

EL HIMNO CRISTOLÓGICO DE FILIPENSES 2,6-11. SENTIDO PRIMITIVO Y PAULINO

Antonio Rodríguez Carmona
Universidad de Granada
anroca1@ono.com

RESUMEN

El presente artículo expone el sentido del himno cristológico de Filipenses 2,6-11 de Pablo, analizando primero el texto en sí mismo, su sentido propio, su género literario y las fuentes usadas por el autor, y finalmente el sentido que tiene en su contexto original y cómo es entendido por el lector de hoy.

PALABRAS CLAVE: Himno cristológico. Filipenses.

ABSTRACT

«The Christologic hymn of Philippians 2,6-11. Primeval and pauline meaning». This paper deals with the meaning of the Christologic hymn of Philippians 2,6-11 by Paul, firstly analyzing the text itself, its true meaning, its literary genre and sources used by author, and finally its meaning in the original context and how it is understood by a modern reader.

KEY WORDS: Christologic hymn. Philippians.

Flp 2,6-11 es uno de los textos más estudiados del NT. Cuando en 1914 H. Schumacher publicaba su estudio sobre el himno (*Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil 2,5-8*, 1914 y 1921), adjuntaba una bibliografía inmensa. Ésta ha continuado multiplicándose hasta nuestros días, matizando posturas y ofreciendo nuevas perspectivas en función de los intereses literarios y teológicos de cada época. Últimamente, en la época de la exégesis sociológica/antropológica, no es de extrañar que aparezcan estudios dedicados a las categorías honor/deshonor¹.

El presente estudio está centrado en el sentido del himno cristológico, inserto por Pablo en la carta a los Filipenses, para lo cual primero se estudia el texto en sí mismo, su sentido propio, su género literario y las fuentes usadas por el autor y en segundo lugar el sentido que tiene en el contexto de la carta a los Filipenses en que lo ha colocado Pablo y donde lo lee el lector actual.

I. EL HIMNO EN SÍ MISMO

Para un mejor análisis, procedo en dos pasos. Primero ofrezco una visión global del conjunto, apoyándome especialmente en la estructura sintáctica, y en un segundo momento procedo a un análisis más detallado de cada elemento.



1. ANÁLISIS GLOBAL

El texto griego que ofrecen las ediciones críticas presenta tres variantes que hay que tener en cuenta desde un punto de vista teológico, en el v. 7 algunos mss. leen genitivo singular ἀνθρώπου en lugar del plural ἀνθρώπων. El cambio puede deberse o a un influjo de la tipología Adán-Cristo, o lo que es más posible, a una adaptación sin intención doctrinal al singular δούλου y al siguiente ἄνθρωπος (cf. Bruce M. Metzger, 1971: 613). En el v. 9 algunos mss. leen ὄνομα sin el artículo τὸ, pero está mucho mejor atestiguado con artículo, por lo que los autores del GNT lo consideran casi cierto². Finalmente en el v. 11 aparece ἐξομολογήσεται (futuro indicativo) en lugar del subjuntivo aoristo, que ofrece el GNT como dudoso. Esta lectura es más correcta gramaticalmente, pero la anterior, como *lectio difficilior*, también se podría aceptar desde un punto de vista gramatical (cf. Omanson, 2006: 404).

Atendiendo a la puntuación y a la sintaxis, el conjunto se puede dividir en dos grandes partes, de acuerdo con el punto final, 6-8 y 9-11, que denomino A y B.

A. 6 ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶ, 7 ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος 8 ἑταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.

B. 9 διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, 10 ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψη ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων 11 καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς.

La primera parte (A), a su vez, se puede subdividir en dos secciones, de acuerdo con el punto alto que las divide, 6-7^a (Aa) y 7b-8 (Ab):

Aa ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶ, 7 ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος·
Ab καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος 8 ἑταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.

Aa. (6-7a) El conjunto es una oración adversativa en la que se oponen οὐχ ἠγήσατο y ἐκένωσεν, dos aoristos puntuales que oponen dos acciones, *no consideró* sino que *se anonadó*. El acento del conjunto recae en la apódosis: ἐκένωσεν, un hecho concreto del pasado, la encarnación.

Cada uno de los dos verbos opuestos, ἠγήσατο y ἐκένωσεν, está determinado por otros dos verbos, ὑπάρχων - εἶναι el primero y λαβών - γενόμενος el

¹ Cf. varios estudios de J. H. Hellerman en esta línea: 2003: I, 321-336; II, 421-433; 2005; 2009: 779-797.

² Roger L. Omanson (2006: 403s) cree que son posibles ambas lecturas.

segundo. En el primer caso, se trata primero de un participio de presente, ὑπάρχων, que determina la situación permanente que posee el sujeto, una situación además que, a la luz del lexema, implica un estado de origen permanente y natural³; este estado es μορφῆ θεοῦ. A la luz de la gramática griega clásica, el ptc. presente empleado con el aoristo es en realidad un imperfecto y puede marcar la continuidad indefinida de la acción o del estado; por eso Estius glosa correctamente: *qui cum esset ac sit* y se puede traducir: “el cual siendo originariamente y continuando siéndolo (cf. P. Henry, 1950-1957: 19), y la versión litúrgica castellana actualmente en uso *el cual a pesar de (su condición divina)*. El segundo verbo es el complemento verbal del verbo principal que explica lo que no consideró: ἀρπαγμὸν τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. El sujeto de esta doble acción es ὁς, *el cual*. ¿El preexistente, el encarnado o el Cristo actual exaltado? A la luz de todo el contexto es el Cristo actual preexistente-encarnado-exaltado, que es el viviente, objeto del canto de la Iglesia, sin más distinciones académicas. El segundo verbo principal, ἐκέκωσεν está determinado por dos ptc. aoristos que lo matizan y explican: *tomando* μορφὴν δούλου y *hecho* ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων, que es sinónimo de lo anterior.

El párrafo, pues opone dos acciones concretas, ἠγήσατο y ἐκέκωσεν cuyo resultado fue la μορφῆ δούλου, realizada a pesar de tener y mantener la μορφῆ θεοῦ. La μορφῆ θεοῦ es solo el punto de partida de un movimiento que culmina en la μορφῆ δούλου.

Ab. (7b-8): Este conjunto, coordinado e íntimamente unido al anterior, explicita lo que significa ἐκέκωσεν. Está compuesto de un aoristo, ἐταπείνωσεν, *se humilló*, acompañado de dos participios: σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος y γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου. El καὶ inicial puede unir la oración siguiente tanto a lo que antecede inmediatamente, presentándolo como sinónimo de *hecho a semejanza de los hombres* o a ἐταπείνωσεν, el verbo siguiente; lo segundo conviene mejor al conjunto, pues así aparece ἐταπείνωσεν coordinado y explicando a ἐκέκωσεν, aunque en ambos casos el sentido no cambia. Esta oración compuesta, coordinada con la anterior, tiene como verbo principal ἐταπείνωσεν, aoristo, y está matizado por dos ptc. aoristos, que explican y justifican esta acción: por una parte, fue σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος, por otra γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου. Este párrafo califica el anonadamiento como una humillación.

Todo el conjunto A está centrado en el hecho de que Jesucristo se hace hombre, renunciando a privilegios, pasando de la μορφῆ θεοῦ a la μορφῆ δούλου con todo lo que esto implica.

B. El segundo bloque (9-11) forma una unidad sintáctica, compuesta de una oración copulativa que une dos miembros: ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο, (9)

³ Cf. P. Henry, 1950-1957: 8. La fórmula participial permite diversas lecturas, que hay que determinar a la luz del contexto: concesiva: “a pesar de”, causal: “porque era, pues era”, circunstancial o modal: “mientras era”; cf. R. Fabris, 2001: 128 .



seguida de otra oración copulativa consecutiva: ἵνα κάμψη καὶ ἔξομολογήσῃται (10-11), en la que el acento recae en ὑπερύψωσεν, ya que el segundo verbo ἐχάρισατο tiene carácter de sinónimo que explica en qué consiste la acción anterior.

El conjunto, pues, 2,6-11 está integrado por una antítesis centrada en: ἐκένωσεν e ὑπερύψωσεν. El sujeto de la primera parte es Jesucristo que realiza un acto de humillación, el de la segunda es Dios que responde adecuadamente a esta acción con la exaltación. La idea, pues, que domina el conjunto es la de una alabanza a la humillación y exaltación de Jesucristo.

2. ANÁLISIS DE TODOS LOS ELEMENTOS

2.1. Flp 2,6-8. Esta primera parte contiene varias expresiones que se deben aclarar porque determinan el sentido del conjunto.

Μορφὴ θεοῦ⁴. Desde el punto de vista lexical designa la forma externa de una persona u objeto, su compostura, su apariencia real, opuesta a apariencia imaginaria. El estudio del uso en la literatura clásica ayuda poco y nada decisivo, igual que el estudio de los paralelos en la historia de las religiones y en los papiros mágicos (cf. P. Henry, 1950-1957: 20-21). De por sí el vocablo se refiere al modo cómo un ser es percibido por el ojo humano⁵ y no alude a la relación de esta forma externa con la naturaleza del ser, aunque tampoco la excluye; hay que deducirla del contexto⁶. Así, por ejemplo, de los dioses se dice que se aparecen a los hombres en “forma humana”; en este caso la forma humana es apariencia imaginaria y transitoria, y no corresponde a su naturaleza divina⁷. Es el mismo caso de Mc 16,12 que afirma que Jesús se apareció a unos discípulos en ἑτέρα μορφῇ, donde μορφῇ no corresponde ni a la naturaleza humana de Jesús en su ministerio terreno ni a la actual de resucitado. En nuestro caso, a la luz del contexto, μορφὴ tiene relación con la naturaleza de la persona, es manifestación exterior del que es “igual a Dios”. La razón es que el término aparece dos veces en la perícopa, μορφὴ θεοῦ y μορφὴ δούλου y en ambos tiene que tener el mismo sentido; pues bien, en el segundo caso se explicita lo que implica μορφὴ δούλου diciendo que aparece de forma semejante a los hombres y en condición

⁴ Existe una abundante bibliografía sobre esta expresión, cf. la última bibliografía en Daniel Fabricatore, 2010; P. Grelot, 1998: 631-638; J. H. Hellerman, 2009: 779-797; D. W. Jowers, 2006: 739-766.

⁵ Cf. también P. Grelot, 1998: 631, que cita un texto de Platón.

⁶ Cf. Moulton - Milligan, 1914: 417-418. En el AT la manifestación externa puede ser expresión de sentimientos (cf. *La luz de los ojos alegra el corazón* [Prov 15,30]; *¿Por qué andas irritado, y por qué se ha abatido tu rostro?* [Gen 4,6]); igualmente puede aludir a la naturaleza del ser; en esta línea cf. *Y se transfiguró delante de ellos: su rostro se puso brillante como el sol y sus vestidos se volvieron blancos como la luz* (Mt 17,2). La identificación de μορφὴ con naturaleza divina empieza en Orígenes y es seguida por los Santos Padres; cf. P. Grelot, 1998: 634-638.

⁷ Cf. Justino (I *Apología* IX 3) que niega la correspondencia entre la imagen de dioses —lo que se percibe— con la realidad divina (citado por P. Grelot, 1998: 632).



exterior (σχήμα) como hombre. Es una referencia clara a la existencia humana de Jesús en que aparece como verdadero hombre y es percibido desde el exterior en todas sus manifestaciones como tal. Igualmente en el primer caso μορφῆ θεοῦ ὑπάρχων dice relación con la naturaleza divina y es equivalente a *subsistiendo en condición divina*, en una manifestación propia de Dios, lo que además se confirma con τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, que lo explicita, ya que el artículo τὸ tiene carácter anafórico y remite a lo anterior (R. Fabris, 2001: 129). El texto viene a decir: aunque subsiste en forma divina “no actúa” (οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο, *cf. infra*) de acuerdo con ella en el momento concreto de la encarnación. Así, entre otros E. Schweizer (1955)⁸, que piensa hay que entender μορφῆ en clave veterotestamentaria en que no se distingue, como el griego, entre forma y materia, sino que une la esencia de una cosa a su manifestación. Si Cristo se encuentra en la posición de Dios, esto permite sacar una conclusión relativa a su naturaleza. En la misma línea piensa J. Behm (*cf.* 1957: *TWNT* IV: 750-760 [= *GLNT* VII: 477-509]), para quien μορφῆ es la forma visible del modo de ser divino y equivale a δόξα, es decir, estar revestido de δόξα como modo de manifestación divina. Ésta es también la opinión de Gnilka, que precisa que, aunque el concepto es cercano al de naturaleza, no es idéntico, y que para evitar malentendidos hay que tener claro que no estamos aquí ante una especulación sobre la naturaleza de Cristo (J. Gnilka, 1972: 205-206).

Οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο. Ἀρπαγμός se deriva de ἀρπάζω, *coger por la fuerza e injustamente*. Los distintos sentidos están relacionados con este sentido básico, en concreto, puede significar rapacidad o deseo de robar; robo, rapiña, pillaje o la acción de tomar algo injustamente y por la fuerza; botín, presa o lo que se ha tomado por la fuerza; sentidos íntimamente relacionados con los anteriores son: (aferrarse a lo que se quiere tomar o ya se ha tomado en cuanto) “objeto de valor y deseable” y “ocasión propicia para hacerse de algo”⁹. El objeto de ἀρπαγμός es τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, *el ser igual a Dios*, una posición de dignidad igual a Dios¹⁰. Una pista importante para precisar el sentido es que la frase equivale y explicita el anterior ἐν μορφῆ θεοῦ ὑπάρχων, ya que ambos tratan de lo mismo básicamente, aunque desde diversos puntos de vista, en el primero se subraya el modo de ser, en el segundo la posición. Es propio del lenguaje religioso describir la misma cosa con palabras diversas¹¹. Como ἐν μορφῆ θεοῦ ὑπάρχων tiene carácter concesivo, el sentido general de la frase sería: *a pesar de tener condición divina*, οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, es decir, *determinó no hacer uso de ella*, ya que el resultado fue el ἐκέκωσεν, ἐταπείνωσεν... Se trata de un juicio del Hijo de Dios previo a la encarnación en que

⁸ *Cf.* en la misma línea G. Bornkamm, 1983: 148s.

⁹ *Cf.* F. Zorell, art. ἀρπαγμός, 1961³: 173; A. García Santos, art. Ἀρπαγμός, 2011: 120.

¹⁰ ἴσα es un acusativo adverbial y da a la expresión una nota particular, pues no indica el atributo de la divinidad sino una posición de dignidad semejante a Dios; *cf.* J. Gnilka, 1972: 209.

¹¹ Así Gnilka (1972: 209), que cita además a Bonnard, Lohmeyer y Schweizer. Para los Santos Padres “ser semejante a Dios” es algo legítimo de Jesús; *cf.* H. Schumacher, 1914 [y 1921]: I, 17-129; P. Henry, 1950-1957: 56-136.





determinó no hacer uso de este derecho, sino que lo dejó en manos del Padre, principio absoluto de todo ser y de toda gloria; pero ¿en qué sentido concreto no empleó este derecho? De entrada caben dos respuestas básicas: *no consideró que debía arrebatarse ávidamente*, en la encarnación, *la igualdad con el Padre*, e.d. una existencia humana adecuada a la gloria divina externa, una existencia humana en la que manifiesta de forma inmediata y directa que es Dios (cf. F. Zorell, 1961³; Behm, 1957: *TWNT* IV: 760 [= *GLNT* VII: 509]). En este caso “no arrebatarse ávidamente” aludiría al hecho de que el Verbo de Dios no glorificara su propia humanidad¹², sino que lo deja en manos del Padre. Pero, si el Hijo tiene la condición divina y lo podía hacer, no tiene sentido hablar de *arrebatarse*, pues lo tiene; por eso creo preferible uno de los sentidos derivados: “aferrarse a un objeto o situación de valor y deseable”, “ocasión propicia para hacerse de algo”, “usar algo de forma egoísta en favor propio” que es la propuesta de muchos autores (cf. J. Ernst, 1985: 92). El Hijo pudo encarnarse en forma divina, pero prefirió hacerlo en forma de siervo, dejando la divinización de su humanidad en manos del Padre, como toda criatura. Quiso hacerse criatura como las demás criaturas.

Σχήμα significa forma exterior controlable de un objeto o persona, apariencia, aspecto, configuración, moda pasajera. Se distingue de *μορφή* porque suele ser apariencia transitoria, mientras que aquél es algo permanente (cf. Moulton-Milligan, 1914: 619; P. Henry, 1950-1957: 22). En nuestro caso la *μορφή* δούλου equivale a *σχήμα* ὡς ἄνθρωπος, apariencia externa controlable propia de un hombre verdadero.

A la luz de todo lo visto, el párrafo contiene una cláusula adversativa, centrada en cómo se realizó la encarnación, en la que se oponen dos situaciones, cómo pudo haber sido y cómo fue realmente. Pudo ser en forma gloriosa, con manifestaciones externas propias del que es Dios, en la línea en que Dios manifiesta su δόξα: *el cual*, es decir, Jesucristo, el Hijo eterno de Dios, que se encarnó y ha sido exaltado, *a pesar de subsistir permanentemente en condición divina* y conservando siempre esta condición, en el momento de la encarnación, *no consideró que debía aferrarse ávidamente a la igualdad con el Padre*¹³, e.d. aferrarse a mantener una existencia humana adecuada a su condición de igualdad con Dios, con manifestaciones externas propias de la δόξα divina¹⁴. No fue así sino que ἐκένωσεν, *se anonadó, se vació*¹⁵. ¿De qué? El verbo κενοῦν solo significa “vaciar” (cf. Rom 4,14; 1 Cor 1,17; 9,15; 2 Cor 9,3; Herm. *Mand.* 11,14); el objeto del que se priva hay que verlo a la luz del contexto;

¹² En Jn 3,13; 10,17-18 Jesús se glorifica, aunque también se afirma que es el Padre quien lo glorifica, cf. 12,28; 17,1.

¹³ Equivale a la traducción de la Biblia de la Conferencia Episcopal Española: *No retuvo ávidamente el ser igual a Dios*.

¹⁴ Cf. variante en J. Gnllka (1972: 208-209): el Cristo celestial no creyó que debía retener para sí el εἶναι ἴσα θεῷ, disfrutarlo solo para sí, considerándolo como una conquista ganada.

¹⁵ Hay que evitar especulaciones fundadas en el verbo κενοῦν, que solo significa “vaciar”, cf. Rom 4,14; 1 Cor 1,17; 9,15; 2 Cor 9,3; Herm. *Mand.* 11,14.



según éste consiste no en renunciar a su condición divina sino a una existencia humana en que se manifestara ésta. Esto se expresa con dos notas, ambas en participio: *consistió en μορφήν δούλου λαβών* y *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος*. La primera afirma que, en lugar de la hipotética encarnación en *μορφή θεοῦ*, tomó en el momento concreto de la encarnación la forma de esclavo, que es la propia de todas las criaturas respecto a Dios, ante el cual todas son esencialmente dependientes de él en un estado de *esclavitud-dependencia* ontológica. La referencia al esclavo no pretende subrayar la obediencia del esclavo que depende de su amo sino simplemente la existencia humana como creatural y ontológicamente dependiente del Creador, como pone de relieve la frase siguiente (*cf.* J. Gnilka, 1972: 213). La segunda nota concreta el pensamiento, es criatura, pero criatura humana: *hecho igual a los hombres*, frase en la que *ὁμοίωμα*, término ambiguo¹⁶, significa aquí igualdad real a la luz del contexto (*cf.* J. Gnilka, 1972: 214). Una segunda oración copulativa, unida a la anterior con *καὶ*, continúa explicando lo que significa el *ἐκένωσεν*. Está compuesta de *ἐταπείνωσεν* y otras dos notas con verbo en participio: todo esto es un estado de humillación ontológica, es decir, estado de subordinación al orden del mundo, compartiendo la limitación propia de la naturaleza humana (*cf.* J. Gnilka, 1972: 218), y se caracteriza desde el punto de vista de los que lo ven como *en condición exterior presentándose como hombre*, uno de tantos hombres, perteneciente a la misma raza humana sin nada exterior que lo distinga, y desde el punto de vista de Dios, *hecho obediente hasta la muerte*, es decir, durante toda su existencia efímera y con fecha de conducida, totalmente dependiente existencialmente del Creador como las demás criaturas. Se trata, pues, de una obediencia ontológica y no ética, pues no se dice ni a quién obedece ni en qué obedece. Esta obediencia implica también en este mundo concreto sometimiento a los poderes cósmicos de este mundo (*cf.* J. Gnilka, 1972: 213; J. Ernst, 1985: 98).

El Preexistente alcanza así definitivamente el mundo de los hombres; la antítesis *θεός - δούλος* es determinante (*cf.* J. Gnilka, 1972: 210 y 214). La existencia humana es entendida en este contexto como *δουλεία*, primero en sentido ontológico en cuanto que depende del Creador, pero esto no excluye otro matiz negativo de dependencia como cautiverio y servidumbre bajo los poderes cósmicos que dominan este mundo bajo el poder de Dios. Es un punto de vista que aparece más adelante en Pablo y otros testimonios posteriores, que hablan de *servidumbre de la corrupción* a la que está sometida la creación por culpa del pecado (Rom 8,21), de la esclavitud a los *elementos del mundo* (Gal 4,9; Col 2,20s; *cf.* Hebr 2,15). A esta esclavitud respondería el sometimiento a Cristo de todos los poderes cósmicos, a que se alude al final¹⁷.

¹⁶ Puede significar igualdad, semejanza plena, semejanza incompleta, copia de un prototipo, analogía, correlación.

¹⁷ *Cf.* G. Bornkamm, 1983: 149s; J. Gnilka, 1972: 213. R. Deichgräber (1967) sostiene que se trata de una obediencia ética y que los que reconocen el Nombre de Jesús son los creyentes, no los elementos sometidos.

El párrafo, pues, formula negativamente lo que afirma el NT de la obra de Cristo: nunca fue autosuficiente y siempre aceptó la soberanía del Padre sobre su ser y obrar; lo que se manifiesta en su ministerio, se afirma aquí de su estado preexistente: siempre reconoció al Padre como origen y se somete a su soberanía fontal¹⁸.

El inciso *muerte de cruz* en este contexto está fuera de lugar, pues el texto alude a la muerte en general como característica de toda criatura, que es finita; es propio de la naturaleza humana la muerte, pero no el que tenga que ser en una cruz; por ello no tiene aquí sentido este inciso que alude al carácter redentor de la muerte concreta que sufrió Jesús. Por otra parte, el inciso está en tensión con la idea básica del himno que es abajamiento / exaltación, diferente de la paulina muerte en cruz / resurrección¹⁹. Por esto y por razones rítmicas muchos autores creen que se trata de una adición paulina al texto primitivo.

2.2. Estudio de 2,9-11. Exaltado. Διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν, *por lo cual a su vez Dios le exaltó*. Las partículas διὸ y καὶ resaltan el motivo de la intervención de Dios, que es la acción anterior. Esta intervención se presenta siguiendo un esquema de entronización de un soberano que consta de tres actos: exaltar —dar nombre— reconocimiento por parte de los súbditos o poderes que le han sido sometidos²⁰. Aquí estamos en el primer acto del proceso. El objeto de la intervención es conceder a Jesús la gloria, la exaltación que él no había buscado directamente. Esto es característico del esquema bíblico humillación y exaltación (cf. Is 53,12 [LXX]; Sap 4,4 cf. Ez 21,31; Lc 14,11; 18,14; Mt 23,12; Sant 4,6-10) (cf. J. Gnilka, 1972: 221). ὑπερύψω es desconocido en griego profano y hápax en el NT; en los LXX se encuentra en Dn 3,52s, y en Sal 96,9 y equivale a un superlativo; igualmente en los LXX está reservado a Yahvé (cf. Sal LXX 96,9: *Porque tú eres, Señor, Altísimo sobre toda la tierra, exaltado sobre todos los dioses*). Este superlativo²¹ es antítesis de ἐκένωσεν y ἐταπείνωσεν y no solo quiere comparar la exaltación con el estado anterior de humillación, sino que pretende ilustrar la posición soberana adquirida ahora sobre todo ser y que se explicitará más adelante. Lo importante es que la “continuación celestial” de la historia del que se hizo esclavo obediente está inseparablemente unida a una iniciativa de Dios (cf. Gnilka, 1972: 221), el único que puede admitir en el mundo divino al esclavo que, como tal, está ontológicamente alejado infinitamente de Dios.

¹⁸ Cf. J. Gnilka (1972: 207), que cita a J. Gewiis.

¹⁹ Cf. J. Gnilka, 1972: 220; G. Bornkamm, 1983: 146. Por su parte, J. Ernst (1985: 94-95) está de acuerdo en que el inciso no tiene valor soteriológico, pero no excluye que pertenezca al himno primitivo, pues para el autor cristiano la muerte en el caso concreto de Jesús es muerte de cruz y este hecho se recuerda con veneración.

²⁰ Cf. J. Gnilka (1972: 222), que cita a Jeremias, Käsemann y Bonnard. Cf. igualmente Günther Bornkamm, 1983: 151.

²¹ Aunque en el lenguaje helenístico empleado aquí, propenso a los pleonasmos, el verbo compuesto equivale al simple, aquí, a la luz del contexto hay que darle valor propio, cf. G. Bornkamm, 1983: 151.

Le agració con el nombre sobre todo nombre, καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὄνομα. Esto explica que la exaltación sea una *gracia*, la única vez en el NT en que se afirma que el Padre da una gracia a Cristo y, gramaticalmente, que éste es complemento indirecto del verbo. Por una parte, es una gracia, pues la naturaleza humana como criatura no tiene derecho a ella. Cristo, subsistiendo en forma divina y siendo igual a Dios, se la pudo dar a sí mismo²², pero lo dejó en manos del Padre y el Padre, origen de todo bien, se la ha concedido. Recibe un *don* que está en contraste con el derecho al que renunció. Hay una contraposición entre ἀρπαγμός y ἐχαρίσατο (cf. Henry, 1950-1957: 35). El objeto de la gracia se presenta como *el nombre*, con artículo. Su nombre, en la cultura semita no es una designación arbitraria sino que responde a la realidad²³ de una persona o cosa en cuanto que se relaciona con las demás, aquí se trata de una realidad única que revela su nuevo ser único, es el nombre único, con artículo determinado, y se explica a continuación, *que es sobre todo nombre* (ὑπὲρ se corresponde con ὑπερ-ἄψωσεν), es decir, una realidad única que, en su relación con las demás, está por encima de todas ellas; cf. más adelante donde se enumeran: las de arriba, las de la tierra, las de abajo. Este nombre-realidad única no es un simple volver al estado inicial de μορφή θεοῦ, pues el sujeto no es el Preexistente sino el Preexistente-Encarnado e implica un plus con referencia a la humanidad asumida en μορφή δούλου, que ahora es glorificada y constituida sobre toda realidad (cf. G. Bornkamm, 1983: 151; J. Ernst, 1985: 95). “La obediencia no es sólo un presupuesto (para la exaltación) sino además una parte constitutiva de la exaltación” (J. Ernst, 1985: 95).

Consecuencia. Los vv. 10-11 describen la consecuencia de este regalo: *de modo que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla de los seres celestes y de los terrestres y de los infernales y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre*. La preposición ἵνα tiene sentido consecutivo e introduce la consecuencia del nombre dado a Jesús: Yahvé el *Señor*, el único que tiene el nombre divino, ahora lo comparte con Jesucristo, Dios y hombre, pues su naturaleza humana ha sido glorificada. Como consecuencia Dios quiere que toda la creación reconozca su señorío con los actos de toda homología, aclamando y adorando al Señor. El texto cita implícitamente y aplica a Jesús Is 45,23, texto que se refiere a Yahvé, el único que salva, texto que además tiene en perspectiva la inclusión de los paganos en la salvación escatológica:

Flp.:	en el nombre de Jesús	se doble	toda rodilla de los seres ...
Is.:	ante mí	se doblará	toda rodilla

Flp.:	y toda lengua confiese que	Cristo Jesús es Señor
Is.:	y toda lengua jurará diciendo:	¡Sólo en Yahveh hay victoria y fuerza!

²² Así lo presenta la teología joánica, cf. Jn 2,19; 3,13; 10,17-18.

²³ “Es una irradiación de la esencia y la hace manifiesta”: E. Käsemann, 1978: 71s.



El himno sustituye “ante mí” por “en el nombre”, ἐν τῷ ὀνόματι; esta frase, que no aparece en el griego clásico, traduce el hebreo יהוה y equivale a “invocando el nombre de Jesús” (cf. Mc 9,38; 16,17; Lc 9,49; Hch 4,10; 3,6; Ef 5,20; Col 3,17). Se explicita diciendo que es el nombre de Jesús porque es el nombre histórico de la persona que ha sido exaltada (cf. J. Gnilka, 1972: 224; J. Ernst, 1985: 97). Así se refiere a Cristo todo lo que Isaías refería a Yahvé, que presenta su Elegido al mundo y éste debe corresponder adorándolo²⁴. Sujeto de la confesión ha de ser la creación entera, expresada en una división tripartita de todo lo existente, ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, que se pueden entender o como tres neutros plurales, que aludirían a todo tipo de criaturas, racionales e irracionales, y se trataría de una aclamación cósmica, o como masculinos que se referirían a ángeles de los cielos, humanos de la tierra y difuntos del Sheol. Gramaticalmente ambas cosas son posibles, aunque al contexto rítmico y litúrgico conviene más el aspecto cósmico del señorío. En este caso se trata de poderes espirituales, de seres celestes, terrestres e infernales, pero se discute si estas potencias están al servicio de Dios o en contra de él. Según la angeleología y demonología judías estos poderes estaban bajo el poder de Dios, pero en el paganismo son poderes del destino, que dominan el cosmos y sus órdenes. Posiblemente el autor del himno piensa en estos poderes del destino enemigos de Dios, como atestigua el paralelo de Ignacio de Antioquía que lo cita en esta línea: *fue crucificado y murió, siendo visto por los seres celestiales, terrestres e infernales*. El gesto de la genuflexión y la homología constituyen la aclamación de reconocimiento, el tercer acto de la entronización después de la presentación y donación del nombre y es calificado como sumisión e inicio de la soberanía del nuevo Señor como cambio de dominio. En lugar de las potencias que esclavizan al mundo ha llegado un nuevo cosmocrátor (cf. Trall 9,1; cf. J. Gnilka, 1972: 225 y nota 120). El sentido de la homología *Jesús Cristo es Señor* es diferente de la paralela de Isaías, en que se trataba de una confesión salvífica, pues aquí es un acto de sumisión, un acto de derecho, que reconoce el nombre atribuido a Jesús. Por eso el *señorío* se refiere al mundo, no a la comunidad, pues solo el señorío sobre el mundo corresponde al honor prestado por los poderes cósmicos. Si la señoría de Dios significa en el AT su apertura al mundo y a la creación, la transposición a Jesús del nombre κύριος sugiere que él representa desde este momento tal apertura de Dios al mundo (cf. J. Gnilka, 1972: 226). Este señorío es algo que el Exaltado posee ahora, desde su encarnación y porque se encarnó, es decir, porque se hizo criatura, ha sido constituido sobre todas ellas.

²⁴ En Rom 14,11 Pablo también aplica a Dios el texto de Isaías. En Rom 10,13 Pablo cita otra confesión de fe, posiblemente anterior a él, en la que el objeto de la confesión cristiana es también el señorío de Jesús, confesión que debe ser expresión de la fe en su resurrección. La alusión a la resurrección no aparece en el himno, que tiene otra orientación.

El señorío no se nota visiblemente e inmediatamente, pues la epifanía tiene lugar solo en el campo de los poderes, no públicamente en el mundo, quedando así básicamente latente; es conocida solo por la comunidad fiel, que canta este himno, puesto que sabe por la fe que el paso de los eones ya ha tenido lugar en Cristo, y espera en la fe que el señorío del κύριος se manifieste públicamente al mundo. ¿Significa esto que la sumisión y la aclamación de los poderes no han llegado todavía sino que deben realizarse en el futuro? Así piensan algunos, pero la aclamación es inseparable de la entronización del soberano. Por ello no se puede aceptar la separación temporal, según la cual ya ha tenido lugar la exaltación, pero la προσκύνησις tendrá lugar solo al final. Por eso el autor ha cambiado los futuros del texto de Isaías (“juraré” diciendo) por el presente, “confiese”. La aclamación tiene lugar ahora²⁵.

Y todo ello no es en menoscabo del Padre sino εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς. Esta doxología final posiblemente se refiere a la aclamación y en este caso se afirma que la exaltación-aclamación de Jesús como Señor, compartiendo el nombre y honor divino, no es en menoscabo de la gloria de Dios sino que lo realza y redunda en la gloria de Dios, donde gloria es manifestación del poder salvador de Dios que redunda en su alabanza. “En adelante, la soberanía de Dios frente al mundo es representada por Cristo exaltado. Desde que el mundo existe (1 Cor 15,28), Dios actúa en él solamente en y a través de Cristo y, al otorgar a éste su propio nombre de κύριος, adquiere el nombre de ‘Padre’. Por eso, nada sería tan contrario al sentido del texto que analizamos como la idea de que Dios, por así decirlo, se ha retirado del mundo. Muy al contrario: la soberanía de Cristo significa la autodonación plena de Dios al mundo. La exaltación del Humillado es la victoria de Dios sobre el mundo. Por eso en la confesión de Cristo resuenan las palabras ‘para gloria de Dios Padre’”(Bornkamm, 1983: 152), en la que el término “Padre” es posiblemente una adición paulina *cf. infra*.

2.3. Conclusión. El himno canta la humillación / exaltación de Jesús. En la misma línea de Hebr 10,9, el autor comienza remontándose al momento previo a la encarnación indagando en los sentimientos del Hijo de Dios que ha decidido hacerse hombre y determina el modo concreto de hacerlo, no con la gloria divina que le compete y que podría tener, sino en la forma de δούλος, totalmente dependiente de Dios creador como criatura humana. En esto consiste su κένωσις. Dios responde a esta decisión agraciando a la humanidad de Jesús con algo a lo que no tiene derecho como tal criatura, la glorificación, por la que toda la persona de Jesucristo, Dios y hombre, comparten la gloria divina, la divinidad como fruto del engendrar eterno del Padre, la humanidad como gracia concedida.

²⁵ No se alude lo más mínimo al hecho de que el señorío de Cristo tenga un límite temporal en la parusía, cuando restituirá a Dios el señorío: éste es el punto de vista de Pablo, *cf.* 1 Cor 15,24; *cf.* J. Gnilka, 1972: 227-228.



3. GÉNERO LITERARIO. HIMNO

Siguiendo a Lohmeyer, el primero que lo propuso, hoy la gran mayoría de los estudiosos consideran que Flp 2,6-11 es un himno a Cristo, aunque no hay acuerdo en determinar la disposición de sus estrofas y su uso en la liturgia (cf. J. Gnilka, G. Bornkamm, E. Schweizer...). Razones principales para ello son una serie de características formales (cf. E. Schweizer, 1962²⁶: 93), como el empleo del relativo, usado con frecuencia en la interpolación de fragmentos hímnicos (cf. p. ej. Col 1,15; 1 Tim 3,16), los numerosos participios y paralelismos y la formulación sobria y concisa de los esticos, las fórmulas simples, rítmicas, majestuosas, incluso estrófica (cf. Col 1,15-16, 1 Tim 3,16; Hch 4,10) (cf. E. Stauffer, 1949⁴: 322-324; X. Léon-Dufour, 1971: 26s.). Desde el punto de vista del contenido se llama la atención sobre el uso de ὄνομα, que en la primera literatura cristiana, especialmente en secciones hímnicas, tiene cada vez más importancia cf. Ef 1,20s; Hebr 1,4; además, cuando aparece junto a δοξάζειν y επικαλεῖσθαι, refuerza la impresión de que este modo de expresarse forma parte de la terminología laudatoria y homológica (cf. J. Gnilka, 1972: 222).

Respecto a la división en estrofas, se han propuesto varias divisiones, pero, como dice J. Gnilka, los resultados de los intentos son desoladores (cf. 1972: 236). Para D. Georgi, dados los cambios que ha sufrido el texto original, hoy es imposible reconstruirlo. A pesar de todo, teniendo en cuenta el ritmo del conjunto, datos gramaticales²⁶ y especialmente el paralelismo de miembros, se han propuesto diversas divisiones en estrofas: E. Lohmeyer divide en 6 estrofas de tres renglones²⁷, J. Jeremias 3 de cuatro renglones²⁸, G. Strecker (cf. 1964: 71s) 2 de seis renglones. Por su parte, D. Georgi cree que subyacen al himno varias tradiciones culturales y que no se puede estudiar como si fuera una unidad originaria y por ello hay que tener en cuenta que el poeta ha compuesto el himno con elementos diversos. Siguiendo esta sugerencia, J. Gnilka (cf. 1972: 236-238) propone una división en 5 estrofas, de las que las dos primeras (2,6-7) provienen de un himno a la μορφή θεοῦ, y las otras tres (2,8-11) de otro a la humillación-exaltación de Jesús.

4. ORIGEN DEL HIMNO

4.1. El himno no es paulino. Hay acuerdo en que el himno es una unidad temática en sí misma inserta en la carta, que incluso se puede quitar del contexto, al que está unido por 2,5. Por otra parte, su contenido totalizador rebasa ampliamente los

²⁶ P. ej. el cambio de sujeto en 2,9, las partículas ἀλλὰ, διὸ καὶ, ἵνα, καὶ.

²⁷ Cf. E. Lohmeyer, 1961: 4-7. Lo siguen Beare, Michaelis, Hering.

²⁸ Cf. J. Jeremias, 1963: 182-188, 1953: 152-154. L. Cerfaux propone otra algo parecida, cf. 1954: II, 425-437. También parecida la de J. Dupont, 1950.

límites del contexto. Esta unidad no fue compuesta para la carta y a la vez que la carta; si el himno es paulino, Pablo tuvo que componerlo antes. En general se niega la autoridad paulina por razones literarias y de contenido²⁹. Emplea un vocabulario especial; algunos dicen que es normal que en un himno se emplee vocabulario escogido, diferente del usado en la prosa corriente, pero no es solo el vocabulario sino también el contenido *cf.* ἐν μορφῇ θεοῦ εἶσα θεῶ: Pablo nunca presenta así a Cristo, pues subraya la preeminencia de Dios; δοῦλος: Pablo nunca llama así a Jesús; ὑπερυψοῦν: Pablo tampoco emplea el concepto de exaltación de Cristo; solo una vez aparece el verbo ὑψοῦν, pero con sentido diferente (2 Cor 11,7); por otra parte, el empleo de la antítesis humillación / exaltación es diferente de la paulina (muerte) cruz / resurrección, (de entre los muertos, sesión a la derecha del Padre); el uso de χαρίσθῃ, idea ausente en Pablo, el uso de κενοῦν. Otros motivos son la división ternaria cielos, tierra, infiernos, no empleada por Pablo, y la falta de referencia al significado salvífico de la muerte, ὑπὲρ ἡμῶν, que es típico de Pablo, faltando así toda alusión a los hombres e Iglesia redimidos. No se puede concebir que Pablo haya omitido esta idea esencial para él cuando habla del hecho salvífico. Por ello es una dificultad insuperable³⁰. Finalmente Cristo como Señor del mundo aparece en Pablo, pero raramente, pues lo que domina en él es Señor de la Iglesia (*cf.* E. Käsemann, 1960: 85).

El himno está inserto orgánicamente en su contexto, preparado por 2,5 y otras referencias anteriores y posteriores, como τῇ ταπεινοφροσύνῃ (2,3) y ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν (2,8); γενόμενος ὑπῆκοος (2,8) y ὑπηκούσατε (2,12) (*cf.* J. Gnilka, 1972: 200). En cuanto a lengua original, todo apunta a que en su conjunto fue compuesto originariamente en griego, *cf.* la cita de Isaías que se hace según el texto griego de los LXX y no según el TM hebreo. En cuanto al lugar de composición, se han propuesto varias hipótesis. El vocabulario, la temática y las referencias bíblicas apuntan a una comunidad judeocristiana, que lo emplea en su liturgia, pero se discute si en la liturgia bautismal o eucarística.

4.2. Fuentes usadas por el autor. Se han propuesto varias hipótesis, aunque algunas ya no se valoran, como el mito pagano del dominador³¹:

²⁹ *Cf.* J. Gnilka, 1972: 230-232; E. Schweizer, 1962: 93, nota 373. Son de esta opinión entre otros Beare, Bultmann, Bonnard, Bornkamm, Cullmann, Friedrich, Georgi, Jeremias, Käsemann, Lohmeyer, Schweizer, Stecker. Lo niegan, entre otros, Behm, Cerfaux, Dibelius, Kümmel, Meinertz, Tillmann. Una hipótesis postpaulina ha sido propuesta por Barnikol, pero ha sido rechazada, *cf.* R. P. Martin, 1960.

³⁰ *Cf.* J. Gnilka, 1972: 231. La antítesis humillación / exaltación está también atestiguada en Hch 2,33 (τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθείς); 5,31 (a éste como a Caudillo y Salvador, ὑψωθὲν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ para otorgar a Israel penitencia...); *cf.* J. Sánchez Bosch, 2007: 117, que también opina que el texto cita implícitamente el salmo 110.

³¹ *Cf.* Calígula (*cf.* K. Bornhäuser, 1938), Hércules (*cf.* A. Ehrhard, 1948: 101-110), Alejandro Magno (*cf.* Plutarco, *Alex. fort. virt.*, 1,8).



1) *Jesús antitipo de Adán o el hijo de Adán preexistente*. Se trata de una hipótesis que básicamente interpreta el texto a la luz del pecado de Adán y Eva que *quisieron ser como dioses*. Se ha propuesto de diversas maneras según se presenta la tentación como proveniente de Dios o proveniente del mismo Cristo celestial o como una simple posibilidad; se la ve en paralelismo con la caída de los ángeles o con la tentación de Adán en el paraíso (esta última por los paralelos *cf.* Rom 5,12ss; Gen 3,5 *ser como dioses*). La presentación más extendida es la de Lohmeyer (1961: 39-40), Cullmann (1959: 178-186), Michaelis, Hering (*cf.* J. Gnilka, 1972: 240-241). Para ellos el himno describe a Cristo como *el hombre celestial preexistente*, el hijo del hombre, que, como antitipo de Adán, no sucumbe a la tentación (*eritis sicut dei*) sino que conservó intacta la imagen divina. Aquí μορφή equivale a εἰκὼν y habría que entenderla en el sentido hebreo de דְּמִוּת (וְצִלָּם) de Gen 1,26. El antiguo título de hijo del hombre se interpreta en el sentido de hombre primordial y se une al otro de “*siervo de Dios*” de Is 53 (μορφήν δούλου λαβών). En este contexto “no reputó ἀρπαγμὸν” significa tesoro que no quiere robar, como Adán. Así el himno gira en torno a viejas ideas bíblicas y a los tres títulos que se aplican a Cristo, e.d., Hijo del hombre (imagen de Dios), siervo de Dios y κύριος. Sería una versión cristiana del mito del ἄνθρωπος, que el autor cristiano adapta añadiendo el concepto obediencia. Se objeta a esta hipótesis el que no se ajuste al texto, el que es problemática la identificación hijo del hombre con hombre primordial, el que no consta por ninguna parte una tentación del Cristo preexistente en la línea de Gen 3,5³². Finalmente, si ἀρπαγμὸς significa una cosa preciosa que se posee, pues todo sucede *a pesar de su condición divina*, no hay lugar para tentación.

2) *El Siervo de Yahvé*. El hecho de que no se empiece a hablar de hombre sino de siervo (*tomó forma de siervo*), ha inducido a algunos a pensar en el Siervo de Isaías. En concreto J. Jeremias (*cf.* 1963: 182-188), que se fundamenta en la frase ἑαυτὸν ἐκένωσεν, frase desusada en griego y que sería versión literal de Is 53,12: él se entregó a la muerte, y aludiría no a la encarnación sino a la muerte del siervo de Dios. Se confirmaría esta propuesta por la contraposición entre humillación y exaltación, por la elección voluntaria de la humillación y por la alusión a la obediencia y a la muerte. Se considera un paralelo a 1 Pe 2,22-25, himno que también ha sido acuñado inspirándose en Is 53³³. Las críticas a este punto de vista provienen de que une el ἐκένωσεν a la muerte en cruz, contra la estructura conceptual del himno que lo refiere a la encarnación; igualmente que el sujeto que actúa es el Preexistente, que decide hacerse hombre, no el siervo del que nunca se dice que sea preexistente; por otra parte, desde el punto de vista lingüístico, según la hipótesis de Jeremias primero se debería traducir el לְמוֹת נִפְשׁוֹ de Isaías, pero en el himno no se habla

³² *Cf.* J. Gnilka, 1972: 206, 240-241; A. Vögtle, 1963: I, 199-218, especialmente 212-214; G. Bornkamm, 1983: 147-148; W. Foerster en *GLNT* I: 1261ss.

³³ L. Krinetzki sigue este punto de vista, *cf.* 1959: 327-332.



de muerte hasta el final de la estrofa; además este punto de vista desfigura la solidaridad con los hombres a la que Cristo se incorpora en la encarnación, apareciendo en la misma forma que ellos. Por otra parte, conceptos fundamentales en Is 53, como la expiación está ausente en Flp, y viceversa sobre conceptos importantes de Flp en Is 53. Lo que le distingue de los hombres es que “originariamente”, e.d. en su ser primitivo, no es igual a ellos sino a Dios (cf. G. Bornkamm, 1983: 148-149; J. Gnllka, 1972: 213, 241-243).

3) *La sabiduría divina*. D. Georgi (1964: 263-293) presenta como fuente el tema de la sabiduría enviada a la tierra, donde es rechazada y que vuelve al cielo donde encuentra su morada cf. 1 Hen 42,1-3; Prov 1,23-27 (cf. G. Bornkamm, 1983: 151). Tanto la sabiduría como la figura del sabio justo han influido en el himno: en la sabiduría se inspira el tema de la preexistencia. Cristo es el justo sabio humillado y exaltado por Dios. Pero el justo sapiencial está idealizado de forma que pierde todo rasgo particular y tiene carácter doceta hasta el punto de llamarlo hijo de Dios. Esto es un contrapunto de la figura Cristo del que se subraya su naturaleza real y concreta. Igualmente la suerte del justo enaltecido aparece de forma diferente en ambos casos, en la Sabiduría los enemigos del justo son aniquilados, mientras que en el himno las potencias lo aclaman. En el destino de Jesús se realiza la “mundanización del mundo” en cuanto que es liberado y puede ser él mismo. Este punto de vista ofrece varias dificultades: es problemático el nexo entre la sabiduría preexistente y el justo oprimido; si la sabiduría es preexistente, no lo es el justo, aunque se le llame “hijo de Dios” (Sab 2,18); el justo vindicado de Sabiduría es un tipo que representa a los demás, el de Flp es uno que se encarna y obtiene el nombre sobre todo nombre (cf. crítica en J. Gnllka, 1972: 246).

4) *El mito del άνθρωπος*. M. Dibelius (*RGG*² I, 1593, sobre el problema de la cristología; cf. G. Bornkamm, 1983: 150; J. Gnllka, 1972: 146-148) observó paralelismos entre el mito gnóstico del *protrohombre* o *Urmensch* y el himno de Filipenses, especialmente en la descripción del *redentor*, que en la gnosis tiene características que son extrañas al judaísmo, como la encarnación, especialmente acentuando la antítesis potencia/debilidad, riqueza/pobreza y la referencia al pecado y a la injusticia. Todo esto lo posee el *protrohombre divino*, que revela la naturaleza divina a la naturaleza inferior y personaliza la antítesis entre dignidad divina originaria y esclavitud humana bajo el destino y a las órdenes de las esferas. Por eso no cree imposible que “esta doctrina haya influido en las expresiones usadas en nuestro himno a Cristo”. Con matices propios siguen este punto de vista E. Käsemann (1960: 81) y E. Haenchen (1958: 1652-1657). Se objeta a este punto de vista que gran parte de los rasgos esenciales del mito no están presentes en el himno, como el estado primordial del άνθρωπος, su lucha con las potencias, su descendimiento, los creyentes como objeto de redención, mientras que, por su parte, el mito desconoce datos importantes del himno, como encarnación, entronización ni la referencia a Is 45,23, rasgos fundamentales del himno, por lo que es posible que esta forma del mito gnóstico haya contribuido al nacimiento del himno (cf. E. Käsemann, 1960: 264).

5) *Justo vindicado*. Este punto de vista, presentado por E. Schweizer (1955) y seguido por J. Gnllka (1972: 43-243), opina que el himno se inspira en el justo obediente del AT, justo que es *siervo-dependiente* en el sentido de que es correlativo



de *Dios-transcendente*. La imagen alude a la dependencia del pueblo-siervo de Dios-señor. Aplicado a Jesús, se subraya su obediencia ontológica, que se retrotrae a su preexistencia. Esta obediencia se concreta en obediencia moral, que es premiada, pues el que se humilla es enaltecido. Desde este punto de vista se explica el parecido —no la identificación— con el siervo de Yahvé. Éste parece ser el punto de vista más aceptable, pues explica el tema básico humillación /exaltación, sin pretender explicar otros particulares que son propios del himno y que se explican a la luz de diversas corrientes de pensamiento.

II. EL HIMNO EN SU CONTEXTO PAULINO ACTUAL

1. EL CONTEXTO INMEDIATO

Pablo inserta el himno en una exhortación a la unidad, motivada de diversas formas, indicando lo que la fomenta y lo que la impide. La fomenta la humildad (ταπεινοφροσύνη) y el considerar a los demás como superiores de uno mismo, el buscar no los intereses propios sino los de los demás, es decir, la disponibilidad desinteresada entre los miembros de la comunidad; por el contrario la impide la rivalidad, la vanagloria, el buscar los intereses propios (2,3-4). El v. 5 sirve de enlace entre la exhortación y el himno, haciendo de introducción: τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, *esto debéis sentir, lo que es propio de los que están en Cristo Jesús*. El pronombre τοῦτο, *esto* no se refiere a lo anterior sino a lo siguiente, a *en Cristo Jesús*. Pablo va a proponer una norma de actuación que corresponde a la quintaesencia del que está en Cristo. “Sentir” no es tanto un simple sentimiento cuanto un sentimiento dinámico que conduce a un fin, un orientarse. Esta debe ser la orientación dinámica *entre vosotros*, en la comunidad. Esta orientación debe ser la propia del que *está en Cristo Jesús*. Aquí ἐν tiene sentido local, pero no se refiere a Cristo Jesús como ejemplo a seguir recordando su vida pasada sino a Cristo vivo como “lugar dinámico” donde está inserto el cristiano por la fe y el bautismo y que le obliga a un comportamiento determinado. Cristo Jesús, como aparecerá en el himno, es el permanentemente encarnado-glorificado. Puesto que están en Cristo, tienen que moverse en esta dinámica y consiguientemente han de comportarse con los demás como es propio del que está en Cristo. Es un caso más del uso típico de Pablo que funda el imperativo ético en el presente soteriológico (cf. J. Gnilka, 1972: 197-198; G. Bornkamm, 1983: 145). La afirmación es eminentemente soteriológica; aunque tiene connotaciones de ejemplaridad, ésta no es la principal, como en el pasado propusieron muchos autores³⁴, pues no se trata de imitar lo que Jesús “hizo en

³⁴ Cf. Santos Padres, Lutero, Lohmeyer, Staab, Schumacher, Holzmeister, Büchsel, Deichgräber, Tillmann, Zerwick... Como afirma Ralph P. Martin, “Que el himno afirme la encarnación de Cristo y su humillación con la consiguiente exaltación es aceptado por todos, pero se cuestiona que describa su ejemplo de humildad y se haga una llamada a los posibles lectores a seguir sus pasos” (1983: VIII).

el pasado” sino de actuar de acuerdo con el dinamismo actual propio del que está inserto en Cristo resucitado, el que se humilla y es exaltado. Este nuevo “medio vital” exige un comportamiento adecuado.

2. EL TEXTO

El hecho de que Pablo inserte el himno en su escrito implica que está sustancialmente de acuerdo con su contenido, aunque no necesariamente en todos sus pormenores. Además, desde la lingüística, hay que tener en cuenta que el texto primitivo, colocado en un nuevo contexto, queda afectado por éste hasta el punto de que su sentido puede variar. ¿Es Pablo consciente de esto y conscientemente está matizando el sentido de las afirmaciones del himno a la luz de su pensamiento? Es bastante probable. Realmente las afirmaciones del himno son sustancialmente compatibles con el pensamiento de Pablo. El sentido que tiene en Pablo es importante, pues el himno ha sido recibido por la Iglesia y aceptado como palabra de Dios inspirada no en sí mismo sino en cuanto que ha sido transmitido por Pablo en esta carta.

Ya se ha visto que hay vocabulario, conceptos y fórmulas diferentes de las usadas por Pablo, pero esto no quiere decir que sean incompatibles y que no puedan ser asumidas por él. La idea básica humillación/exaltación la interpreta Pablo en el contexto de su doctrina sobre cruz/resurrección³⁵. Con relación a la primera parte, centrada en la encarnación-humillación, a la luz del pensamiento de Pablo, se trata de que el Preexistente, enviado por el Padre, se hizo hombre judío (Gal 4,4,) para liberar a los que estaban sometidos a la ley; el que era rico, se hizo pobre para enriquecernos con su pobreza (2 Cor 8,9). Esta condición no anula su condición divina, su *gloria*, como aparece claramente en 1 Cor 2,8 donde se dice que el crucificado era el κύριος τῆς δόξης, *Señor de la gloria*. La idea propia que añade el himno y que Pablo asume como propia y es totalmente compatible con su pensamiento es el juicio previo a la encarnación, según el cual “no se aferró a su condición divina” para mantenerla en su encarnación. En este contexto las ideas de siervo-hombre-obediente ontológico del encarnado como criatura del Creador, Pablo las lee como dependencia psicológica del obediente (cf: Rom 5,19) que llega hasta la muerte, y explícita la idea añadiendo “incluso una muerte de cruz” a favor de los hombres.

En la segunda parte del himno acepta Pablo la idea de exaltación, que no emplea literalmente, pero sí otras equivalentes, como la afirmación del señorío, que es el anverso de la afirmación de la resurrección, pues “si proclamas con tu boca que Jesús es *Señor* y crees en tu corazón que Dios le ha *resucitado* de entre los muertos, te salvarás” (Rom 10,9). Frecuentemente cita y argumenta ampliamente a base de la

³⁵ No es lícito decir que el apóstol habla indistintamente de “resurrección” y “exaltación”, como afirma James D. G. Dunn (1998: 265); cf: J. Sánchez Bosch, 2007: 143, nota 6.



afirmación del señorío de Jesús, que para él no es principalmente cosmológico, que conoce y acepta (1 Cor 8,6 *cf.* Col 1,16-17), sino eclesial, por lo que frecuentemente habla de “nuestro Señor Jesucristo”, es decir, Señor de todos los que aceptan su dominio, que es uno de los elementos constituyentes de la comunidad cristiana. Este dominio se extiende a la comunidad cristiana y a todo el cosmos, como aparece en la referencia al salmo 110,1 en 1 Cor 15,27: “(Dios) *ha puesto todas las cosas bajo sus pies*”; finalmente este señorío y dominio es para gloria de Dios “Padre”, como explicita Pablo, ya que cuando le estén sometidas todas las cosas, entonces el mismo Hijo se someterá también al que se lo sometió todo para que Dios sea todo en todas las cosas (1 Cor 15,28). Por ello son muchos los que opinan que el término “Padre” es una adición paulina³⁶, pues el himno no se plantea todavía la relación entre Dios y κύριος que confiesa la teología primitiva, sino que simplemente pone en el centro a Dios que exalta³⁷; más tarde Pablo explicita esta relación³⁸ y además explicitará que el señorío de Cristo tiene un límite temporal en la parusía (*cf.* 1 Cor 15,24; J. Gnllka, 1972: 227-228).

A la luz de esta interpretación Pablo lee el himno como ejemplo de una persona que no piensa en sí misma sino en el interés de los demás, que es el verdadero camino para llegar a realizarse plenamente, por lo que vale la pena *no mirar cada cual sus propias ventajas sino las de los demás* (Flp 2,4).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEHM, J. (1957): “Μορφή”, *TWNT* IV: 750-760, Stuttgart [= *GLNT* VII: 477-509].
 BONNARD, P. (1950): *L'épître de Saint Paul aux Philippiens*, Niestlé, Neuchâtel.
 BORNHÄUSER, K. (1938): *Jesus Imperator mundi (Phil. 3,17-21 und 2,5-12)*, Gütersloh.

³⁶ *Cf.* Entre otros J. Jeremias (1966: 275), Schweizer (1955: 93), Thüsing, Friedrich. Opinan que Pablo quiere adecuarse a la costumbre de terminar con gloria, como los salmos. En contra G. Bornkamm (1983: 152 n. 11).

³⁷ Para Lohmeyer se referiría a Dios como Padre del mundo (*cf. Corpus Hermético y Odas de Salomón*), pero esta explicación no tiene en cuenta que se proclama κύριος a Jesucristo, lo que obliga a entender a Dios en este contexto como padre de Jesucristo. Responde Lohmeyer que para referirse a Jesucristo haría falta suplir Dios πατήρ ἡμῶν, pero este genitivo no aparece. Se le responde que tampoco es necesario pues Pablo se refiere a Dios padre de Jesucristo con y sin este genitivo. Käseman afirma que, aunque habla absolutamente de Dios como padre, a la vez se entiende que él es padre de Cristo y de los cristianos; *cf.* J. Gnllka, 1972: 228.

³⁸ *Cf.* Más delante Pablo se plantea la cuestión que resuelve poniendo el señorío de Jesús en función de la gloria de Dios (*cf.* 1 Cor 3,23; 11,3; Rom 15,7) que muestra esta orientación muy evidente en 1 Cor 15,24. La adición explica además que el acontecimiento descrito en el himno es la llegada de la salvación en la que está envuelta la comunidad. Se alude así al v. 5: con la gloria de Dios Padre se ha conseguido según el apóstol la última finalidad del acontecimiento salvífico que culmina con la exaltación de Cristo como κύριος; *cf.* J. Gnllka, 1972: 229, que cita a Thüsing,



- BORNKAMM, G. (1983): "Para la comprensión del himno a Cristo de Flp 2,6-11", en *Estudios sobre el Nuevo Testamento*, Salamanca, pp. 145-155.
- CERFAUX, L. (1954): "L'hymne au Christ - Serviteur de Dieu (Phil 2,6-11 = Is 52,13-53,12)", en *Recueil L. Cerfaux. Études d'exégèse et d'Histoire Religieuse*, II, BThLov 6-7, Gembloux, pp. 425-437.
- CULLMANN, O. (1959 [1966^a]): *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen.
- DEICHGRÄBER, R. (1967): *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, Göttingen.
- DUNN, J. D. G. (1998): *The Theology of Paul the Apostle*, William B. Eerdmann Publishing Company, Grand Rapids.
- DUPONT, J. (1950): "Jesus-Christ dans son abaissement et son exaltation d'après Phil 2,6-11", *RSR* 37: 500-514.
- EHRHARD, A. (1948): "Ein antikes Herrscherideal Phil. 2, 5-11", *EvTh* 8: 101-110.
- ERNST, J. (1985): *Le Lettere ai Filippesi, a Filemone, ai Colossesi, agli Efesini*, Brescia.
- FABRICATORE, D.J. (2010): *Form of God, Form of a Servant. An Examination of the Greek Noun μορφή in Philippians 2:6-7*, Lanham, Maryland.
- FABRIS, R. (2001): *Lettera ai Filipesi. Lettera a Filemone*, Bologna.
- GARCÍA SANTOS, A. A. (2011): *Diccionario del Griego Bíblico. Setenta y Nuevo Testamento*, Estella.
- GEORGI, D. (1964): "Der vorpaulinische Hymnus Phil 2,6-11", en DINKLER, E.: *Zeit und Geschichte (Festschrift R. Bultmann)*, Tübingen, pp. 263-293.
- GNILKA, J. (1972): *La lettera ai Filippesi*, Brescia.
- GRELOT, P. (1998): "Ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων. Étude sur Ph 2,6-11", *Revue Thomiste* 4: 631-638.
- HAENCHEN, E. (1958): "Gnosis und Neues Testament", *RGG* ²II, pp. 1652-1657.
- HELLERMAN, J. H. (2003): "The Humiliation of Christ in the Social World Philippi, Part I", *BibSac* 160: 321-336; "Part II", *BibSoc* 160: 421-433.
- (2005): *Reconstructing Honor in Roman Philippi. Carmen Christi as Cursus Pudorum*, Cambridge, U.K. - N.Y.
- (2009): "Μορφῇ θεοῦ as Signifier of Social Status in Philippians 2:6", *JournEvangTheolSoc* 54: 779-797.
- HENRY, P. (1950-1957): "Kénose (Phil 2,6-11)", *DBS*, t. v, col. 7-161, Paris.
- HERIBAN, J. (1983): *Retto φρονεῖν e κένωσις. Studio esegetico su Fil 2,1-5, 6-11*, Roma.
- HOFIUS, O. (1976): *Der Christushymnus Philipper 2, 6-11*, Tübingen [erw. Aufl. 1991].
- JEREMIAS, J. (1953): "Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen", en *Studia paulina in honorem J. de Swaan*, Haarlem, pp. 146-154 [= 1966: 269-276].
- (1963): "Zu Phil 2,7: ἐαυτὸν ἐκένωσεν", *NT* 6: 182-188 [= 1966: 308-313].
- JOWERS, D. W. (2006): "The Meaning of μορφή in Philippians 2,6-7", *JournEvangTheolSoc* 49: 739-766.
- KÄSEMANN, E. (1960): "Kritische Analyse von Phil 2,5-11", en KÄSEMANN, E.: *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen, pp. 51-95 [1978: "Análisis crítico de Flp 2, 5-11", en KÄSEMANN, E.: *Ensayos exegeticos*, trad. Ramón Fernández, Sígueme, Salamanca, pp. 71-121].
- KRINETZKI, L. (1959): "Der Einfluss von Jes 52,13-53,12 par. auf Phil 2,6-11", *ThQ* 139: 157-193, 291-336.
- LÉON-DUFOUR, X. (1971): *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris.



- LOHMEYER, E. (1961): *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil 2,5-11*, Darmstadt.
- MARTIN, R. P. (1960): *An Early Christian Confession. Phil 2,5-11 in Recent Interpretation*, London.
- (1967): *Carmen Christi. Philippians 2,5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Cambridge [= William B. Eerdmann Publishing Company, Grand Rapids, 1983].
- (1997): *A Hymn of Christ*, Illinois.
- METZGER, B. M. (1971): *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London - New York.
- MOULTON, J. H. - MILLIGAN, G. (1914): *The vocabulary of the Greek Testament*, London.
- OMANSON, R. L. (2006): *A Textual Guide to the New Testament Greek*, Stuttgart.
- SÁNCHEZ BOSCH, J. (2007): *Maestro de los pueblos*, Estella.
- SANDERS, J. T. (1971): *The New Testament Christological Hymns. Their Historical Religious Background*, Cambridge.
- SCHUMACHER, H. (1914 [y 1921]): *Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil 2,5-8*, Roma.
- SCHWEIZER, E. (1955 [1962²]): *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, Zürich.
- STAUFFER, E. (*1949): *Die Theologie des Neuen Testament*, Stuttgart.
- STRECKER, G. (1964): "Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil 2,6-11", *ZNW* 55: 63-78.
- VÖGTLE, A. (1963): "'Der Menschensohn' und die paulinische Christologie", en *Studia Paulina*, Roma, 1, pp. 199-218.
- WENGST, K. (1972): *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Tübingen.
- ZORELL, F. (1961³): *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Paris.

