

GONZALO ARANDA

Introducción

En el camino de Damasco, San Pablo fue testigo de Cristo resucitado¹, y, a partir de ese momento, puede confesar juntamente con la Iglesia a la que antes perseguía, que «Jesús es el Señor»². La fe en Jesucristo como Señor e Hijo de Dios será el fundamento de toda la cristología paulina, donde adquieren su relieve y significado los acontecimientos de la vida de Jesús especialmente su muerte y resurrección, y donde el Apóstol ve reflejado el misterio de la historia de la salvación. Por eso San Pablo habla de la muerte de Cristo unida siempre a la resurrección, constituyendo ambas como un solo acto: el acto decisivo y definitivo de Dios que lleva a cabo sus planes salvíficos sobre la humanidad³. Sin duda, Pablo, antes de convertirse, conocía la muerte de Cristo en la Cruz y la consideraba como una maldición, la maldición de la Ley, y por tanto maldito quien la hubiese sufrido⁴. Un Mesías crucificado ¿qué otra cosa podría significar que escándalo para los judíos y necesidad para los gentiles?⁵.

Pero a raíz de la revelación en el camino de Damasco, San Pablo cambia radicalmente su comprensión de la muerte de Jesús en la

1. Cfr. Gal 1, 15-16; 1 Cor 15, 7; Act 9, 1-8; 22, 5-16; 26, 10-18.

2. Cfr. 1 Cor 12, 3; Rom 10, 9; Fil 2, 11; etc.

3. Cfr. 1 Tes 4, 14; Fil 2, 9-10; 1 Cor 15, 20-22; Rom 4, 25; etc. A veces, es verdad, S. Pablo menciona la muerte de Cristo sin aludir a su resurrección (Cfr. 1 Tes 5, 10; Gal 2, 20; Rom 3, 25; 5, 8-10). Pero esto ocurre cuando quiere destacar lo que costó a Cristo su entrega en favor de los hombres. Cfr. J. A. FITZMYER, *Teología de San Pablo, síntesis y perspectivas*, Ed. Cristiandad, Madrid 1975, p. 104.

4. Cfr. Gal 3, 13; Dt 21, 23.

5. Cfr. 1 Cor 1, 23.

cruz, pues no sólo reconoce a Jesús como el Mesías, sino que comprende, al mismo tiempo, que aquella muerte —maldición de la ley— se había convertido en lo contrario: en bendición y liberación de la ley para todos los hombres; pues «Aquel que resucitó de entre los muertos, Jesús Señor nuestro, fue entregado por nuestros pecados y fue resucitado para nuestra justificación»⁶. Así, cuando Pablo hace referencia a los acontecimientos de la vida de Cristo los sitúa en contexto teológico y soteriológico, los contempla desde el misterio de Cristo, Señor de la gloria que se le ha aparecido a él⁷. Los Evangelios presentan también —cada uno a su manera— el conjunto de la vida de Cristo a la luz de Pascua y Pentecostés, poniendo de relieve, por tanto, ya desde el comienzo de la narración, que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios⁸. Después, situándose en la óptica de los testigos de la vida de Cristo en la tierra, ofrecen sus rasgos esenciales que van a culminar en la muerte y resurrección. San Pablo mira desde otra perspectiva: contempla en primer plano a Cristo glorioso y a su luz aprecia el relieve y significación de la vida terrena de Jesús. Aunque pone el acento en los momentos culminantes de la muerte y la resurrección, no por ello olvida la pre-existencia eterna y la Encarnación, sino que precisamente a la luz de estas realidades la muerte en Cruz cobra su verdadero significado: es la muerte del Hijo de Dios que, siendo nosotros enemigos, nos reconcilia con Dios⁹.

En este contexto de la cristología paulina encontramos un pasaje que siempre ha despertado el interés de teólogos y escrituristas: el himno de Fil 2, 6-11. Tal como aparece insertado en la carta, constituye un compendio de excepcional valor sobre la figura y la obra de Cristo que nos propone San Pablo¹⁰. Como ocurre en otras fór-

6. Rom 4, 24-25; Cfr. Gal 3, 13-14; 1 Cor 1, 23-24.

7. No son muchos los hechos de la vida de Jesús que Pablo menciona en sus cartas; los supone conocidos por otros caminos. He aquí los más significativos: En Gal 4,4 que nació de una mujer; en 1 Cor 11, 23-25 que fue traicionado y que instituyó la Eucaristía; en 1 Tim 6, 13 que dio testimonio ante Pilato, en Gal 2, 20; 3, 1; etc., que fue crucificado; en 1 Cor 15, 3-8; etc., que fue sepultado, resucitó y se apareció; en Ef 4, 9-10; etc., que subió a los cielos.

8. Cfr. Mt 1-2; Lc 1-2; Mc 1, 1; Jn 1, 1-18.

9. Cfr. Gal 4, 4; Rom 5, 10.

10. A partir de la obra de E. LOHMEYER, *Kyrios Jesus: Eine Untersuchung zu Phil. 2, 5-11*, Heidelberg, 1928, lo más frecuente entre los autores es afirmar que el himno tiene un origen pre-paulino, y que su *Sitz im Leben* se encuentra en la vida litúrgica de la comunidad primitiva. Se trata, con todo, de hipótesis que, aunque ciertamente ayudan a comprender la forma literaria y, por tanto, su significación, no merman la realidad de que se nos trasmite inserto en una carta del Apóstol, y, por tanto, aceptado y propuesto por él. Teniendo en consideración esta hipótesis, en el presente trabajo nos limitaremos a considerar exclusivamente la temática del

mulas de confesión de fe o kerygmáticas que encontramos insertas en las cartas paulinas¹¹, también en los himnos queda resumido el misterio salvífico de Dios en Cristo, al par que se loa la gloria de Cristo como Dios¹². En Fil 2, 6-11 se canta la exaltación celeste de Cristo como Dios y como Mesías, a la que ha llegado mediante su existencia terrena vivida como un acto de voluntaria y obediente humillación, hasta la muerte. Esta humillación queda resaltada todavía más teniendo en cuenta, como se tiene en Fil 2, 6, que Cristo posee una singular relación con Dios, tanto si se interpretan los v. 6-7a como referidos a la pre-existencia y encarnación, como si se aplican a la situación concreta de Cristo en su vida terrestre.

Fil 2, 6-11 está insertado en la carta en un contexto parenético. Constituye un tema privilegiado en orden a motivar y orientar la conducta cristiana presentando lo que ha sido la vida de Cristo¹³. La importancia de este pasaje para la cristología y la moral han hecho de él el más estudiado, probablemente, de todas las cartas paulinas, tanto en la época patristica como en nuestros días¹⁴. La exégesis reciente ha intentado comprender el significado del himno partiendo sobre todo del estudio directo del texto, examinando su estructura, dependencias literarias y contexto histórico-cultural-religioso. Puede decirse que en ninguno de estos puntos existe completa unanimidad entre los exégetas, pero sin embargo, podemos afirmar, siguiendo a A. Feuillet que con Fil 2, 6-11 ha ocurrido «como con el resto de la Biblia: que una mirada superficial sobre las posiciones divergentes de los exégetas podría fácilmente concluir que son disputas vanas, mientras que, en realidad, gracias precisamente a estas

himno, sin hacer una conexión explícita con otros pasajes paulinos, a cuya luz, y en cuyo conjunto, sin embargo, ha de entenderse también Fil 2, 6-11.

11. Cfr. por ej. Rom 1, 3ss; 1 Cor 15, 3-4; etc.

12. Cfr. Col 1, 15-20; 1 Tim 3, 16. Puede verse sobre la peculiaridad teológica y formal de los himnos paulinos, entre otros, L. CERFAUX, *Jesucristo en San Pablo*, Bilbao 1960, pp. 317-347; R. DEICHGRÄBER, *Gottes hymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, Göttingen 1967.

13. La discusión reinante entre los intérpretes del texto en torno a la significación del versículo introductorio —«tened entre vosotros los mismos sentimientos que en Cristo Jesús»— no altera para nada su importancia parenética. Ya se entienda la figura de Cristo en el himno como modelo de imitación —sentencia tradicional—, o como explicación del modo en que el cristiano ha sido salvado e incorporado a Cristo —sentencia más reciente—, en ambos casos San Pablo está mostrando a los fieles de Filipos la vida concreta de Cristo y su obra salvífica como motivación para la conducta cristiana.

14. Sobre la interpretación de Fil 2, 6-11 en la época patristica puede verse el laboriosísimo trabajo de P. HENRY, *Kénose* en «Supplément au Dictionnaire de la Bible», Paris 1957, col 56-135. Las interpretaciones recientes están recogidas en la monografía de R. P. MARTIN, *Carmen Christi. Philippians II, 5-11 in recent interpretation and in the setting of early Christian Worship*, Cambridge 1967.

discusiones la significación auténtica de la Palabra de Dios queda más y más iluminada»¹⁵.

Nos proponemos, en estas páginas, considerar algunos datos puestos de relieve por la exégesis reciente que ayuden a comprender el significado de la vida terrestre de Cristo tal como San Pablo la presenta en Fil 2, 6-11. No se trata, pues, de hacer un balance de las recientes aportaciones, ni tampoco una valoración sistemática. Únicamente pretendemos señalar cómo en un himno que canta la exaltación celeste de Cristo, la vida de Cristo en la tierra y su figura histórica no sólo no quedan desdibujadas, sino que se presentan en su verdadera y real perspectiva.

1. *Unidad de Fil 2, 6-11: Jesucristo protagonista de todo el pasaje*

La primera nota de importancia cristológica que se desprende del conjunto de Fil 2, 6-11 es, sin duda, que Jesucristo aparece como un único sujeto de operaciones, idéntico en los distintos estados en que se le contempla a lo largo del himno. En efecto, el relativo ὅς, sujeto gramatical de la primera parte (vv. 6-8), asume el nombre propio inmediatamente anterior —Χριστός Ἰησοῦς—; y este mismo nombre constituye el objeto de la segunda parte (vv. 9-11), bien en forma pronominal —αὐτόν— o nominal —Ἰησοῦς (v. 10); Ἰησοῦς Χριστός (v. 11)—. Es evidente que el pasaje forma una unidad en sí mismo y que sus afirmaciones giran en torno al mismo protagonista.

La conexión entre las dos partes del himno —διὸ καὶ (v. 9)— y el esquema humillación-exaltación sobre el que está construido hace impensable que se trate, como ha pretendido J. Jervell¹⁶, de un ensamblaje de dos tipos distintos de cristología: la del Hombre Celeste que descendió desde su preexistencia para vivir en humildad (vv. 6-8), y la de la glorificación y exaltación de Cristo como Señor e Hijo a través de la resurrección (vv. 9-11). De esta forma el himno de Fil 2 vendría a unir dos consideraciones anteriores y distintas acerca de Jesús: la una que lo veía como aquel que, siendo originariamente Dios, condesciende a vivir como hombre; la otra que lo contempla como el hombre que, exaltado por Dios, llega a obtener una dignidad casi igual a Dios, la dignidad de Señor. Con esto la unidad

15. A. FEUILLET, *L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens (II, 6-11)*, en «Revue Biblique» 72 (1965-6) 353.

16. J. JERVELL, *Imago Dei: Gen 1, 26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Göttingen 1960.

del himno resulta artificial y la identidad personal de su protagonista habría de verse como distinta en la primera y segunda parte: Dios-hombre en la primera, Señor en la segunda¹⁷.

Frente a esta hipótesis, que no ha sido aceptada entre los autores¹⁸, cabe resaltar la unanimidad en considerar Fil 2, 6-11 como una pieza literaria con perfecta unidad en sí misma, si bien, quienes arguyen un origen prepaolino del himno¹⁹ suponen que el Apóstol introdujo algunos retoques que rompen la estructura originaria²⁰. Pero tanto en la hipotética reconstrucción del himno primitivo, como en su forma presente, la trabazón interna del pasaje y su unidad originaria no pueden ponerse en duda.

2. *Fil 2, 6-11 se refiere a situaciones reales de Cristo*

Uno de los puntos fuertes de la discusión reciente en torno a Fil 2, 6-11 es, en cambio, su interpretación en relación con la historia individual y concreta de Jesús. La cuestión va, en cierto modo, unida con la determinación del trasfondo ideológico del himno. Para

17. Con esta explicación Jervell intenta dar una solución al problema, repetidamente planteado, de determinar qué es lo que puede añadir la exaltación de los vv. 9-11 a quien ya tiene igualdad con Dios según el v. 6. Para este autor, la exaltación sitúa a Jesús en una posición subordinada respecto a Dios. Pero esto no es admitido entre los autores: precisamente el título «Señor» aplicado a Cristo refleja su igualdad con Dios. Por otra parte, existen diversas explicaciones que solucionan de forma conveniente la novedad de la exaltación, bien como manifestación en la humanidad del Verbo encarnado de lo que ya poseía como Dios, bien como reconocimiento por parte del universo.

18. Cfr. MARTIN, *o.c.*, 247s.

19. Los argumentos en pro y en contra de un origen prepaolino han sido resumidos, entre otros, por MARTIN, *o.c.* 45-60; y por A. FEUILLET, *o.c.*, 481-499. En favor del origen prepaolino se aduce su carácter himnico y litúrgico; la terminología propia; la ausencia del tema de la redención; la falta de mención explícita de la resurrección; la omisión de cualquier rasgo eclesiológico, y la similitud con la presentación de Cristo que encontramos en el libro de los Hechos especialmente la alusión al siervo de Jahweh de Is 53. Todo ello lleva a concluir que se trata de un himno anterior a San Pablo. Frente a ello se argumenta que el Apóstol pudo componer él mismo el himno en forma poética, y que hay rasgos cristológicos subyacentes, como el del segundo Adán, que son típicamente paulinos (Cfr. W. D. DAVIES, *Paul in Rabbinic Judaism*, London 1955, pp. 41-42, 355). Por otra parte las omisiones —se dice— están suplidas o pueden explicarse de algún modo, lo mismo que la variedad de terminología (Cfr. L. CERFAUX, *Jesucristo en San Pablo*, Bilbao 1960, p. 322s.).

20. E. LOHMEYER proponía como adición paulina las palabras «y muerte de Cruz». J. Jeremias considera además como inserciones las expresiones «en los cielos, en la tierra, en los abismos», y «para gloria de Dios Padre» (Cfr. J. JEREMIAS, *Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen*, en «Studia Paulina in honorem J. de Zwaan», Haarlem 1953, p. 152-154). A. Feuillet piensa que puede ser añadidura el v. 8 completo: «se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte y muerte de Cruz» (Cfr. A. FEUILLET, *o.c.*, p. 501).

los seguidores de la escuela mítica en general el himno reproduce el mito gnóstico del hombre celeste primitivo. Este, según el mito, existía con semejanza divina, pero, al principio del tiempo, Dios lo alejó de sí, y cayó bajo los poderes de las tinieblas. Luego, el padre de todas las cosas lo rescató y lo llevó al reino de la luz, pero él dejó en el mundo una parte de sus elementos celestes de los que deriva el alma humana. Exaltado, ahora representa el comienzo de la liberación final del hombre²¹. Así, para Bultmann en el himno no se expresa otra cosa que el sentimiento universal de que la vida humana está sometida a poderes que la aprisionan y la atan a un mundo al que el hombre es ajeno en el más profundo nivel de su existencia²². E. Kasemann señala cómo el himno de Fil 2, reproduciendo el esquema del mito citado, presenta los actos salvadores del Hombre primordial redentor (Urmenscherlöser) a modo de un drama de salvación que desarrolla las etapas por las que ha pasado de la preexistencia a la exaltación, sin que se interese ni exprese nada de la Persona de Cristo, ni de sus relaciones con el Padre, ni de sus naturalezas²³. El himno se enfrenta en su desarrollo con la continuidad de un acontecimiento milagroso, no con la identidad de una persona en fases sucesivas; quiere decirnos lo que Cristo hizo, no lo que Cristo es²⁴. Distinta es la consideración de G. Bornkamm quien, siguiendo también la aplicación del esquema mítico, aprecia en el himno una clara referencia a la naturaleza divina y celeste de Cristo de la que se despojó al hacerse hombre²⁵.

Estas y otras hipótesis que quieren explicar Fil 2, 6-11 como reflejo del mito del Hombre Primordial, bien en forma oriental, o helenística, se encuentran con graves dificultades. Por una parte la documentación que se conoce es postcristiana y presenta un carácter marcadamente sincretista; el tema de la redención es de importación cristiana²⁶. Por otra, como ha señalado J. Jeremías, la figura de un

21. Sobre las varias formas en que se presenta este mito y los autores que lo aplican a la cristología de Fil 2, 6-11, Cfr. R. P. MARTIN, *o.c.* 121-128. Las analogías más estrechas se encuentran en el *Poimandres* del *Corpus Hermeticum* y con el *Canto de la Perla*, de *Acta Thomae*. Cfr. P. HENRY, *o.c.*, col. 41-42.

22. Cfr. R. BULTMANN, *Theology of the New Testament* I, London 1952, p. 175 (citado por R. P. MARTIN, *o.c.*, p. 124-125).

23. Cfr. E. KASEMANN, *Kritische Analyse von Phil 4, 5-11* en «Exegetische Versuche und Besinnungen»: erster Band, Göttingen 1960, pp. 51-59.

24. *Ibidem*, p. 76-77.72.

25. G. BORNKAMM, *Zum Verständnis der Christus-Hymnus, Phil 2, 6-11*, en «Studien zu Antike und Urchristentum» II, Munich 1959, pp. 179-181.

26. Cfr. R. P. MARTIN, *o.c.*, pp. 126-127, citando a E. PERCY, *Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie*, Lund 1939, pp. 287-299.

redentor redimido no tiene aceptación en el Nuevo Testamento. Aunque esas figuras del Hombre Primordial y del Redentor hayan existido en el pensamiento persa o precristiano, no han podido ser el origen de la figura del redentor humillado y exaltado tal como aparece en el Nuevo Testamento²⁷. Aunque la idea de «descenso» y «ascenso» pueda ser común al mito y al himno de Fil 2, las diferencias son, sin embargo, muy notables, sobre todo porque en este último se hace referencia directa a la historicidad de Jesús, a su significación ética para la Iglesia y a la presencia personal del Resucitado²⁸.

Mucho más acordes con el contexto cultural-religioso de la primitiva Iglesia y aún del mismo San Pablo, por quien conocemos el himno, están las explicaciones de Fil 2, 6-11 desde el trasfondo del Antiguo Testamento e incluso desde las especulaciones del judaísmo tardío en torno a las figuras de Adán, del Hijo del hombre, o de la sabiduría²⁹. Estos intentos vienen a mostrar que la figura de Cristo en Fil 2 no puede considerarse como una expresión del pensamiento mítico helenístico, sino que está enraizada en un medio judío, precisamente el medio en que se ha dado, y cobrado significación, la vida histórica, concreta, de Jesús de Nazareth. La significación de los acontecimientos de la vida de Cristo son contemplados e interpretados en el himno a la luz de la historia de la salvación que, para el pensar judío, frente al mítico, no se ha realizado en un ámbito supratemporal o en un tiempo primordial, sino en el acontecer concreto, aunque la acción de Dios desplegada en ese acontecer tras-

27. J. JEREMIAS, *Zur Gedankenführung in der paulinischen Briefen*, en «Studia Paulina in honorem J. de Zwann», Haarlem 1953.

28. Cfr. R. P. MARTIN, *o.c.*, p. 127. Así resume este autor las conclusiones a las que llega tras un estudio del tema: «the main point of comparison between the myth and the New Testament picture is the common idea of descent and reascend such as we find in Philippians II. The historicity of Jesus, His etical significance for His Church, His personal presence in the experience of Paul arising from His Resurrection and the Damascus road encounter —these are all Christian differentiae which stamp the Christian redemption mystery as quite unlike its mythical counterparts, however much the framework may seem to have a common origin» (*Ibidem*). Pero hay que notar, frente a Martin, que en el himno, más que el esquema «descenso-ascenso», aparece el de «humillación-exaltación», que tiene una profunda raíz bíblica y mesiánica. Cfr. A. DÍEZ MACHO, *El Mesías anunciado y esperado*, Madrid 1976, p. 41.

29. Esta línea de interpretación, sugerida ya por E. LOHMEYER aunque diluida en su explicación mítica, ha sido desarrollada después por muchos autores y hoy es casi universalmente aceptada, si bien con la diferencia de considerar como trasfondo la figura del Siervo de Yahweh (L. Cerfaux, J. Jeremias, L. Krinetzki, etc.) o la del Hijo del Hombre (J. Hering; O. Cullmann; E. Larsson, etc.), o la alusión a Adán o a Satanás. Puede verse un *status questionis* en A. FEUILLET, *a.c.*, pp. 356-380. Se ha de tener en cuenta que no repugna el pensar que en el himno influyen a la vez varias representaciones. Sobre el significado de estas figuras para comprender la vida de Cristo según Fil 2, 6-11 volveremos más adelante.

pasa las limitaciones de lo particular. Así se da razón del señorío de Cristo cantado en la segunda parte del himno como una realidad presente de dimensión cósmica y universal.

Uno de los datos más significativos de la reciente investigación en torno a Fil 2, 6-11 es, a nuestro juicio, el haber puesto de relieve, precisamente, que su contenido forma una trama de tipo histórico. Esto se reconoce, como hemos visto, incluso por algunos autores pertenecientes a la escuela mitológica, aunque separen esa trama de la realidad histórica de Jesús. La importancia de estos enfoques está, sobre todo, en desviar la atención de cuestiones de tipo técnico-metafísico, e incluso técnico-dogmático, como explícita y directamente implicadas en las expresiones de Fil 2, 6-11³⁰, y en considerar que su contenido y lenguaje es fundamentalmente de carácter soteriológico funcional. Ahora bien, esto no significa que el himno carezca, en sí mismo, de una significación doctrinal³¹. Aunque ciertamente nos manifiesta en primer plano «lo que Cristo hizo», en expresión de Käsemann, esto no quiere decir que no lleve implicada una consideración de lo que Cristo es y de lo que significa, pues únicamente a la luz de esta consideración, subyacente al himno y reflejada en la terminología que utiliza, se puede percibir la grandeza y el valor de lo que Cristo hizo. Mejor dicho, los mismos acontecimientos de la vida de Cristo, incluida su exaltación gloriosa manifestada en las apariciones, llevan al autor del himno a intuir, y expresar de alguna forma, la grandeza y el ser de su protagonista.

30. En este sentido se interpretó frecuentemente en la época patrística sirviendo el texto a los escritores ortodoxos para afirmar la consubstancialidad del Verbo con el Padre, mientras que los herejes, especialmente los arrianos, deducían de él la inferioridad de Cristo respecto al Padre y el abandono de Cristo por parte de la divinidad durante su vida como hombre. La historia de la interpretación patrística, así como las diversas formas de inteligencia del himno dentro de la ortodoxia, ha sido estudiada con detalle por P. HENRY, *Kénose*, Supplément au Dictionnaire de la Bible, Paris 1950, col. 56-161. Para los Padres latinos véase también P. GRELOT, *La Traduction et l'interprétation de Ph 2, 6-7: Quelques éléments d'enquête patristique*, en «Nouvelle Revue Theologique» 93 (1971), 897-922; 1.009-1.026.

31. La reacción de E. Lohmeyer, seguida por Dibelius, los autores de la escuela mitológica y hoy por muchos otros, contra una interpretación técnicamente filosófica de los términos que aparecen en el himno estaba justificada, pues, no es ése, ciertamente, el modo de hablar de San Pablo ni de la piedad que recoge el himno. Pero el dilema planteado ya por el mismo Dibelius entre dar a los términos un sentido técnico en el contexto del helenismo, o considerarlos como meros recursos de oratoria que hagan injustificable toda pregunta más allá de la pura retórica o imaginaria mítica, es un falso dilema, pues, como escribe P. Henry: «un término puede tener un sentido preciso en un contexto religioso profundo, sin que tenga que ser empleado como expresión metafísica. Así μορφή puede expresar el ser óptico de Cristo sin ser sinónimo de esencia; ἴσα, ἴσος puede expresar la consubstancialidad sin ser equivalente sin más a ὁμοούσιος» (P. HENRY, *o.c.*, 12).

El equívoco en la interpretación de Fil 2, 6-11 está, a nuestro juicio, en considerar sus expresiones como definiciones técnicas en sentido estricto. La historia de la interpretación del pasaje muestra bien a las claras que estamos ante un lenguaje distinto, cuyo trans-fondo y significado último no es fácil de determinar³². Pero, en cualquier caso, lo que sí aparece con claridad es que nos quiere presentar una historia: la historia de Cristo Jesús que a través de su voluntaria humillación llegó a ser exaltado por Dios como Señor del Universo. La forma en que se presenta esta historia tiene el carácter de aclamación litúrgica, según constata la crítica reciente³³. Por ello, su interpretación no debe hacerse como si fuese una definición dogmática, aunque, ciertamente, no esté desprovista de afirmaciones doctrinales que, en su conjunto, expresan la fe de la comunidad que recita el himno. Tales afirmaciones doctrinales están subyacentes en las alusiones a figuras de la *historia salutis* que, más o menos veladas, se pueden descubrir en los términos empleados a lo largo del himno, así

32. Una interpretación rígida de los extremos del himno —preexistencia de Cristo siendo de naturaleza divina y vaciamiento de sí mismo— ha sido el pretendido apoyo para la llamada cristología kenótica que entiende que «el Logos por su encarnación se despoja a sí mismo de sus atributos divinos de omniscencia y omnipotencia, de tal modo que en su vida en carne la Persona divina se revela únicamente a través de una conciencia humana». J. M. CREED, *Recent Tendencies in English Christologie*, «Mysterium Christi», London 1930, p. 133, citado por R. P. MARTIN, *o.c.* 66-67. En el libro de Martin puede verse la historia de este tipo de cristología.

Fuera de este extremo, cabe sin embargo una correcta interpretación teológica del himno a partir de la Kenosis —nombre derivado precisamente de Fil 2, 7—, siempre que se entienda en sentido amplio: la Encarnación como renuncia a manifestar habitualmente su propia gloria mediante su humanidad mientras dura el estado kenótico. La exaltación pone fin a ese estado y transforma la encarnación dolorosa en gloriosa, da a la humanidad la gloria que le viene de su unión con la divinidad y que durante el curso de su vida terrena la Humanidad de Cristo no recibía. La Kénosis, por tanto, no afecta a la divinidad que es inmutable en sus atributos, sólo la manifestación de tales atributos en la humanidad puede sufrir limitación. De esta forma —concluye P. Henry, al que acabamos de resumir—, la cristología ortodoxa no sufre contradicción por este texto, sino que lo ilumina con la doctrina de la integridad de las dos naturalezas en la unidad de la Persona. El texto no es suficiente por sí mismo para establecer esa cristología de forma perentoria; pero sólo en la línea de la ortodoxia las dificultades del texto quedan atenuadas o resueltas. Cfr. P. HENRY, *o.c.*, col. 12-13. Aun estando de acuerdo con estas afirmaciones de Henry, pensamos, sin embargo, que tal forma de interpretación depende en exceso de una visión teológica que, según parece, es ajena —aunque de ningún modo contradice— al himno en cuanto tal.

33. Desde los estudios de E. Lohmeyer, es común asignar un origen litúrgico a Fil 2,6-11. La discusión se centra en determinar en qué momento de la liturgia cae mejor. He aquí, por ej. la opinión de L. Cerfaux: «Si l'on admet que l'hymne de Phil est réellement un hymne liturgique, ou l'écho d'hymnes de ce genre, on songera avant tout à la célébration de la Cène... L'hymne christologique de l'Épître aux Philippiens nous révèle l'accent et nous fait deviner quelque chose de la teneur et de la source d'inspiration de ces hymnes eucharistiques spirituels» (L. CERFAUX, *L'hymne au Christ-Serviteur de Dieu* en «Recueil Lucien Cerfaux» II, Gembloux 1954, p. 437).

como en su consideración global. Este es el modo en que la Palabra inspirada nos revela aquí algunos aspectos del misterio de Cristo.

En ese sentido conviene notar que el himno está construido sobre una serie de formas verbales en aoristo que están apuntado a acciones históricas que han tenido lugar. Sigue en esto la misma presentación que el Nuevo Testamento —y los credos en general— hace del Evangelio³⁴. La sucesión de idénticas formas verbales para hablar de la humillación y la exaltación nos orienta a considerar los acontecimientos que describen en el mismo nivel de historia individual y concreta, aunque a la vez nos lleve, mediante otros términos abstractos —μορφή, ἴσα, σχῆμα, ὁμοίωμα—, y otras formas verbales —proposiciones en participio y finales— a traspasar el nivel de lo concreto viendo una significación universal. Así en Fil 2, 6-11, como en otros pasajes del Nuevo Testamento, se nos ofrece la imagen de Jesucristo, en su unidad perfecta, a través de los acontecimientos que protagoniza y de los estados por los que pasa para llevar a cabo nuestra redención³⁵.

3. *Comprensión de Fil 2, 6-11 referido al Cristo histórico*

Los intérpretes del texto de Fil 2, 6-11 no están de acuerdo en la determinación de qué acciones de Jesucristo, o situaciones por las que pasa, se describen ahí. La opinión más común en la antigüedad y aún en nuestros días es que el himno, en la primera mitad, parte de la preexistencia eterna de Cristo, en igualdad con Dios (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων... τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, v. 6), canta luego la Encarnación como kénosis, abajamiento (ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφῇ δούλου λαβὼν, v. 7 a-b), y continúa describiendo la humillación, hasta la muerte (...ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν... μεχρὶ θανάτου, v. 8 b-c). En la segunda mitad describe la exaltación (διὸ καὶ ὁ θεὸς... τὸ ὑπὲρ πάντων ὄνομα,

34. Cfr. Act 2, 22-24; 10, 36-43; 1 Cor 15, 3-8; etc. Este aspecto ha sido señalado recientemente por algunos autores (Cfr. MARTIN, *o.c.* 295-296, 63), aunque sin darle el relieve que merece al aplicarlo al himno.

35. La Comisión Teológica Internacional resaltaba recientemente este aspecto presente en otros pasajes del Nuevo Testamento. «En el Nuevo Testamento, declaraba, la síntesis original y primitiva del Jesús terrestre y del Cristo resucitado se encuentra en «diversas fórmulas de confesión de fe» y «homologías» que establecen, al mismo tiempo y con especial insistencia, la muerte y la resurrección. Con Rom 1, 3-5 citemos, entre otros, 1 Cor 15, 3-4. Estos textos llevan a cabo una conexión auténtica entre una historia individual y la significación de Jesucristo que permanecerá para siempre», C. T. I., *Quelques questions touchant la Christologie*, I, B, 2. 4. en «Esprit et Vie» 90 (1980), 611.

v. 9) y la adoración por parte de todo el universo (πᾶσα γλῶσσα... εἰς δόξαν θ. πατρὸς, vv. 10-11)³⁶. De esta forma el himno de Fil 2 nos pone, por vez primera en la literatura cristiana, ante una formulación clara de las tres épocas en la existencia del Señor de la Iglesia. Es aclamado y confesado como preexistente («en forma de Dios»), encarnado y humillado («tomando forma de siervo») y triunfante (exaltado por el Padre y recibiendo el homenaje de todos los órdenes de la creación)³⁷.

Sin embargo otros autores interpretan, con cierto apoyo en autores antiguos³⁸ que la primera parte del himno no hace referencia directa a la Encarnación, ni, por tanto, a la preexistencia del Verbo. El sujeto, desde el comienzo del pasaje, es el Cristo histórico, y lo

36. Este esquema general de división del himno es concretado de formas distintas por los diversos autores que se han ocupado de él. E. Lohmeyer, pionero en la determinación de la estructura de Fil 2, 6-11, dividía el himno en seis estrofas —tres para cada mitad— de tres líneas cada una. La primera estrofa abarcaba el v. 6: «el cual siendo de condición divina, no retuvo ávidamente, el ser igual a Dios». La segunda comprendía todo el v. 7: «sino que se despojó de sí mismo, tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres». La tercera abarcaba la última frase del v. 7 y el v. 8: «y apareciendo en su porte como hombre, se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte» (el resto «y muerte de Cruz» se consideraba una adición). Las tres estrofas de la segunda mitad correspondían a los vv. 9, 10 y 11. Esta división de Lohmeyer pronto recibió algunas críticas sobre todo por la separación de dos frases del v. 8 que están construidas según un claro paralelismo: «haciéndose semejante a los hombres, y apareciendo en su porte como un hombre». De ahí que otros autores, como por ej. L. Cerfaux, manteniendo la unión de estas dos frases dividen la primera mitad del himno en dos grandes estrofas: una hasta «tomando forma de siervo», y otra desde «haciéndose semejante a los hombres» (Cfr. L. Cerfaux, *L'hymne de Christ-Serviteur de Dieu*, en «Recueil Lucien Cerfaux» II, Gembloux 1954, pp. 425-437). Esta forma de dividir los vv. 6-8 ha sido seguida por numerosos autores, como J. Dupont (Cfr. J. DUPONT, *Jesus-Christ dans son abaissement et son exaltation d'après Phil II, 6-11* en «Revue des Sciences Religieuses» 37 (1950) 500) y, en parte por J. Jeremias que pone de relieve el paralelismo antitético o sinonímico en cada estrofa (Cfr. J. JEREMIAS, *o.c.*, pp. 152-154). Para Cerfaux, la primera estrofa acaba con la idea de la Encarnación —tomando forma de siervo— e incluye por tanto la preexistencia y la Encarnación; la segunda subraya que, ya hecho hombre, Cristo sufrió la profunda humillación de la muerte. Para J. Jeremias, en cambio, la primera estrofa presentaría el estado de Cristo en su ser preexistente, mientras que la segunda en su ser terrestre. La dificultad que se ha apuntado a esta última explicación parte de la misma interpretación que J. Jeremias hace del v. 7a: «se despojó de sí mismo» como referida a la muerte y no a la Encarnación. La muerte sería mencionada, por tanto, en el plano de la preexistencia. Soluciona esta dificultad H. W. Robinson señalando que es como una anticipación del autor del himno motivada por la finalidad parenética (Cfr. H. W. ROBINSON, *The Cross of the Servant*, London 1926, p. 104; citado por R. P. MARTIN, *o.c.* p. 186). El mismo J. Jeremias vuelve sobre el tema aduciendo motivos de orden estilístico. Cfr. J. JEREMIAS, *Zu Phil II, 7: ἑαυτὸν ἐκένωσεν*, en «Novum Testamentum» 6 (1963) 182-188.

37. R. P. MARTIN, *o.c.*, pp. 22-23.

38. Especialmente en Novaciano, S. Hilario, y Mario Victorino entre los latinos. Cfr. los estudios de P. GRELOT, citados en nota 15, y también P. GRELOT, *Deux expressions difficiles de Philippiens 2, 6-7* en «Biblica» 53 (1972), 495-507.

que ahí se describe es su condición humilde y su obediencia hasta la muerte, los actos que el Verbo encarnado realiza y por los que Dios lo exaltó, sobre toda la creación. De este modo la humillación, descrita en la primera parte, no contrasta directamente con la gloria de su ser preexistente, sino con la exaltación que se canta en la segunda parte del himno.

En esta forma de interpretación también puede mantenerse un sentido teológico, cristológico, del himno, en cuanto que éste describiría a Jesucristo en un estado encarnado poseyendo las dos naturalezas: divina —permaneciendo en la forma (esencia) de Dios—, y humana —tomando forma (esencia) de siervo—. La preexistencia eterna está implícita en la afirmación de que permanece en la naturaleza divina³⁹. El problema que ha venido presentando esta forma de interpretación es que el término ὑπάρχων no tiene en griego helénico ese sentido fuerte de permanencia eterna⁴⁰. Además, en el caso de entender como sujeto del himno a Cristo en su condición de Logos encarnado, el significado de ἐκένωσεν, que va unido a «tomando la forma de siervo», sería difícil de explicar, ya que entonces Cristo no se habría despojado de «la forma de Dios», es decir de su naturaleza divina⁴¹. Por otra parte no parece verse claro que es lo que añadiría el resto de los vv. 7-8, y, por tanto, cómo habría de considerarse la estructura del pasaje. Pero como ya hemos indicado antes, las afirmaciones de Fil 2, 6-11 no parece que hayan de entenderse como una definición técnica de las dos naturalezas de Cristo en una sola Persona. San Pablo sólo quiere indicar la igualdad de Cristo con Dios. Y esto, tanto suponiendo que el himno incluya los tres «estados» —preexistencia eterna, vida encarnada y exaltación—, como en el caso de que entendamos dos situaciones —existencia y realidad terrena, y glorificación celeste.

39. Este sentido del término ὑπάρχων ha sido puesto de relieve por H. Schumacher que concluye así su estudio: ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, aplicado a Cristo, habla de Cristo preexistente en la divina esencia que permanece inalterada en sus siguientes fases en las que toma forma de siervo y es exaltado. Cfr. H. SCHUMACHER, *Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil II 5-8*. Part II, Roma 1921, p. 240.

40. Cfr. P. R. MARTIN, *o.c.*, pp. 65-66. Tampoco el resto de la frase, ἐν μορφῇ θεοῦ, se interpreta ya en sentido filosófico, como vimos más arriba.

41. F. Loofs, y algunos intérpretes luteranos de principios de siglo, pretendieron solucionar esta dificultad explicando que la kénosis consistía en que el Cristo histórico se había vaciado a sí mismo de la plenitud del Espíritu, del πλήρωμα de la divinidad que habitaba en él corporalmente. Cfr. F. LOOFS, *Das altkirchliche Zeugnis gegen die herrschende Auffassung der Kenosisstelle (Phil 2, 5 bis 11)*, en «Theologische Studien und Kritiken» 100 (1927-1928) 1-102. Esta explicación ha sido duramente criticada, en especial por G. Bornkamm (*o.c.*, p. 179) en base a que en nin-

4. *Dos interpretaciones católicas recientes*

Pensamos, sin embargo, que los estudios recientes ofrecen suficiente base para orientar la comprensión de la primera parte del himno como referida, toda ella, a la existencia histórica de Cristo, y que las dificultades que señalábamos hace un momento sobre esta forma de entender el pasaje pueden recibir una solución satisfactoria. Nos remitimos de manera particular a los trabajos de A. Feuillet⁴² y P. Grelot⁴³. Ambos exégetas coinciden desde distintas formas de acceder al texto, en que el sujeto del himno es Cristo encarnado, y que la primera parte, por tanto, se refiere toda ella a su condición de vida en la tierra⁴⁴.

A. Feuillet, fijándose en los contactos literarios que guarda Fil 2, 6-11 con el Antiguo Testamento, especialmente con la figura del Siervo de Jahwéh descrita en Is 52,13-53,12⁴⁵, y con la de Adán del Génesis⁴⁶, se muestra cada vez más convencido de que el abajamiento

gún lugar del Nuevo Testamento aparece nada semejante a ese hipotético vaciarse del Espíritu. Cfr. P. R. MARTIN, *o.c.* p. 161.

42. Cfr. A. FEUILLET, *L'homme-Dieu considéré dans sa condition terrestre (Phil II, 5 seg. et parall.)* en «Revue Biblique» 51 (1942) 58-79; *L'Hymne christologique de l'Épître aux Philippiens (II, 6-11)*, en «Revue Biblique» 62 (1965-6) 352-80, 481-507.

43. Cfr. P. GRELOT, *La Traduction et l'interprétation de Ph 2, 6-7: Quelques éléments d'enquête patristique*, en «Nouvelle Revue Théologique» 93 (1971) 897-922; 1.009-1.026; *Deux expressions difficiles de Philippiens 2, 6-7*, en «Biblica» 54 (1973) 25-42; *Deux notes critiques sur Philippiens 2,6-11*, en «Biblica» 54 (1973) 169-186.

44. El mismo punto de vista mantienen otros autores, por ej. J. DUPONT, *Jésus-Christ dans son chaissement et son exaltation d'après Phil II, 6-11*, en «Recherches de Sciences Religieuses» 37 (1960) 504-505. En apreciación de Feuillet, «Aujourd'hui l'opinion la plus communément recue est que Phil 2, 6-11 porte, «non pas directement sur l'événement par lequel le Verbe est devenu homme, mais sur les conditions de son Incarnation (P. LAMARCHE, *L'hymne de l'Épître aux Philippiens et la Kénose du Christ* en «L'homme devant Dieu — Melanges de H. Lubac», Paris 1964, p. 149)». A. FEUILLET, *L'hymne christologique...*, p. 360. Esta opinión, sin embargo, parece un tanto exagerada, a la vista, por ej., del estudio de las opiniones recientes hecho por R. P. Martín.

45. La relación entre Fil 2, 6-11 y la figura del Siervo de Isaías ya se ha convertido en lugar común. Cfr. R. P. MARTIN, *o.c.*, pp. 182-190. Hay autores, sin embargo, que no aceptan una dependencia del himno respecto a los pasajes de Isaías, entre ellos y además de los citados anteriormente, J. DUPONT, *o.c.*, pp. 504-505; G. STRECKER, *o.c.*, pp. 73-74.

46. Cfr. para el estado de la cuestión en este punto. R. P. MARTIN, *o.c.*, pp. 128-133; A. FEUILLET, *o.c.*, 365-376. Aunque A. Feuillet toma en consideración, principalmente, las referencias del himno al Siervo de Yahweh y a Adán, señala también la posibilidad de una alusión a la figura del Hijo del Hombre, precisamente en la expresión *εὐρεθεις ὡς ἄνθρωπος* del v. 7. Si aceptamos esta alusión, sucede que en Fil 2,6-11 aparecen unidas las figuras del Siervo y del Hijo del Hombre (Cfr. E. LARSSON, *Christ als Vorbild*, Uppsala, 1962, p. 246), como ocurría ya en las *Parábolas de Henoch* (Cfr. A. Díez MACHO, *o.c.*, pp. 45-47). Existe, sin embargo, una profunda diferencia entre las representaciones apocalípticas y Fil 2,6-11, en cuanto

de Cristo descrito en el himno consiste, precisamente, en el curso de su existencia terrestre coronada con la muerte ignominiosa en la Cruz⁴⁷. En este sentido, la expresión ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, puesta en relación con el concepto de imagen —εἰκῶν—⁴⁸, «no hace referencia directamente a la naturaleza divina de Cristo, sino a sus relaciones con el Padre; no es preciso traducirla por «siendo de condición divina» sino «subsistiendo en la imagen (en la semejanza) de Dios» (del Padre)... ὑπάρχων no indica sino una existencia anterior y un estado originario que se contraponen a lo que Cristo ha venido a ser a continuación, pero no precisamente una preexistencia eterna... En nuestro himno la existencia eterna de Cristo y su divinidad son solamente sugeridas por el contexto, según el cual la asunción por Cristo de una naturaleza humana pasible representa un abajamiento inaudito»⁴⁹.

El significado de la Kénosis, según esta forma de interpretar Fil 2, 6-11, se desprende de la dependencia existente entre la expresión ἑαυτὸν ἐκένωσεν y la de Is 53, 12 b *hé'eráb lammáwet naphshó* —se entregó a la muerte—⁵⁰. De esta forma, sigue diciendo A. Feuillet, «la kénosis se encuentra completamente separada del misterio de la Encarnación, ya sea que se aplique únicamente al drama del Cal-

que aquí aparece la actuación de Jesucristo —Siervo e Hijo del Hombre— en el mundo presente.

47. Cfr. A. FEUILLET, *o.c.*, p. 360.

48. Queda rechazado por tanto un sentido filosófico del término μορφή. Tampoco se acepta su explicación en dependencia de δόξα, como propone por ej. J. ВЕИМ, μορφή, en «Theologisches Wörterbuch zum Neu. Testament», IV pp. 758-759. Por argumentos de tipo filológico, y aún de tradición, μορφή puede asimilarse a εἰκῶν. Filológicamente conecta con el hebreo *temunah* que, aunque a veces es traducido por δόξα, no significa propiamente gloria, sino «la imagen, la representación de un objeto o de un individuo (Cfr. Dt 4, 12.15.16 etc.)» (D'HERME, *Le Livre de Job*, Paris, 1926, p. 46). Conecta con el arameo *demúthâ* que alude a Gen 1, 26, y con *tsalma*, correspondiente del hebreo *tsélem* (Gen 1, 26), que cuando aparece en Dan 3, 19 la LXX lo traduce por μορφή. En el libro VIII de *Oráculos Sibílicos*, para la creación del hombre a imagen de Dios se emplean εἰκῶν (VIII, 264.257.270) y μορφή (VIII, 442). Por otra parte, en las epístolas paulinas, con frecuencia se unen verbos de la raíz μορφ· con el sustantivo εἰκῶν (Cfr. 2 Cor 3, 18; 1 Cor 15, 49; Rom 8, 29, Col 3, 10).

En cuanto a la interpretación de los antiguos escritores eclesiásticos, raramente se establece una relación entre μορφή y δόξα, mientras que es frecuente la sociación a εἰκῶν. Los arrianos utilizaron ese significado para negar la plena divinidad de Cristo; en contrapartida, los Santos Padres precisaron el concepto subrayándolo lo que pudiera implicar inferioridad. Todos estos argumentos, expuestos más extensamente por A. FEUILLET, *o.c.*, pp. 370-373, inclinan a interpretar μορφή en relación con el εἰκῶν de Gen 1, 26.

49. A. FEUILLET, *o.c.*, 374.

50. A favor de esta interpretación de ἐκένωσεν están numerosos autores católicos y protestantes. Puede verse el *status questionis* en R. P. MARTIN, *o.c.*, pp. 182-190; A. FEUILLET, *o.c.* 359.

vario, ya sea que, con Krinetzki se entienda como el conjunto de rebajamientos inauditos que han marcado la permanencia sobre la tierra del Hijo de Dios encarnado, abajamiento cuyo punto culminante lo constituye el Calvario. En cualquier modo se quita así un principal fundamento escriturístico a numerosas teorías kenóticas antiguas o modernas, incompatibles con la inmutabilidad divina»⁵¹.

Una dificultad que podría surgir ante esta forma de interpretar Fil 2, 6-8 sería el hecho de que así se rompe la estructura mantenida por la generalidad de los autores⁵². A. Feuillet no pasa por alto tal escollo encontrando una solución en la estructura propuesta por G. Strecker⁵³. Consiste en dividir todo el himno en dos estrofas: la primera, formada por los vv. 6-7, la segunda por los vv. 9-11. El v. 8 se considera una explicitación del ἐκένωσεν introducida por San Pablo. Según esto, el autor del himno, teniendo *in mente* la preexistencia, señalada en el término ὑπάρχων, centra la atención en la muerte, expresada en el verbo ἐκένωσεν. Los participios que siguen a este verbo —λαβών, γινόμενος, εὐρεθείς— expresan anterioridad respecto a la acción del verbo principal, debiéndose traducir «habiendo tomado»... «habiendo llegado a ser...» «reconocido». De esta forma, concluye A. Feuillet «el acontecimiento señalado por los tres participios en aoristo es mucho menos el hecho preciso de la Encarnación considerada en sí misma, que las condiciones en las que esta Encarnación se ha realizado. Para el Cristo preexistente, hacerse «siervo» ha consistido en comprometerse en una vida de humilde sumisión y de sufrimientos, a la que pondría fin su exaltación gloriosa (mientras que el misterio de la Encarnación es permanente)»⁵⁴. De este modo aparece con claridad el ritmo binario del himno (humillación-exaltación) semejante al de Is 52, 13-53, 12.

P. Grelot, por su parte, resalta el dato gramatical de que los dos primeros aoristos en forma personal que aparecen en el himno —ἤγήσατο... ἐκένωσεν— están introducidos en posición adversativa y muestran dos aspectos antitéticos del mismo acto de Cristo⁵⁵. A ellos se unen dos participios —ὑπάρχων y λαβών—, que se sitúan en la

51. A. FEUILLET, *o.c.*, p. 360-361.

52. Cfr. nota 36.

53. Cfr. G. STRECKER, *Redaktion und Tradition in Christushymnus Phil II, 6-11*, en «Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft» 55 (1964), 63-78.

54. A. FEUILLET, *o.c.*, p. 361-362.500.

55. P. GRELOT, *Deux notes critiques...* pp. 169-170. En contra de J. CARMIGNAC, *L'importance de la place d'une negation (Philippiens II, 6)*, en «New Testament Studies» 18 (1971-1972) 161, que los considera como momentos sucesivos. Lo mismo R. P. MARTIN, *o.c.*

misma antítesis; el primero, en presente y precediendo al verbo expresa «un acto o un estado situado en la misma esfera temporal que el verbo al que se refiere»⁵⁶, el segundo expresa el aspecto de simultaneidad no durativa. Los otros tres participios siguientes —γενόμενος, εὐρεθείς, γενόμενος (vv. 7b-8)— se articulan en torno al aoristo personal ἔταπείνωσεν. Los dos primeros, que preceden al verbo principal, marcan cierta anterioridad respecto a la acción que describe; el tercero, que sigue al verbo, expresa la simultaneidad no durativa. El sentido sería que Cristo «una vez llegado a ser hombre en semejanza a todos los demás y reconocido como tal, él se humilló todavía, llegando a ser obediente hasta la muerte»⁵⁷.

Para Grelot el significado de μορφή conecta con la naturaleza divina. No es que la interprete directamente como οὐσία o φύσις, sino más bien como manifestación exterior: «manifiesta de alguna manera en su mismo ser (de Cristo) y por medio de su humanidad los rasgos invisibles del Dios vivo. En efecto El es y permanece «en la forma de Dios», «con los rasgos de Dios» incluso cuando se anonada a sí mismo tomando los rasgos, la forma de siervo»⁵⁸. Este sentido de μορφή viene apoyado por la interpretación de ἴσα θεῷ que, lejos de identificarse con ἴσος⁵⁹ se considera más bien como referente al trato que conlleva la condición reconocida en alguien. Cristo no ha querido ser tratado como Dios, ser *al igual* que Dios, como lo muestra el anonadamiento que se describe en el v. 7⁶⁰. «El despojarse de los rasgos (=forma) de Dios y la elección de los rasgos propios de un servidor (de Dios), realizados por aquel que «no consideró el estado de igualdad con Dios como un botín que arrebatarse» (ἀρπαγμός) sino que al contrario renunció a él voluntariamente, conciernen a la condición concreta del Hijo hecho hombre y explican la naturaleza de su Kenosis. No se refieren a la naturaleza divina

56. P. GRELOT, *Deux notes critiques...*, p. 172.

57. *Ibidem*, 172. De este modo P. Grelot sigue manteniendo la misma estructura del himno que L. Cerfaux y Jeremias (véase nota 36), aunque considera que las dos partes que componen la primera mitad del himno no representan dos estados ni dos etapas distintas de Cristo.

58. P. GRELOT, *Deux expressions difficiles...*, p. 506.

59. Así lo entienden muchos autores como G. STÄHLIN, ἴσος, etc. en «Theologisches Wörterb. zum Neuen Testament» III, 343-356; R. P. MARTIN, *o.c.*, p. 1.485, tomando como paralelo Jn 5, 18.

60. Cfr. P. GRELOT, *Deux expressions difficiles...*, p. 501.

Los argumentos aducidos para esta interpretación pueden verse en GNILKA, *Der Philipperbrief*, p. 117s. De especial relieve nos parece ser el trasfondo hebreo de esta expresión reflejado en la partícula K—, y el ambiente histórico en que se escribe la carta a los Filipenses que conoce personajes —los reyes de la época romana y helenística— que pretendían la divinización.

de Cristo, contemplada *in obliquo* por la alusión a los rasgos de Dios»⁶¹.

Acabamos de ver cómo desde perspectivas e interpretaciones concretas diferentes dos exégetas católicos coinciden en resaltar que Fil 2, 6-8, la primera parte del himno, ha de entenderse totalmente referida al Cristo histórico. Describe, pues, en primer lugar la existencia terrestre de Cristo y su obrar que le mereció ser exaltado como Señor y reconocido como Dios. La perspectiva del himno está así bien alejada de las representaciones míticas, aunque el esquema humillación-exaltación puede encontrarse en alguna de ellas.

5. *La figura trascendente de Cristo en su realidad terrestre*

Si, pues, la primera parte del himno de Fil 2, 6-11 describe la vida terrena de Jesús, ahí encontraremos algunos rasgos que nos muestran cuál es la personalidad de su protagonista y la significación de su obra. Ya observábamos al principio que el primer rasgo a subrayar es la claridad y la fuerza con que aparece la identidad de Cristo Jesús: es el Jesús terrestre y el Cristo glorioso, un único sujeto.

Jesucristo está contemplado en el himno como verdadero hombre. Las expresiones de los vv. 7-8, incluida la muerte en la cruz, lo ponen bien de manifiesto. Sin embargo su ser humano es misterioso, está por encima del mero «ser hombre», pues se distingue de cualquier otro no sólo por su obrar, por sus decisiones, sino, sobre todo, porque, aun manifestado como hombre, posee un origen y una dignidad infinitamente superiores: es la imagen perfecta de Dios, en sentido fuerte. Precisamente por eso su vida terrena, tal como se desarrolló en la historia descrita en el himno, cobra un relieve singular; concluirá con la exaltación celeste.

A la luz de esta exaltación se ve a Cristo Jesús, como hombre, en antítesis al primer hombre, Adán. Cristo es el último Adán —tema eminentemente paulino— que se contrapone aquí al primero porque no ha buscado ni pretendía en la tierra los honores divinos, pudiendo hacerlo, sino que ha elegido la obediencia hasta el máximo grado, la muerte en Cruz. Precisamente por estar más allá del mero ser hombre —en él permanece la forma (imagen) de Dios— esa decisión suya de llegar hasta la muerte es plenamente voluntaria, consecuencia de la obediencia, de la más lucida actitud de conformidad a la

61. P. GRELOT, *Deux notes critiques...*, p. 173.

voluntad del Padre. Como segundo Adán está mostrando al hombre la dignidad y grandeza del ser hombre.

Al decidir voluntariamente seguir el camino de la obediencia —en contraposición al primer Adán— Jesucristo asume el papel de siervo. La consideración que en el himno se hace de Cristo como el nuevo Adán, viene así a unirse a la comprensión de su obra y de su figura como las del Siervo de Jahweh que, por su humillación y su muerte, es causa de salvación para todos los hombres. De este modo a Cristo, en el himno, se le pone como plenitud de la ley (Pentateuco) —nuevo Adán— y de los profetas —Siervo de Jahweh—. Quizá para el autor del himno no era necesario explicitar más la aplicación a Jesús de la figura del Siervo; con la alusión a Is 53, 12, y con el conjunto de la presentación del himno —Cristo que ha sido glorificado después de su humillación— está mostrando, de forma bien patente, que toda la vida terrena de Cristo es una existencia para los demás, modelo de servicio mutuo. El que Cristo haya tomado sobre sí el papel de Siervo —tal es la Kénosis— manifiesta su profundo alejamiento respecto al Padre, y el papel que, como hombre, ha desempeñado realmente para la salvación del género humano.

A la luz de la exaltación cantada en la segunda parte del himno, Jesucristo puede ser también reconocido como el Mesías trascendente, aquél cuya venida se esperaba que acecería sobre las nubes del cielo, apareciendo como el Hijo del Hombre de Dan 7,13. La figura del Siervo —que la apocalíptica había unido a la del Hijo del Hombre— adquiere en el himno relieve de infinita trascendencia, justo en el momento en que se va a expresar su máxima humillación. Puede ser que este rasgo esté reflejado veladamente en el himno, al decir de Cristo que fue encontrado en su aspecto «como hombre». Volvería a expresarse la misma trascendencia afirmada desde el principio del himno, sólo que ahora con una imagen tomada de los recientes «Escritos». De este modo, es en la Cruz donde el Hombre-Dios, Jesucristo, culmina su existencia terrena como Mesías, y, por la Cruz, entra en su gloria —como Señor y Mesías—. Al reconocerla, todo el universo está en camino de salvación.