecado.

7.2. La «pacificación» (εἰρηνοποιήσας)

20b εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ

Ya la reconciliación, como afirman 2 Cor 5, 18-20 y Col 1, 21-22, implica la muerte de cruz. Pero ahora se revela de forma explícita el modo de la Redención. La obra de Cristo es definida con otro *hapax* paulino, como «traer la paz» o «establecer la paz» (εἰρηνοποιεῖν), que es un término que no se encuentra en ningún otro lugar del NT, pero procede de Prv 10, 10 según la *Septuaginta*. Un texto paralelo es, sin embargo, Eph 2, 14-16, donde Cristo es llamado «paz nuestra» y se afirma que «estableció la paz»: «Él es, en efecto, nuestra paz (Αὐτὸς γὰρ ἔστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν) el que hizo de los dos pueblos uno solo y derribó el muro de la separación, la enemistad, anulando en su carne la ley de los mandamientos con sus preceptos; de ese modo creó en Sí mismo de los dos un hombre nuevo, estableciendo la paz (ἵνα τοὺς δύο κτίση ἐν αὐτῷ εἰς ἓνα καινὸν ἄνθρωπον ποιῶν εἰρήνην), y reconciliando a ambos con Dios en un solo cuerpo (καὶ ἀποκατάλλαξεν τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἐνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ), por medio de la cruz, dando muerte en Sí mismo a la enemistad». Es evidente la analogía de términos y de conceptos entre los dos pasajes, que se completa considerando otro paralelo de Eph 2, 14-16, que es Col 2, 13-15; en este último texto se revela que la obra de Cristo consistió en «vivificar y perdonar gratuitamente todos los delitos (συνεζωοποίησεν ἡμᾶς σὺν αὐτῷ, χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα)».

El inciso «por medio de la sangre de su Cruz» precisa de modo oportuno cómo se llevó a cabo la obra mediadora (cfr. Col 1, 22; 2, 13-15; Eph 2, 1-6; 14-18)⁵⁴. Estamos en el caso de un sacrificio *kippur*⁵⁵ como dejaba entender Rom 3, 24-25 y explicará Hebr 9, 11-12. Por otra parte, la alusión estaurológica, nos reconduce a Gal 6, 14; 1 Cor 1, 17-18; y especialmente a Phil 2, 8. Se ha señalado, por otra parte, el paralelismo de lo que Col 1, 20 afirma concisa y sobriamente con lo que se encuentra esparcido aquí y allí en Eph 2, 14-16. Lo que sí desarrollan, en cambio, Col y Eph 5, 25 es la dimensión eclesiológica del Sacrificio de la Cruz. De la Cruz viene la paz, de la Cruz nace la Iglesia (cfr. Eph 2, 16)⁵⁶.

7.3. *La universalidad de la Redención*

20c εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

La Redención es promovida por Dios Padre, sujeto de la εὐδοκία, es llevada a cabo por el Hijo, que con su sangre derramada en la cruz reconcilia todas las cosas con el Padre y establece la paz, y tiene como objeto «todas las cosas» (τὰ πάντα, cfr. 18b; 20a). El himno se cierra con esta afirmación que reitera la universalidad de la mediación del Hijo en la creación (cfr. 16a.b) y refuerza el paralelismo entre las dos estrofas. Vale la pena subrayar que las criaturas celestiales no están exentas de la Redención; la gracia que ellas reciben es la gracia de Cristo y, en este sentido, tienen a Cristo como Principio y Cabeza.

54. Heb 9, 22 explicará que, según la mentalidad judaica, sin sangre no hay remisión de los pecados. Generalmente los comentaristas opinan que se trata de una glosa. Es cierto que la expresión «la sangre de su Cruz» resulta, en griego, bastante dura; pero, si se piensa en hebreo, con un estado constructo, ya lo es menos porque disminuye la fuerza de la metonimia debida a la *commutatio* del término de referencia. En hebreo es una construcción frecuente: cfr. los sintagmas del tipo «la sangre de la Alianza»; el «día de Yahweh»; Thr 1, 12: «el día de su ardiente cólera (el día en que se manifestará)»; 1, 14: «el yugo de mis rebeldías (el yugo que mis rebeldías han merecido)». No es un genitivo subjetivo, tiene algo de genitivo objetivo, o de posesivo *sui generis*. Esta expresión —la sangre de su Cruz— viene más bien a confirmar la proximidad entre las expresiones paulinas y la «teología joánica»: cfr. Ioh 19, 34; 1 Ioh 1, 7; 5, 6.

55. B. RIGAUX, *Dio l'ha risuscitato*, p. 223, recuerda que, *pace* Käsemann, Lohmeyer sitúa el *Sitz im Leben* de Col 1, 15-20, no en el culto gnóstico al Urmensch, sino en el ceremonial judío del *yom kippur*.

56. Esta afirmación encaja muy bien con una visión soteriológica de Cristo «nuevo Adán».

8. *Una mirada de conjunto*

La idea dominante en el himno de Col, lo que en crítica literaria se llama «el asunto», es el dominio y el primado universal de Cristo. Este primado se apoya en dos grandes razones: en el orden de la creación, porque Cristo es el mediador universal de todo lo creado y todo ha sido creado en Él, por Él y para Él; en el orden de la Redención, porque Él es el que reconcilia todas las cosas con Dios y establece la paz.

Todas estas ideas están resumidas en una serie de epítetos que se dan a Cristo. El primero y más fundamental es el de «Imagen» que refleja a la vez su procesión de origen en el seno de la Trinidad y su visibilidad en la Encarnación. Este nombre contiene ya toda la riqueza del misterio cristológico: Jesucristo es Hijo de Dios e Hijo del hombre.

Por ser el mediador de la Creación y su causa ejemplar, Cristo recibe también el nombre de «primogénito», no en el sentido de que sea una criatura, sino porque ha sido engendrado desde la eternidad antes de la creación. Primogénito encierra así también el contenido de «unigénito».

En el orden de la Redención, se afirma con decisión que Cristo es la «cabeza del cuerpo de la Iglesia» con otra frase densa, cargada de sentido. Recordemos que el término κεφαλή, como hemos visto, apunta a dos realidades: la supremacía de Cristo en la Iglesia y la comunión entre Cristo y la Iglesia. La Iglesia no es simplemente un «cuerpo» por ser una sociedad orgánica, sino que es el cuerpo de Cristo porque cada uno de sus miembros está estrechamente unido a Cristo, hasta «fundirse» con Él (cfr. Gal 2, 20). La Iglesia se presenta como la «prolongación» de la Encarnación, como la «presencia» salvadora de Cristo más allá de los límites de tiempo, aún después de la muerte, Resurrección y Ascensión (cfr. Eph 2, 5-7; Col 1, 18.22). Aún más, Cristo comunica a la Iglesia, que es su «cuerpo», la Resurrección (cfr. Eph 2, 4-6; Col 2, 11.13). Así como Cristo es el «primogénito de entre los muertos», así la Iglesia, lavada por el Bautismo, es «sin mancha ni arruga» (Eph 5, 26-27) y hasta puede llamarse con propiedad la «esposa» de Cristo (cfr. Eph 5, 25-29; Ap 19, 7; 22, 17) porque forma con Él «una sola carne» (Eph 5, 31.32; cfr. Gen 2, 24). Cristo, por su parte, es, en relación con la Iglesia, no sólo el esposo o «marido», sino su «salvador» (cfr. Eph 5, 22.23) y su «cabeza» (cfr. Eph 1, 22; 5, 23).

Al mismo tiempo, Cristo es también el «principio» (ἀρχή) porque es el comienzo de la Redención y el que la realiza. Si se piensa en el equiva-

lente hebreo de κεφαλή, *ᾠς*⁵⁷, queda claro que κεφαλή y ἀρχή son, en cierta medida, sinónimos, ya que ambos señalan el primado, temporal y ontológico de Cristo. Conectan así con el contenido de πρωτότοκος visto desde la perspectiva de la salvación. Se explica así el último epíteto: πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν que es complemento y acabamiento de πρωτότοκος πάσης κτίσεως. Así que hay una serie de realidades que se reclaman mutuamente y circularmente: la Filiación divina de Cristo, su Mediación redentora, su Sacrificio de expiación, su Dominio sobre toda la creación y su Primacía sobre toda la Iglesia. Se podría añadir un sexto elemento, de orden escatológico: Cristo, por ser el «primogénito» de entre los muertos, es el «glorificador» del Universo, es decir, la fuente de la «nueva creación».

La novedad más típica de las Epístolas de la Cautividad es la repetida afirmación de que Cristo, con su Sacrificio, no sólo ha redimido potencialmente a todos los hombres⁵⁷ y, de hecho, salva a los que tienen fe y se unen a Él⁵⁸, sino que su poder redentor y glorificador se extiende a todo el Universo. El pecado de Adán no creó una situación de enemistad y de desorden sólo en el individuo, sino también en la sociedad humana, y, en última instancia, en todo lo creado⁵⁹. Mediante la satisfacción ofrecida por el Hijo, no sólo se «reconcilia» con Dios Padre tanto el hombre como la sociedad humana, sino que la reconciliación afecta a todas las cosas creadas⁶⁰. El Hijo de Dios «reconcilia» todas las cosas, las

57. Es precisamente ésta la esencia del *mysterion* que San Pablo debe revelar por mandato divino: cfr. Eph 3, 2-6; Col 1, 26-28.

58. La terminología de *redemptio subjectiva* no es muy feliz, porque o bien supone que el sujeto «merezca» de algún modo ser redimido, o bien porque parece insinuar alguna diferencia con respecto a la redención objetiva. En realidad, las dos redenciones no difieren en nada entre sí, se distinguen con una distinción de razón, según el sujeto que es redimido: en un caso son todos los hombres, en general, en el otro un sujeto concreto *hic et nunc*. En las «Grandes Epístolas» la Redención, reconciliación o justificación se consideran en relación con *este* hombre. En las Epístolas de la cautividad prevalece, en cambio, la consideración de todos los hombres, de la sociedad y del cosmos. Por otro lado la ampliación del campo de observación es del todo natural. Superada la fase fundacional, la iglesia local adquiere conciencia de su tarea misionera, necesariamente «católica», es decir universal.

59. Cfr. *Cat. Igl. Cat.*, Madrid 1992, nn. 399-401.

60. El libro del Génesis, en sus primeros capítulos, subraya precisamente la progresiva extensión del pecado: la tierra deja de producir sus frutos (Gen 3, 17.19); el trabajo se vuelve duro y fatigoso; se llega al homicidio y al fratricidio (Gen 4, 3-15) y a una forma de degradación universal que merece el castigo divino (Gen 6, 5-12). Es el efecto del desorden que el hombre ha introducido. La creación material estaba sometida al hombre, en la medida en que el hombre estaba sometido a Dios.

del Cielo y las de la tierra (cfr. Col 1, 20), por esto puede decirse que es «pacificador» (εἰρηνοποιήσας)⁶¹ y «recapitula en Sí» (cfr. Eph 1, 10: ἀνακεφαλαίω)⁶² todo el universo. Así como se puede decir que el Hijo es la «cabeza» de todas las cosas creadas (incluidos los Ángeles), porque todas han sido creadas por medio de Él, en Él subsisten y hacia Él van dirigidas, del mismo modo Cristo es la «nueva cabeza» de la «nueva creación»⁶³.

9. Conclusiones

El «himno» de Col es sin duda un texto muy denso y de gran altura teológica, y, como tal, muy importante para la Revelación del NT, y, más en concreto, para conocer el «Evangelio sobre Cristo» que los primeros cristianos creían y transmitían. La singularidad de Col es la de ser, a la vez, también un importante testimonio de la fe y de la liturgia protocristianas. Su contenido doctrinal puede ser resumido en un esquema del tipo siguiente:

1. La obra del Hijo en la Creación manifiesta su preexistencia (*Logos asarkos*) porque:
 - 1.1. El Hijo es el Hijo del amor del Padre.
 - 1.2. El Hijo es Imagen perfecta del Padre (Logos-Sabiduría).
 - 1.3. Todo ha sido creado en Él y todo subsiste en Él.
 - 1.4. Por lo tanto, el Hijo es Causa y Fin universal de toda criatura, incluidos los Ángeles.

61. El verbo εἰρηνοπιέω es un septuagínismo, para traducir Prv 10, 11; el sustantivo correspondiente —εἰρηνοποιός— es un neologismo de Jenofontes para indicar el que establece la paz. El Apóstol emplea el participio aoristo para indicar que la acción de Cristo es a-temporal, es decir, permanente. El matiz que sugieren tanto el texto de Prv como las obras de Jenofontes es la acción de quien establece la paz con la autoridad o la fuerza.

62. El verbo, como se sabe, es de difícil traducción, y su significado puede variar entre «resumir, condensar» (cfr. Rom 13, 9) y «ponerse a la cabeza, mandar». La Vg tradujo interpretando «instaurare»; la NeoVg, más fiel pero menos explícita, «recapitulare». La idea, sin embargo es la misma: Dios Padre quiso que Cristo fuera la «cabeza», «el jefe» y «el compendio» del Universo. Vid. J.M. CASCIARO, *Estudios sobre Cristología del Nuevo Testamento*, pp. 308-323.

63. San Pablo llama varias veces con el nombre de *kainé ktísis* tanto al hombre justificado, como todo el Universo después de la Encarnación. Por lo que se refiere al individuo: cfr. Gal 6, 15; 2 Cor 5, 17; Eph 4, 24; cfr. también 2 Cor 4, 16 y Col 3, 10. Por lo que se refiere al aspecto universal, lo primero que se debe señalar es la καινή διαθήκη (1 Cor 11, 25) y, como resultado final, el hacer nuevas todas las cosas (cfr. 2 Cor 5, 17).

2. El Hijo es el Cristo Redentor.
 - 2.1. Es el Redentor universal de toda criatura, inclusive de los Ángeles, porque ha sido Mediador en la Creación, y todas las criaturas son «para Él».
 - 2.2. Cristo es llamado «pacificador» y «reconciliador»; vuelve a establecer la paz entre el Cielo y tierra por su sangre derramada en la cruz; asimismo, puesto que elimina el pecado de todos los hombres, es también pacificador entre judíos y gentiles. Ambos tienen acceso al Padre en un solo cuerpo por medio de Él.
 - 2.3. En cuanto Mediador en la Creación y en la Redención, Cristo es «principio» del Universo; y es de modo especial «cabeza» de la Iglesia, que puede ser llamada y es «su cuerpo».
 - 2.4. Por su dominio sobre todo lo creado, y por la universalidad de la Redención, en Cristo reside toda «plenitud», es el «Primogénito de toda criatura» y el «primogénito de entre los muertos». Esta primacía de Cristo se expresa con el término *proteúon en pasin o*, como en este caso, de *kefalé*.

Para establecer el género literario de Col 1, 15-20 —en cualquier caso muy original y hasta genial—, hay que precisar enseguida que no puede ser un himno griego, por razones de *metron*, ni tampoco un poema hebreo, puesto que algunas expresiones no pueden haber sido formuladas sino en griego. Precisando más, se puede afirmar que Col 1, 12-20, es una prosa rítmica, que en algunos momentos adquiere un tono poético. Precisamente en este sentido se pone en evidencia su dependencia literaria de la *Septuaginta* y, a través de ella, de la literatura sapiencial canónica y del judaísmo helenístico.

En cuanto a las hipótesis de Bultmann y Käsemann relativas a la existencia de un himno o varios himnos gnósticos al Redentor, el análisis literario no apoya esta conjetura. Los himnos gnósticos que conocemos, si son del s. I-II d.C., no se parecen ni en la forma ni en el fondo a Col 1, 15-20. A partir del s. III hay ciertas analogías, pero lo más lógico es pensar que los autores gnósticos quisieron imitar a Pablo y no al revés. En cuanto a la existencia de una proto-gnosis en el s.I d.C., o de una gnosis judaica, se trata de algo que ni está demostrado ni parece, por ahora, demostrable. Lo que sí parece más probable es el influjo de la literatura intertestamentaria, y de

modo especial la relativa a un Redentor descrito como un «segundo Adán». Suponer, por otra parte, que la dimensión «cósmica» de la Redención sea una idea gnóstica, además de ser una *petitio principii*, porque lo que se debe demostrar es que el gnosticismo tuvo la idea de una «Redención cósmica», es también una *contradictio in terminis*, ya que para los gnósticos la Redención debe «deshacer» la Creación. Lo que, sin embargo, es común a San Pablo y a los gnósticos es cierta terminología (*pléroma*, *kephalé*, las potencias celestiales, etc.), pero con un sentido muy distinto.

La cristología de Col se presenta como especialmente madura. Cristo es el Hijo de Dios, imagen del Padre, Hijo unigénito, «Hijo del Amor del Padre». En Col 1, 15-20 encontramos formulaciones cristológicas de tipo joánico unidas a una concepción soteriológica de tipo universal y cósmico, como ya se había anunciado en Rom 8 y 1 Cor 15. Cristo es, a la vez, «imagen» del Padre y «pacificador» universal. Tal vez los dos «focos» de la cristología de Col sean las dos afirmaciones de la primogenitura de Cristo: «primogénito de toda criatura» y «primogénito de entre los muertos». Estos dos epítetos de Cristo abarcan tanto su naturaleza divina como la humana y definen la misión del Hijo desde la Creación hasta la escatología.

Si tuviéramos que señalar qué es lo más importante, característico y rico de contenido teológico del «himno», sin duda pondríamos en evidencia el paralelismo entre Creación y Redención que supone toda una teología del Logos.

En definitiva, el contenido del himno, el hecho de que su cristología es «sapiencial», trinitaria, soteriológica y eclesiológica a la vez, demuestra que, más allá de las diferentes características humanas de los hagiógrafos del NT y la diversidad entre las primeras comunidades cristianas, hay una convergencia sustancial en el anuncio de la doctrina sobre Cristo. La fe cristiana, fuera cual fuera la cultura en que se expresaba, mantenía con firmeza que Cristo era el Hijo de Dios y por lo tanto su mediador en la Creación, y que el mismo Hijo había sido enviado por el Padre a eliminar los pecados de los hombres y a glorificar el universo.

Claudio Basevi
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA