



# ESTUDIO LITERARIO Y TEOLÓGICO DEL HIMNO CRISTOLÓGICO DE LA EPÍSTOLA A LOS FILIPENSES (PHIL 2, 6-11)

CLAUDIO BASEVI

SUMARIO: 1. *Estado de la cuestión*. 2. *Consideraciones generales sobre la estructura literaria*. 3. *Análisis de las estrofas y versos*. 4. *Conclusiones del análisis literario*. 5. *Los aspectos doctrinales: la preexistencia de Cristo* (v. 2, 6). 5.1. ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων. 5.2. οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. 6. *La encarnación y la «kénosis»* (2, 7a-c). 7. *La humillación hasta la muerte* (2, 7d-8). 8. *La exaltación de Cristo* (v. 9). 9. *La adoración universal* (vv. 10-11). 10. *Conclusiones*.

## 1. *Estado de la cuestión*

El texto de Phil 2, 6-11<sup>1</sup> se suele considerar un «himno»<sup>2</sup>, donde el término «himno» tiene un sentido genérico de poesía religiosa, tal vez

---

1. Para dar una referencia de tipo general, hasta el 1965, es indispensable consultar R. P. MARTIN, *Carmen Christi. Philippians ii. 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Cambridge 1967. Para la bibliografía más reciente véanse los artículos de J. MURPHY-O'CONNOR, *Christological Anthropology in Phil. II, 6-11*, en *Rev. Bibl.* 83 (1976) 25-50, nota 1; Teresia YAI-CHOW WONG, *The Problem of Pre-existence in Philippians 2, 6-11*, en *Ephem. Theol. Lov.* 62 (1986) 267-282, nota 1 con bibliografía y el comentario de G. D. FEE, *Paul's Letter to the Philippians*, Grand Rapids 1995. A partir de 1986 podemos añadir algunos otros títulos: L. D. HURST, *Re-enter the Pre-existent Christ in Philippians 2, 5-11?*, en *New Test. Stud.* 32 (1986) 449-457; N. T. WRIGHT, *«Harpagmos» and the Meaning of Philippians 2:5-11*, en *Journ. Theol. Stud.* 37 (1986) 321-352; H. BINDER, *Erwagungen zu Phil 2, 6-7b*, en *Zeit. Neut. Wiss.* 78 (1987) 230-243; M. RISSI, *Der Christushymnus in Phil 2, 6-11*, en ANRW, II, 25, 4, Berlin-New York 1987, 3314-3326; C. A. WANAMAKER, *Philippians 2, 6-11: Son of God or Adamic Christology?*, en *New Test. Stud.* 33 (1987) 179-183; J. A. FITZMYER, *The Aramaic Background of Philippians 2:6-11*, en *Cath. Bibl. Quart.* 50 (1988)

perteneciente a la liturgia de la Iglesia primitiva, y que imita los salmos u otros textos poéticos de la literatura hebrea, como los cantos del Siervo de Yahweh. Desde el punto de vista literario acerca de este texto se han planteado numerosas cuestiones: la más radical es la duda sobre la autenticidad paulina del pasaje. Generalmente se piensa que se trata de una composición himnica anterior al Apóstol, aunque se admite que la

470-483; J. C. O'NEIL, *Hoover on «Harpagmos» Reviewed, with a Modest Proposal Concerning Philippians 2: 6*, en *Harv. Theol. Rev.* 81 (1988) 445-449; F. ROUSSEAU, *Une disposition des versets de Philippiens 2, 5-11*, en *Stud. Relig/Sc. Relig* 17 (1988) 191-198; U. B. MÜLLER, *Der Christushymnus Phil 2:6-11*, en *Zeit. Neut. Wiss.* 79 (1988) 17-44; M. WHITE, *Morality between Two Worlds. A Paradigm of Friendship in Philippians, in Greeks, Romans and Christians. Essays in Honour of Abraham J. Malherbe*, ed. por D. L. BALCH, E. FERGUSON, W. A. MEEKS, Minneapolis 1990, pp. 201-215; Roseline DUPONT-ROC, *De l'hymne christologique a une vie de koinonia. Etude sur la lettre aux Philippiens*, en *Estudios Bíblicos* 49 (1991) 451-472; O. HOFIUS, *Der Christushymnus Philipper 2, 6-11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms*, Tübingen 1991; J. A. FITZMYER, *According to Paul. Studies in the Theology of the Apostle*, New York-Mahwah 1992, 88-105; G. D. FEE, *Philippians 2:5-11: Hymn or Exalted Pauline Prose?*, en *Bullet. Bibl. Res.* 2 (1992) 29-46; C. BASEVI y J. CHAPA, *Philippians 2. 6-11: The Rhetorical Function of a Pauline 'Hymn'*, en *Rhetoric and New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, ed. por S. E. PORTER y T. H. OLBRICHT, Sheffield 1993, 338-356; J. HERIBAN, *Inno cristologico (Fil 2, 6-11) en Le lettere di Paolo e altre lettere*, dir. por A. SACCHI, Torino-Leuman 1995, 381-395; F. MANZI, *Fil 2, 6-11 ed Eb 5, 5-10: due schemi cristologici a confronto*, en *Riv. Bibl.* 44 (1996) 31-64. Desde el punto de vista filológico, hay que señalar: Barbara ECKMAN, *A Quantitative Metrical Analysis of the Philippians Hymn*, en *New Test. Stud.* 26 (1980) 258-266; C. J. ROBBINS, *Rhetorical Structure of Philippians 2: 6-11*, en *Cat. Bibl. Quart.* 42 (1980) 73-82; C. MARCHESELLI CASALE, *La celebrazione di Gesù Cristo Signore in Fil 2, 6-11. Riflessioni letterario-esegetiche sull'inno cristologico*, en *Ephem. Carmeliticae* 29 (1978) 3-42; F. MANNIS, *Un Hymne judéo-chrétien: Philippiens 2, 6-11, en Essais su le Judéo-Christianisme*, Jerusalem 1977, 11-42; C. H. HUNZINGER, *Zur Struktur der Christus-Hymnen in Phil 2 und 1. Petr 3*, en *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Exegetische Untersuchungen f. Jeremias zum 70. Geburtstag*, hsgb. E. LOHSE, C. BURCHARD, B. SCHALLER, Göttingen 1970, 142-156; R. DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, Göttingen 1967, pp. 118-133. Señalemos, finalmente, dos estudios: uno en italiano, E. LUPIERI, *La morte di croce. Contributi per un'analisi di Fil. 2, 6-11*, en *Riv. Bibl.* 27 (1979) 271-311; y otro en español: S. VIDAL GARCÍA, *Flp 2, 6-11: su lugar teológico*, en *Quaere Paulum, homenaje a L. Turrado*, Salamanca 1981, 149-161.

2. Ya esta primera afirmación plantea un problema: ¿en qué sentido se puede hablar de un himno? De hecho, el texto no corresponde a las características literarias de «himno» ni en griego ni en hebreo. Sin embargo, el carácter «poético» de este texto fue puesto de relieve ya por J. Weiss en 1899 y confirmado por A. Deissmann en 1925. El nombre de «himno» se debe a H. LIETZMANN, *Mass and Lord's Supper*, Leiden 1954, p. 145, que se limitó a definirlo como tal, sin estudiarlo a fondo. El primer investigador que lo analizó con profundidad fue E. LOHMEYER, *Kyrios Jesus: Eine Untersuchung zu Phil. 2, 5-11*, Heidelberg 1928. En realidad, el género literario al cual se puede adscribir este texto puede ser también el de una «profesión de fe» o una «acción de gracias». El término «himno» se hace más aceptable sólo si pensamos en una composición salmódica.

redacción que nos ha llegado ha sido retocada por San Pablo y tal vez por algún discípulo suyo<sup>3</sup>. Sobre su origen, es decir, sus fuentes literarias se suelen barajar varias hipótesis, que se pueden reconducir a dos<sup>4</sup>:

a) Origen judeocristiano; se trataría de un himno arameo o hebreo anterior a San Pablo, que el Apóstol citaría traduciéndolo e insertándolo en la epístola<sup>5</sup>; en este caso, las fuentes serían bíblicas y pertenecerían a algunos temas del Antiguo Testamento: la concepción de Cristo como Hijo del Hombre; la referencia al pecado de Adán y de Lucifer; la consideración de los sufrimientos del Siervo de Yahweh y la preexistencia y exaltación de la Sabiduría<sup>6</sup>.

b) Origen helenístico; se trataría de un himno cristiano de origen helenista, parecido al himno de Col, que el Apóstol inserta también en la epístola. Podría tratarse, en este sentido, de un vestigio de una liturgia pagano-cristiana incipiente<sup>7</sup>. En esta hipótesis se considera que la

---

3. Cf. el análisis de las distintas opiniones en R. B. STRIMPLE, *Philippians 2: 5-11 in Recent Studies: Some Exegetical Conclusions*, en *Westm. Theol. Journ.* 41 (1979) 247-268.

4. Cf. A. FEUILLET, *Christologie paulinienne et tradition biblique*, Tournai-Paris 1973, pp. 85-100, enumera seis posibles fuentes literarias: de ellas dos son extra-bíblicas y cuatro veterotestamentarias. Las fuentes extrabíblicas se refieren al culto de los héroes (Hércules y Alejandro Magno) y al mito helenístico-oriental del hombre celestial de origen gnóstico. Las posibles fuentes bíblicas son la humillación y exaltación del justo; la Sabiduría; el Hijo del Hombre y el Siervo de Yahweh. A estas últimas se pueden añadir el paralelismo con Adán y la oposición a Lucifer.

5. Es ésta la idea ya clásica de Lohmeyer. El trabajo de Lohmeyer, que marcó un hito en las investigaciones sobre Phil 2, no se limita a indicar la estructura literaria del texto, sino que añade otras importantes afirmaciones: en primer lugar, la existencia de una interpolación de origen griego (v. 8c); el himno, con arreglo al número de acentos, se dividiría en dos partes, compuestas por tres «estrofas» cada una y cada estrofa por tres versos; el *Sitz im Leben* del himno sería la liturgia eucarística y la descripción de Cristo sería una combinación de las imágenes veterotestamentarias del «Siervo de Yahweh» y del «Hijo de Hombre». Partidarios de esta hipótesis son F. MANNING, J. A. FITZMYER (trabajos citados en nota 1) y P. GRELOT, *Deux expressions difficiles de Philippiens 2, 6-7*, en *Biblica* 53 (1972) 495-507; IDEM, *La valeur de οὐκ... ἀλλά... dans Philippiens 2, 6-7*, en *Biblica* 54 (1973) 25-42; IDEM, *Deux notes critiques sur Philippiens 2, 6-11*, en *Biblica* 54 (1973) 169-186. Todos estos autores, como también R. P. MARTIN, ofrecen una retrotraducción del himno.

6. Cf. A. FEUILLET, *L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens (II, 6-11)*, en *Rev. Bibl.* 72 (1965) 352-80; 481-507.

7. El principal defensor de esta tesis es E. KÄSEMANN, *Kritische Analyse von Phil 2, 5-11*, en *Zeit. Th. K.* 47 (1950) 313-360. El autor alemán ve en la expresión «en Cristo Jesús» del v. 5 el reflejo del mito del Hombre *Cosmocrator* de algunas religiones místicas del helenismo. Según Kaesemann, el *Sitz im Leben* sería la liturgia bautismal cristiana, concebida como cambio de eón: del eón percedero, al eón escatológico. La escatología del himno es una escatología cristiana, diferente de la judía, ya que afirma que la salvación ya se está dando en Cristo.



presentación de Cristo dependería de los mitos relativos a los héroes divinizados (se citan Hércules y Alejandro Magno) o se inspiraría en el mito del Hombre celestial, dominador del mundo material e imagen del *Nous* divino, Padre de todos los seres<sup>8</sup>.

Dejando para más adelante la consideración doctrinal del texto, que es de suma importancia, nos dedicaremos en primer lugar a un estudio de las características literarias de este «himno» para poner las necesarias premisas de su consideración teológica. Nuestro método en este apartado será filológico y nos centraremos en el texto mismo *prout extat*, sin proponer conjeturas que nos parecen arriesgadas<sup>9</sup>. En efecto, suponer que algunas partes del himno son interpolaciones es, en cierto sentido, una *petitio principii*, ya que el único elemento en que se apoyan las sospechas es precisamente la supuesta desviación de la unidad teológica del himno. Nos parece que se debe dudar de un texto sólo si hay elementos externos que dan pie para ello.

## 2. Consideraciones generales sobre la estructura literaria

El «himno» pertenece a la parte doctrinal de la epístola, pero está insertado en el contexto de una exhortación a la unidad. Varios comentaristas consideran que el «himno» empieza ya con el v. 5, pero parece más apropiado fijar su comienzo en el v. 6<sup>10</sup>, porque el v. 5 altera la división de los versos en tres *kola*, no respeta el paralelismo y presenta un léxico muy próximo al contexto anterior al himno: en este sentido, destaca el empleo del verbo φρονέω, que ya aparece dos veces en 2, 2 y la expresión ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ que repite el ἐν Χριστῷ del v. 1. Por otro

---

8. Es la tesis que defiende E. KÄSEMANN; cf. también P. HENRY, *Kénose*, en DBS, vol. V (1957), 38-56; cf. R. P. MARTIN, *Carmen Christi...*, pp. 120-128.

9. La más importante es la que propuso J. JEREMIAS, *Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen*, en *Studia paulina in honorem J. de Zwaan*, edd. J. N. SEVENSTER y W. C. VAN UNNIK, 1953, pp. 152-154. Jeremias propone eliminar del texto original del himno, como glosas, no sólo 8c, sino también 10c y 11c (ἐπουρανίων καὶ ἐπυγείων καὶ καταχθονίων... εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς).

10. Las estructuras literarias propuestas para el pasaje se apoyan todas en «estrofas» y «versos» simétricos con exclusión del v. 5. Cf. P. GRELOT, *Deux notes critiques sur Philippiens 2, 6-11*, en *Biblica* 54 (1973) 169-186, que afirma en la página inicial: «Son caractère rithmé (de 2, 6-11) et poétique contraste d'emblée avec le verset qui précède».



lado, entre los vv. 5 y 6 hay una fuerte conexión sintáctica, puesto que están vinculados con una oración de relativo<sup>11</sup>. En definitiva, el v. 5 tiene el aspecto de una oración que sirve de puente entre lo que precede y la parte propiamente rítmica<sup>12</sup>, y su lenguaje elíptico unido al fuerte hipérbato no favorecen una naturaleza poética.

En nuestra opinión, para establecer correctamente la estructura rítmica del texto, el primer elemento, en orden de importancia, que se debe tener en cuenta es el paralelismo<sup>13</sup>. Por eso reproducimos el texto según la edición crítica del NT elaborada por K. y Barbara Aland, J. Karavidopoulos. C.M. Martini y B.M. Metzger<sup>14</sup>, dividiéndolo según *kola* paralelos con arreglo al sentido, añadiendo la notación prosódica:

5 Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ<sup>15</sup>,

El esquema rítmico es el siguiente<sup>16</sup>:

---

11. Para la mayoría de los autores, el pronombre relativo del v. 6 sería simplemente un recurso redaccional para introducir la cita del himno y no tendría valos semántico. Se citan los casos análogos de Col 1, 15; 1 Tim 3, 16 y Heb 1, 3. Pero un examen más atento de la pretendida analogía pone de relieve que, mientras en los tres textos mencionados el sustantivo al cual se refiere el relativo se encuentra a notable distancia o, como en el caso de 1 Tim 3, 16, no menciona expresamente a Jesucristo, en Phil 2, 6, en cambio, el relativo sigue inmediatamente el sintagma ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

12. Cf. J. HERIBAN, *Inno cristológico...*, pp. 382s; más detalladamente en IDEM, *Retto ΦΡΟΝΕΙΝ e ΚΕΝΩΣΙΣ*. *Studio esegetico su Fil 2, 1-5*. 6-11, Roma 1983, pp. 84-97.

13. Es el método que propone J. JEREMIAS en el artículo citado y en el más reciente *Zu Phil. II-7: ΕΑΥΤΟΝ ΕΚΕΝΩΣΕΝ* en *Nov. Test.* 6 (1963) 182-188. Lohmeyer se había limitado a registrar una estructura de seis estrofas, sin justificarla, sino intuitivamente. Jeremias se apoya en la *parallelismus membrorum* y el quiasmo.

14. *Novum Testamentum. Graece et Latine*, Stuttgart 1994. Es evidente que la puntuación es la de los editores, pero la aceptamos como hipótesis de trabajo, dejando claro que la única pausa evidente es la que se registra al final del v. 8.

15. El v. 5 no pertenece propiamente a la parte himnica, como reconocen todos los intérpretes, pero sirve de enlace con el texto anterior. Hay quien ha sugerido que podría ser considerado como una «antífona». Sin llegar tan lejos, lo consideramos aquí simplemente por motivos de mayor claridad.

16. No podemos estar de acuerdo con B. ECKMAN, *A quantitative...*, porque su manera de suprimir sintagmas que no corresponden a un esquema métrico nos parece poco rigurosa. En nuestra opinión no nos encontramos frente a un himno en sentido estricto, sino a un ejemplo de prosa rítmica. En este sentido coincidimos con G. D. FEE, *Philippians 2:5-11: Hymn or...*, que enumera cinco razones para no considerarlo un himno en sentido estricto: 1) las diferencias con la himnodia griega y las diferencias con la poesía hebrea; 2) el hecho que la prosa elevada no quiere decir un himno; 3) por las desemejanzas entre el pronombre relativo inicial de Phil 2, 6 y los paralelos Col 1, 15 y 1 Tim 3, 16; 4) que el pasaje presenta una estructura sintáctica que corresponde a una argumentación en prosa; y 5) por la irregularidad de los versos en que se dividen los *kola*.

A. 2.6a ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων

υ - - - | υ - | υ - - -

6b οὐχ ἄρπαγμόν ἡγήσατο

- - | υ - | υ - υ - υ

6c τὸ εἶναι ἴσα θεῷ,

υ - - | υ - υ - υ -

2.7a ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν

- υ - υ | υ - υ - υ - | υ - υ

7b μορφὴν δούλου λαβών,

- - - - | υ - υ -

7c ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος·

υ - υ - | υ - υ - υ - υ - | υ - υ - υ - υ - υ

7d καὶ σχήματι ἐυρέθεις ὡς ἄνθρωπος

- - - υ - υ | υ - υ - | υ - υ - υ - υ

2.8a ἔταπείνωσεν ἑαυτὸν

υ - υ - | υ - υ - υ - | υ - υ

8b γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου,

υ - υ | υ - υ - υ - | υ - υ - | υ - υ - υ - υ -

8c θανάτου δὲ σταυροῦ.

υ - υ - | υ - - -

B. 2.9a διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν

υ - υ - | υ - υ - υ - υ - | υ - υ - υ - υ - | υ - υ

9b καὶ ἔχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα

- υ - υ | υ - υ - υ - | υ - υ - υ - υ - υ - υ

9c τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα,

υ - υ - | υ - υ - υ - υ

2.10a ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ

υ - υ - | υ - υ - υ - υ | υ - υ - υ - υ

10b πᾶν γόνυ κάμψη

-    ~ ~ | - -

10c ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων

~ -|~ -- | - ~ ~| - -| - ~| - ~ ~

2.11a καὶ πᾶσα γλῶσσα ἑξομολογήσεται ὅτι

- -| - - ~|~ ~ ~ ~| - -| - ~ ~

11b κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς.

~ ~| ~ - - | - ~

11c εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς.

- - - ~| ~ ~

Como ya hemos dicho, hay muchos autores que consideran que tres *kola* alteran el ritmo de las frases<sup>17</sup>. Se trata de los tres siguientes:

θανάτου δὲ σταυροῦ,  
 ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων,  
 εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς.

De momento, notemos que el himno se divide en dos partes que, por convención, podemos llamar «estrofas»<sup>18</sup>. La primera va desde el v.

17. La primera propuesta, en este sentido, fue formulada por Lohmeyer, el cual, para que la estructura literaria del «himno» fuera más regular, consideró como interpolaciones paulinas los tres *kola*. Más recientemente la eliminación ha sido propuesta por J. Jeremias, pero se encuentra recogida también por J. A. FITZMYER, *The Aramaic Background of Philippians 2: 6-11*, que afirma que hoy es aceptada comúnmente. En realidad M. HOOKER, *Philippians 2: 6-11*, en *Jesus und Paulus. Festschr. W. G. Kümmel*, edd. E. E. ELLIS y E. GRÄSSER, Göttingen 1975, 151-164 protesta con razón por considerar que implica un círculo vicioso y ofrece una estructura del texto que no recurre a la eliminación.

18. Un buen resumen de las distintas propuestas de división del «himno» en C. MARCHESELLI CASALE, *La celebrazione...*, pp. 5-21. Según Marcheselli Casale las teorías principales se remontan a Lohmeyer, seguido por Strecker y Feuillet; a Jeremias, apoyado por Cerfaux y Murphy O'Connor; a Martin, Gnilka y Grelot. Lohmeyer propone una división en dos partes de tres estrofas de tres versos por estrofa; Jeremias sugiere, en cambio, una partición en tres estrofas de cuatro versos. La partición que propone Jeremias en tres estrofas hace corresponder cada una de ellas con un «estado» de Cristo (preexistencia, encarnación, glorificación). La división en tres estrofas había ya sido propuesta por L. CERFAUX, *L'hymne au Christ - Serviteur de Dieu (Phil., II, 6-11 = Is., LII, 13-LIII, 12)*, en *Recueil L. Cerfaux*, vol. II, Gembloux 1954, 425-437.



6 hasta el v. 8; y la segunda abarca los vv. 9-11. La separación está marcada por la fuerte anadiplosa-epífrasis de 8c: «y muerte de cruz». Además las dos partes resultan claramente separadas por la preposición consecutiva-causal διό<sup>19</sup> que supone la exposición de una consecuencia de lo dicho anteriormente. En las dos estrofas se advierte un claro paralelismo, a veces antitético y otras veces sinonímico<sup>20</sup>. La diferencia entre las dos estrofas se refleja también en la longitud de los *kola*, ya que a los *kola* más breves de la primera, corresponden otros ligeramente más extensos en la segunda. Esto se observa mejor considerando el cuadro siguiente, en que aparece el número de sílabas de cada *kolon*:

6a	9
6b	8
6c	7
7a	9
7b	6
7c	13
7d	11
8a	8
8b	13
8c	6
9a	13
9b	12
9c	7

19. Esto ha inducido a algunos autores a pensar que San Pablo estaría ensamblando dos himnos distintos: un himno de origen gnóstico y un himno protocristiano: F. MANNS, *Un hymne judeo-chrétien: Philippiens 2, 6-11*, en *Euntes Docete* 29 (1976) 259-290; reproducido en *Essais sur le Judéo-Christianisme*, Jerusalem 1977, 11-42, remite a J. JERVELL, *Imago Dei, Gen. I, 26f. im Spätjudentum, in den paulinischen Briefen*, Göttingen 1960, pp. 227-231 y a J. GNILKA, *Der Philipperbrief*, Freiburg 1968, p. 131. Nos parece que no hay motivo para una conjetura tan radical: Cf. R. P. MARTIN, *Carmen Christi...*, pp. 36-41. Además las ideas de Jervell contrastan con los datos literarios, ya que un eventual origen gnóstico contrasta con los numerosos semitismos. Tanto L. CERFAUX, *Jesucristo en San Pablo*, Bilbao 1960 (2ª ed.), pp. 321-339, como A. FEUILLET, *Christologie paulinienne et tradition biblique*, Tournai-Paris 1973, 83-150, defienden con argumentos convincentes la unidad temática del himno.

20. Paralelismo sinonímico hay entre 6a y 7b, reforzado por la repetición de la palabra μορφή y por los participios ὑπάρχων y λαβών en posición final y con asonancia. Cf. también 6b y 7a, siempre con el verbo al final; 7c y 7d. En la segunda estrofa 9a es paralelo a 9b; 10b a 11a. El paralelismo antitético se establece entre 6b y 7a (οὐχ, ἀλλά).

10a	11
10b	5
10c	16
11a	14
11b	8
11c	7

Como se ve, en la primera estrofa hay cierto isosilabismo y los *kola* suelen tener menos de diez sílabas; en la segunda estrofa prevalecen los *kola* con más de diez sílabas y no hay parísisis. Es interesante también considerar la estructura sintáctica. En la primera parte hay tres verbos en aoristo (ἠγήσατο, ἐκένωσεν, ἔταπείνωσεν), de los cuales dependen cinco participios (ὑπάρχων, λαβών, γενόμενος, εὐρεθείς, γενόμενος) y una oración de infinitivo (τὸ εἶναι ἴσα θεῶ). En la segunda estrofa los verbos de las oraciones principales son dos (ὑπερύψωσεν, ἔχαρίσατο) y de ellos depende una final con dos verbos en subjuntivo (κάμψη, ἔξομολογήσεται), mientras que faltan participios. No sólo, sino que entre las dos partes hay ciertas diferencias de léxico porque la presencia, en la primera estrofa, de palabras y sintagmas con mayor resonancia bíblica y color semita<sup>21</sup> contrasta con los helenismos de la segunda<sup>22</sup>. A pesar de esta división, el himno mantiene su unidad conceptual y no parece necesario pensar en dos partes poéticas distintas. En efecto, el ritmo conceptual humillación-exhaltación exige que las dos partes vayan juntas<sup>23</sup>.

Una observación importante para la unidad literaria y la autenticidad del texto es que el «himno» está relacionado con el contexto

21. Entre ellos se pueden citar: la expresión ἐν μορφῇ θεοῦ donde μορφή se acerca a εἰκών (cf. Gen 1, 26); ἀρπαγμόν es un *hapax*, pero el AT presenta con frecuencia palabras de su campo léxico (ἀρπαγμα, ἀρπάζω); el infinitivo con artículo τὸ εἶναι tiene un sabor semita; ἴσα θεῶ es una expresión poco griega y recuerda Gen 3, 5 (ὡς θεοί); el término «siervo» se asocia a numerosos textos del AT; ὁμοίωμα es frecuente en el AT y es sinónimo de ὁμοίωσις que aparece en el relato de la creación del hombre (Gen 1, 26); ἔταπείνωσεν y ὑπήκοος.

22. Palabras típicamente helénicas, propias de la *koiné*, son ὑπερύψωσεν y ἔχαρίσατο. Asimismo el polisíndeto ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων no pertenece al léxico bíblico.

23. Como hace notar F. MANN, *Un hymne judeo-chrétien...*, a un proceso de humillación en tres tiempos (preexistencia, encarnación, muerte de cruz) corresponde un proceso de exaltación también en tres tiempos: la tierra, el infierno, el Cielo.

inmediato y de modo especial con los vv. 1-5 que lo preceden. En primer lugar, toda la epístola presenta un carácter marcadamente cristocéntrico: San Pablo insiste en Phil en que Cristo es objeto de fe<sup>24</sup> y que los cristianos han de compartir sus sufrimientos para compartir su gloria (cfr Phil 1, 29; 3, 10)<sup>25</sup>. Aunque Phil 2, 6-11 contiene algunas palabras que no son habituales en el léxico paulino<sup>26</sup>, los paralelos lexicales con el resto de Phil son notables<sup>27</sup>. En este sentido cabe señalar la afinidad conceptual y terminológica entre el himno y Phil 3, 20-21, donde también se da una sucesión de humillación (ταπεινώσεως) y exaltación (δόξης):

ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ σωτήρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξει αὐτῷ τὰ πάντα.

Hay que considerar, por último, que el himno está conectado, como ya se ha dicho, con 2, 5 y este versículo, a su vez, tiene estrecha relación con el texto inmediatamente precedente 2, 1-4. Consideremos, por ejemplo 2, 2:

24. Para demostrar la orientación cristocéntrica de Phil, basta citar algunas expresiones. El Apóstol recuerda que hay que vivir en la espera del día de Jesucristo (cf. 1, 6, 10), así como el AT hablaba del «día de Yahweh»; la vida y la muerte del Apóstol son una ocasión para que Cristo sea magnificado (1, 20); morir quiere decir estar con Jesucristo (1, 23); toda la vida del cristiano, como la del Apóstol, gira alrededor de Cristo, así que se puede decir que vivir es Cristo y morir una ganancia (1, 21). Cristo está en el centro de la predicación, el evangelio es un evangelio de Cristo (1, 27) y la fe del cristiano es una fe en Cristo (1, 29) y de Cristo (3, 9).

25. En el segundo texto se emplea el término συμμορφιζόμενος, que vuelve a aparecer como σύμμορφον en 3, 21. La idea es que el cristiano, y San Pablo se pone como ejemplo, ha de adquirir la morφή de Cristo: la de la muerte, para llegar a la forma gloriosa de Cristo resucitado.

26. La palabra μορφή aparece sólo en Phil 2, 6, 7 en el *corpus paulinum*; ἀρπαγμόν es un *hapax* de todo el NT; σχῆμα se encuentra sólo en 1 Cor 7, 31; ὑπερυψοῦν es otro *hapax*, como lo es también καταχθόνιος.

27. Así, por ejemplo, el verbo ἡγείσθαι se utiliza cinco veces en Phil (2, 3; 2, 6; 2, 25; dos veces en 3, 8); el verbo ὑπάρχειν en lugar de εἶναι se encuentra también en 3, 20; el verbo ἐκένωσεν encuentra su paralelo en κενός de 2, 16; σχῆμα ofrece analogías con μετασχηματίσει de 3, 21; de μορφή ya se ha señalado su relación con σύμμορφον de 3, 21; en cuanto a ἐταπείνωσεν, el verbo se repite en 4, 12 y manifiesta afinidad con ταπεινοφροσύνη de 2, 3 y ταπεινώσις de 3, 21.



- a πληρώσατέ μου τὴν χαρὰν  
b ἵνα τὸ αὐτὸ φρονῆτε,  
c τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες,  
d σύμφυχοι,  
e τὸ ἐν φρονοῦντες.

Notamos, en primer lugar, un doble paralelismo sinonímico entre los *kommata* b y c, por un lado, y d y e, por otro. El versículo, presenta una inclusión, debida a la derivación φρονῆτε-φρονοῦντες, y conecta con el v. 5 precisamente por el uso del verbo φρονέω, verbo particularmente frecuente en Phil (cf. además de 2, 2 y 2, 5, 1, 7; 3, 15.20; 4, 2.10) y bastante propio de San Pablo<sup>28</sup>. Destaca en 2, 2 la presencia de un neologismo paulino que es al mismo tiempo un *hapax* en relación con toda la literatura griega anterior al Apóstol: σύμφυχοι<sup>29</sup>. Por su parte el v. 3, como ya hemos señalado, presenta dos palabras que se repiten en el «himno» en forma de políptotes (ταπεινοφροσύνη v. 3; ἐταπείνωσεν v. 8) y de derivación (ἡγούμενοι v. 3; ἡγήσατο v. 6). El v. 4 presenta otra inclusión debida a ἕκαστος-ἕκαστοι. En el v. 5, finalmente, notamos la expresión tan propia de San Pablo ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ<sup>30</sup> que cierra una tercera inclusión con 2, 1 (ἐν Χριστῷ). Estas consideraciones nos permiten afirmar que el «himno» de Filipenses está insertado en un entramado conceptual y

28. El verbo aparece 26 veces en todo el NT, de las cuales 23 veces en el *corpus paulinum*.

29. El Diccionario de LIDDELL & SCOTT cita sólo a Polemón Sofista como a otro escritor que la utiliza. Se trata de un término característico del pensamiento paulino, ya que las palabras compuestas con prefijo συν son relativamente numerosas en el epistolario del Apóstol. Son en conjunto 35 términos, entre los cuales algunos se refieren a nuestra unión con Cristo (συμμορφίζεται, σύμμορφος, συναθλεῖν, συνδοξάζειν, συσταυρεῖσθαι, συνθάπτειν, συνιστάνειν) y otros señalan la unión entre los cristianos (συμμέτοχος, συμπολίτης, συναρμολογεῖν, σύσσωμος).

30. Aun sin compartir muchas de las consideraciones de Käsemann, hay que reconocer que el v. 5 sitúa el texto paulino en una perspectiva teológica que va más allá de la simple «imitación de Cristo». No se trata de que los cristianos tengan sólo los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús, sino que vivan en una unión profunda con Cristo, participando del misterio de su Redención. Con todo, es evidente que el v. 5 no pertenece propiamente a la parte hímica.

31. Se han planteado algunas dudas sobre el léxico paulino de los vv. 9-11. Pero E. LUPIERI, *La morte di croce...* defiende la paulinidad del texto con un cuidadoso análisis.

lexical totalmente paulino<sup>31</sup>. Por estos motivos, nuestra opinión es que San Pablo más que citar un «himno» ya existente, compone en una prosa altamente rítmica, inspirándose tal vez en un texto anterior a él, pero reelaborándolo y empleando un léxico y unos recursos de estilo que llevan su sello personal.

### 3. *Análisis de las estrofas y versos*

El v. 6 se divide con arreglo al sentido en dos esticos irregulares: el primero de 9 sílabas y el segundo de 15 sílabas. Para evitar esta irregularidad, Lohmeyer propuso dividirlo en tres *kommata* de 9, 8 y 7 sílabas respectivamente. La división es, en principio, arbitraria, puesto que lo natural es que cada verso corresponda a una frase con sentido completo. Interesa notar, de todos modos, que los segmentos 6a y 6b pueden ser considerados dos tripodías crético-báquicas. 6a termina con una cláusula claramente crética (crético + baquío), mientras que el *komma* 6b concluye con un crético + dáctilo, es decir, en dicrético, si se tiene en cuenta la pausa de final de verso. 6c es, en cambio, una dipodía báquico-crética con un peón cuarto como cláusula. En conjunto, podemos decir que estamos en presencia de tres tripodías crético-báquicas, con un verso final cataléctico. Aunque falte un esquema métrico riguroso y no se pueda por tanto hablar de poesía en sentido estricto, hay cierta reminiscencia de los ritmos de la tragedia<sup>32</sup>.

De modo parecido, el versículo 7 incluye cuatro esticos, de los cuales el último está unido sintácticamente con el v. 8. El número de sílabas es 9, 6, 13 y 11. Esto supone una variación de ritmo y una mayor irregularidad respecto al versículo anterior. La definición prosódica también es menos regular. Los esticos 7a y 7b siguen todavía el esquema rítmico anterior: una tripodía dactílico-crética seguida por

---

En este sentido, R. P. MARTIN, *Carmen Christi...*, pp. 42-44, al considerar el texto una «cita» de un himno prepaolino, desarrolla consideraciones demasiado subjetivas.

32. Como ya había notado Lohmeyer, el número de palabras tónicas corresponde a una secuencia (4 + 2 + 4) que suele encontrarse en la poesía hebrea, donde suele haber un ritmo acentual del tipo 3 + 3 (+3) o 4 + 4 (+4). Precisamente este hecho movió a Lohmeyer a pensar que el himno paulino fuera la traducción de un original arameo.

una dipodía del mismo tipo. Pero el ritmo se quiebra en 7c, en que es difícil reconocer una *agoge* clara por la presencia de pies heterogéneos<sup>33</sup>.

El versículo 8, al cual hay que unir 7d, se puede dividir en tres *kommata* de extensión muy irregular (8, 13 y 6 sílabas). El conjunto de los cuatro esticos 7d-8c se aleja mucho de la métrica de la poesía: no hay constancia en el número de pies ni en su composición; en 8b, por ejemplo, se dan cinco sílabas breves seguidas, así que hay que suponer que comience en pirriquo. Nótese que, sin embargo, el mismo 8b termina con un peón cuarto, como 7c y 6c. En definitiva, la primera estrofa incluye tres versos, cada uno de los cuales termina en peón cuarto y cuyos acentos siguen el esquema: 4 + 2 + 4; 3 + 3 + 3; 4 + 2 + 4. Resulta claro, por lo tanto, que 8c es una añadidura que rompe el ritmo de los versos. Encontramos así una mezcla de una percepción rítmica acentual de tipo semita, unida al sentido de las cláusulas sin que se pueda hablar de un esquema métrico determinado<sup>34</sup>.

En estas condiciones, es imposible pensar en un himno de tipo griego. Sólo cabe pensar en una prosa rítmica. De momento podemos afirmar con suficiente seguridad que, en el supuesto que San Pablo cite un himno o un texto litúrgico anterior a él, la añadidura *θανάτου δὲ σταυροῦ* es totalmente suya<sup>35</sup>. Pero esto nos obliga a formular una pregunta muy importante: ¿qué sentido puede tener citar un texto poético (p. ej. un himno litúrgico) que se supone conocido y familiar por los destinatarios, introduciendo en ello unas interpolaciones? El efecto

---

33. Por eso se explica que Cerfaux ponga aquí, entre 7b y 7c, una separación de estrofas. Pero su hipótesis choca con la puntuación y el paralelismo entre 7b y 7c. Lo más natural es suponer que la estrofa acabe en el v. 8 y que en ella se den tres versos de tres esticos cada uno.

34. El aspecto rítmico es incrementado por un quiasmo que se da entre los esticos 6a, 6b, 7a y 7b, debido a la alternancia entre verbos y participios: se empieza con un participio (*ὑπάρχων*), sigue un verbo (*ἠγήσατο*), luego un verbo (*ἐκένωσεν*) y de nuevo un participio (*λαβών*).

35. M. HOOKER, *Philippians 2: 6-11...* quiere defender, en nuestra opinión con razón, que es inadmisibles recortar el texto del himno: «At any rate it is perhaps dangerous to assume too readily that we can tell from the structure which words belong to an original 'hymn' and which are Paul's own comments. [ . . . ] If it is a 'poem' or 'hymn' - then I must analyze the material accordingly, and demonstrate that it is possible to set the passage out as it stands in a poetic form, without making any excisions» (p. 158).



puede resultar desconcertante y, desde luego, dificultar su recitación<sup>36</sup>. Con lo cual o Pablo cita un texto sin alterarlo, y entonces lo que cita no puede ser un himno; o añade algo de su cosecha, y entonces el texto de Phil 2, 6-11 *prout iacet* no podía ser ni cantado ni coreado. Las únicas soluciones posibles son o que el Apóstol modifica un texto anterior a él para que sea *meditado*, o bien que compone *ex novo* inspirándose en algo ya existente.

Si hasta el v. 8 el esquema rítmico es claro, a partir del v. 9, en cambio, el ritmo se difumina. Se pueden todavía reconocer tres versos de tres esticos cada uno, pero el número de sílabas varía bastante: son exactamente 13, 12 y 7; 11, 5 y 16; 14, 8 y 7, respectivamente. Al contrario que en el caso de la primera estrofa, no hay aquí evidencia de añadiduras. Aún más, si, como propone Jeremias, se quitaran los incisos 10c y 11c, el ritmo quedaría mucho más irregular, a menos que no se quiera quitar también el 9c (τὸ ὑπὲρ πάντων ὄνομα) que, sin embargo, es un atributo de ὄνομα en posición predicativa y constituye una sola expresión que no se puede fragmentar<sup>37</sup>. No es posible, por lo tanto, pensar en un «himno» en sentido estricto<sup>38</sup>.

---

36. Véanse las sensatas observaciones que hace, a propósito de Col 1, 15-20, N. T. WRIGHT, *Poetry and Theology in Colossians 1. 15-20*, en *New Test. Stud.* 36 (1990) 444-468, espec. p. 445: «Nothing would be more calculated to puzzle a congregation than tampering with a hymn they are in act of singing».

37. Por esto, la propuesta ya citada de J. JEREMIAS, *Zu Phil ii 7: EAYTON EKENQΣEN*, no puede ser aceptada. Jeremias apoya su propuesta afirmando que el lugar que los dos incisos (10c y 11c) ocupan rompe el paralelismo; y que los dos incisos son «típicamente paulinos», cuando los vv. 10 y 11 no lo son. Ambos argumentos, dan por sentado lo que se trata de demostrar: que Phil 2, 6-11 tiene una estructura regular. Nos parece que, si se quiere hablar de interpolaciones, esto se debe hacer con arreglo a razones métricas rigurosas. Nos parece, además, que el fallo fundamental de Jeremias es el de considerar Phil 2, 6-11 como un «himno» que «debe» responder necesariamente a las reglas de la poesía hebrea (o aramea).

38. Hay que precisar en seguida que un factor literario separa totalmente el texto paulino de los himnos griegos: se trata de la estructura retórica. En efecto, el himno religioso griego se compone de tres partes. La primera, que se puede llamar ἀρχή, consiste en una alabanza del dios al cual el poeta se dirige, apoyada en numerosos epítetos. La segunda parte del himno, οὐχαριστία, es una *captatio benevolentiae*, motivada y expresada por una declaración de humildad y de incapacidad por parte del autor. Sigue, finalmente, la petición de ayuda o de asistencia (cf. W. H. RACE, *Aspects of Rhetoric and Form in Greek Hymns*, en *Greek Rom. and Byz. Studies* 23 (1981) 5-14). Nada de esto se encuentra en Phil que, en este sentido, se acerca más a una exposición doctrinal indirecta que a una oración o súplica.

Es interesante considerar el aspecto de las cláusulas del texto<sup>39</sup>. Las cláusulas principales que aparecen en la segunda estrofa (9c y 11c) son bastante significativas: un peón primero y un crético. Esto concuerda bien con lo que ya se ha notado en la primera estrofa: la presencia de cláusulas principales en peón cuarto. En general, las cláusulas presentan características bien marcadas: las que coinciden con final de oración son casi exclusivamente de tipo crético peónico; más variadas son, en cambio, las cláusulas internas, puesto que entre ellas hay un número significativo de cláusulas dactílico-espondaicas<sup>40</sup>. En cuanto a las estrofas, la primera estrofa prefiere las cláusulas créticas, mientras que la segunda admite cláusulas más variadas<sup>41</sup>.

Estos elementos nos llevan a pensar que Phil 2, 6-11 no sea una traducción de un texto hebreo o arameo, sino una composición nueva que tal vez se inspire, eso sí, en un texto de tipo semítico y que posee, por decirlo así, algo del «estilo» rítmico de la poesía semita. Es difícil determinar hasta qué punto puede llegar esta dependencia literaria, si se refiere al contenido o también a la forma. Por nuestra parte, puesto que no tenemos ningún dato acerca de los himnos de la primitiva literatura judeocristiana<sup>42</sup>, preferimos pensar que San Pablo se haya limitado a evocar temas de los Cantos del Siervo y los salmos relativos al justo perseguido.

Para excluir que se trate de una traducción, además de la presencia de cláusulas y del léxico, se pueden añadir otras dos razones no menos

---

39. En ellas cabe hacer una doble distinción: hay que distinguir entre cláusulas que coinciden con signos de puntuación (pausa), que llamamos «principales», y cláusulas que cierran simplemente un verso, según la partición propuesta (cláusulas internas). También, como es lógico, hay que distinguir entre cláusulas de la primera estrofa y cláusulas de la segunda.

40. Las cláusulas que coinciden con una pausa son seis. De ellas cinco son de tipo crético-peónico más una cláusula coriámbica. Las cláusulas internas son trece: entre ellas seis son de tipo crético (6a, 6b, 7a, 7c, 9a, 11b); seis son de tipo dactílico-espondaico (7d, 8a, 9b, 10b, 10c, 11a) y una es en jónico *a minori* (10a).

41. De las diez cláusulas de la primera estrofa, siete son de tipo crético-peónico, mientras que de las nueve cláusulas de la segunda estrofa, tres son de tipo crético-peónico, cuatro de tipo dactílico-espondaico, una es coriámbica y otra en jónico *a minori*.

42. F. MANNs en su trabajo no puede citar ningún texto concreto paralelo a Phil por lo que se refiere a la muerte de Cristo, y se ve obligado a recurrir al rabinismo por lo que se refiere a los cantos del Siervo. Pero nadie ignora lo peligroso que es reconstruir los textos judeocristianos a partir de los textos rabínicos.

poderosas. La primera es la naturaleza de la comunidad cristiana de Filipos. Sabemos que estaba compuesta en su mayoría por griegos de origen romana y por muy poco judíos. Les resultaría, por tanto, extraña la manera de escribir del Apóstol si citara un texto judeocristiano o tradujera un texto arameo. La segunda razón es que es muy poco probable que en una comunidad judeocristiana se desarrollara la doctrina cristológica que Phil 2, 6-11 supone. En efecto, el himno de Filipenses, a pesar de sus numerosos semitismos, se separa del esquema teológico de los salmos de lamentación y presenta notables diferencias tanto respecto a los Cantos del Siervo como a los himnos a la Sabiduría, como al mesianismo de Daniel, que constituyen su probable *Vorlage* intelectual<sup>43</sup>. Hay que decir, pues, que el himno supone un trasfondo semita, pero muy libremente utilizado y modificado, con un claro avance en la comprensión del misterio cristológico.

#### 4. Conclusiones del análisis literario

Antes de desarrollar las consideraciones teológicas, conviene resumir rápidamente los resultados del estudio literario. No obstante la terminología difundida entre los estudiosos, parece claro que Phil 2, 6-11 no puede ser considerado un «himno», por lo menos en el sentido griego del término. Los elementos de semejanza con los salmos o los textos poéticos hebreos son más estrechos y evidentes, pero la semejanza no es absoluta. En este sentido, hay que decir más bien que Phil 2, 6-11 no

---

43. Aunque es cierto que el esquema abajamiento-exaltación es muy frecuente, hay que precisar. Phil presenta como elementos originales: la dimensión cósmica de la salvación de Cristo, su dominio universal y su preexistencia «en *morfe* de Dios». Con lo cual, admitiendo los puntos de contacto, notamos que lo que separa Phil de los cantos de lamentación del justo es el valor «vicario» de los sufrimientos; la diferencia con los «cantos del Siervo» está en el tema de la naturaleza divina del siervo; asimismo en la descripción del Hijo de Hombre de Daniel encontramos la exaltación universal, pero no se habla de sufrimiento ni de humillación; y, finalmente, en los himnos a la Sabiduría se pone en evidencia, efectivamente, la naturaleza divina de la Sabiduría, pero se distingue cuidadosamente entre la Sabiduría y el sabio: en ningún momento se afirma que la Sabiduría se «vació» tomando la forma de siervo. En este sentido el artículo de F. MANNS, *Un himne judeo-chrétien: Philippiens 2, 6-11*, muy valioso por lo que se refiere al análisis de la literatura judeo-rabínica, no aporta paralelos definitivos para el conjunto, aunque sí a los detalles.



tiene estructura poética propiamente dicha, ni en griego ni en un supuesto sustrato semita. En griego, porque faltan los rasgos métricos necesarios; en hebreo o arameo, porque no todos los esticos respetan el paralelismo. En cuanto a la hipótesis que considera Phil 2, 6-11 como un texto unitario prepaolino, citado por el Apóstol, un estudio más detenido demuestra que se inserta perfectamente en el entramado lexical y retórico de Phil; parece improbable por lo tanto que se trate de una composición anterior a San Pablo. Lo que cabe pensar es que el Apóstol se haya inspirado en algo ya existente, tal vez un texto litúrgico, pero reelaborándolo profundamente. En conjunto la estructura literaria de la perícopa nos lleva a pensar en una prosa altamente rítmica, escrita por un buen conocedor del griego, salpicada de semitismos tanto conceptuales como lexicales. El texto resulta, en definitiva, una síntesis homogénea y muy original de elementos griegos y bíblicos. En este sentido, sus posibles fuentes literarias no pertenecen a la literatura griega, y menos aun al gnosticismo, sino a la Biblia; en cualquier caso esas fuentes han sido empleadas con gran libertad y de modo original. Por último, la poderosa originalidad del texto, sus relaciones con la Sagrada Escritura, su profunda cristología, su manejo del griego, su coherencia con el resto de Phil abogan en favor de la originalidad paulina y ponen en evidencia la «genialidad» literaria del Apóstol.

##### 5. *Los aspectos doctrinales: la preexistencia de Cristo (v. 2, 6)*

Hemos visto que el himno de Phil se divide, desde el punto de vista literario, en dos partes o estrofas: la primera trata de la humillación de Cristo (2, 6-8), la segunda de su exaltación (2, 9-11). Pero en la primera parte se pueden distinguir ulteriormente dos fases de la humillación: la primera, que corresponde a los vv. 6-7c, se centra en el verbo *ἐκένωσεν* y describe la encarnación «en forma de siervo»; la segunda, relativa a los vv. 7d-8c, se apoya en el verbo *ἐταπείνωσεν* y trata de la muerte de Cristo. Ahora bien, la humillación supone una situación anterior que es descrita en el v. 6<sup>44</sup>. En ella nos queremos detener ahora.

---

44. Algunos autores niegan que el texto hable de la preexistencia de Cristo, entre ellos J. MURPHY O'CONNOR, *Christological Anthropology...* que se apoya en el valor

## 5.1. ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων

Antes del «vaciamiento» (*kénosis*) Cristo era ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων. Esta expresión está estrechamente relacionada con lo que se añade poco después: τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. Nos preguntamos, en primer lugar, cuál es el sentido exacto de μορφή. Para averiguarlo hay que tener en cuenta que en 7b aparece la expresión μορφῆν δούλου. La palabra no vuelve a aparecer en el *corpus paulinum*, y en todo el NT se encuentra sólo en Mc 16, 12 para indicar la aparición de Jesús a los discípulos de Emaús (ἐφανερώθη ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ). En la abundante literatura exegética sobre este argumento se encuentran dos opiniones divergentes. Para algunos el término indica una condición ontológica (μορφή = οὐσία), para otros apunta más a la apariencia externa. En nuestra opinión para entender el pensamiento paulino no sirve considerar el empleo técnico de μορφή en la filosofía griega, especialmente en las obras de Platón y Aristóteles. Más útil es el estudio del uso de esta palabra en los LXX y sobre todo el sentido de los términos afines en el epistolario paulino. En cuanto a lo primero, hay que observar que el término aparece sólo 6 veces en los libros canónicos, más una vez en 4 Mach. Equivale a varios términos hebreos (מִרְמָהּ חֵן וְצֶלֶם), con el sentido de «apariencia externa, aspecto, figura», pero siempre con una referencia al modo de ser real<sup>45</sup>. Se ha propuesto la equivalencia con εἰκὼν (en hebreo צֶלֶם) o con δόξα<sup>46</sup>. Sin embargo, si se consideran los términos afines a μορφή (μορφοῦμαι, μόρφωσις, σύμμορφος, μορφίζομαι, μεταμορφοῦμαι)<sup>47</sup>, nos parece que la perspectiva varía bastante. En todos estos casos, menos μόρφωσις (Rom 2, 20; 2 Tim 3, 5), se entiende siempre que el aspecto corresponde a la realidad profunda de las cosas. No queremos con esto negar la afinidad con el término «imagen», sino precisar un matiz: se trata de una imagen que representa la

---

genérico de ἴσα θεῷ, en la equivalencia μορφή=εἰκὼν y en la equivalencia ὑπάρχων=εἶναι sin matices especiales. Murphy O'Connor sigue una cristología adámica, que ve en Cristo el nuevo y verdadero Adán, pero pierde de vista la divinidad de Cristo. Cf. T. YAI-CHOW WONG, *The problem of pre-existence in Philippians 2, 6-11*.

45. Cf. C. SPICQ, *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, vol. II, Göttingen 1978, pp. 568-573; J. BEHM, *μορφή*, en GLNT, VII, 479-491.

46. Cf. T. YAI-CHOW WONG, *The problem of pre-existence...*, 268s; R. P. MARTIN, *Carmen Christi...*, pp. 99-120.

47. E. LUPIERI, *La morte di croce...*, p. 283s.

realidad de las cosas y no sólo una semejanza externa. Lo confirma la presencia de *ὑπάρχειν* que en San Pablo indica un modo de ser real<sup>48</sup>. Se entiende así mejor el *εἶναι ἴσα θεῷ*, que, si nos limitáramos a una semejanza externa, resultaría una expresión hiperbólica, lo que volvería incomprendible la antítesis entre *οὐχ ἄρπαγμόν...* y *ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν*: si Cristo no fuera lo mismo que Dios, ¿qué sentido tendría hablar de *ἄρπαγμός*? Esto nos lleva a la conclusión de que *μορφή* indica la condición real, con la connotación de una manifestación externa. En este sentido, el v. 2, 6 presenta cierto paralelismo con Col 1, 15 (*ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου*).

El sentido de *μορφή* se puede precisar más contrastándolo con dos términos relacionados: *σχῆμα* y *ὁμοίωμα*. El primero se encuentra sólo otra vez en el NT (1 Cor 7, 31: *τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου*) y una sola vez en la *Septuaginta* (Is 3, 17). Como se desprende de 1 Cor su sentido apunta a la apariencia de algo contingente. En el texto de Is traduce el hebreo *פְּתוּחַהּ (וְיִהְיֶה פְּתוּחַהּ יְעָרָה)* que se refiere a poner al desnudo la calva de las hijas de Sión, con lo cual se aleja de nuestro contexto. En general, la palabra tiene un matiz de exterioridad, de algo no intrínseco, sino relativo a la apariencia, a lo que se ve. Para entenderla correctamente, y no pensar simplemente en una apariencia de encarnación, hay que tener en cuenta el paralelismo con 7c (*ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος*) y la relación conceptual con 7b (*μορφῆν δούλου λαβών*). En cuanto a *ὁμοίωμα*, el término se encuentra otras cinco veces en el NT<sup>49</sup> y es bastante frecuente en la *Septuaginta*. Su sentido exacto es controvertido,

---

48. El verbo aparece 12 veces en San Pablo. El sentido más común es el de ser simplemente sinónimo de *εἶναι*, como en Phil 3, 20; lo mismo cabe decir de Gal 1, 4 que describe la situación de Saulo antes de la conversión; Gal 2, 14 relativo al origen judío de Pedro; 1 Cor 7, 26; 11, 7 y 12, 22; 2 Cor 12, 16; Rom 4, 19. De modo parecido, adquiere una vez el matiz de una disposición de ánimo (2 Cor 8, 17). En 1 Cor 11, 18 equivale a existir, estar presente e indica una situación totalmente real; por último en 1 Cor 13, 3 y en Heb 10, 34 indica los bienes que se poseen. Exceptuando estos dos últimos casos, el verbo indica un modo de ser que se considera real.

49. En Rom 1, 23 (*ἐν ὁμοιώματι εἰκόνης φαρτοῦ ἀνθρώπου*); 5, 14 (*ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ*); 6, 5 (*σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ*); 8, 3 (*ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*); Ap 9, 7 (*Καὶ τὰ ὁμοιώματα τῶν ἀκρίδων ὅμοια ἵπποις ἠτοιμασμένοις εἰς πόλεμον*). El texto que más se acerca a Phil 2, 7 es el de Rom 8, 3 donde se refiere a la encarnación y, junto con la semejanza, implica también una diferencia, subrayada por la precisión.



pero por los términos homólogos, bastante numerosos en el NT (ὅμοιος, ὁμοιοῦν, ὁμοίωσις, ὁμοιώτης) se puede decir que indica una semejanza en la esencia, señalando también una distinción, es decir, una no identidad. Es característico en este sentido el empleo de la frase redaccional ὁμοία ἔστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, que abre algunas parábolas (Mt 13, 31; 13, 33; 13, 44; 20, 1; Lc 13, 18.19.21). Particularmente interesantes para nuestro estudio son dos textos de Heb: 2, 17 y 4, 15 por referirse a la encarnación<sup>50</sup>. Del conjunto de estos cuatro textos (Rom 8, 3; Phil 2, 7; Heb 2, 17; 4, 15) se desprende que la semejanza de Cristo con los hombre es una semejanza κατὰ πάντα, es decir, una semejanza en la naturaleza, que va más allá del simple parecido externo; pero esta semejanza entre Cristo y nosotros no elimina las diferencias que vienen de su condición divina y de nuestra situación pecadora.

En definitiva, así como μορφή indica la participación en una condición o modo de ser. σχῆμα apunta a la condición externa, perceptible y ὁμοίωμα señala una semejanza esencial con alguna distinción. Su empleo en Phil 2, 6-7 corresponde a una intencionalidad teológica precisa: Cristo preexiste en la condición de Dios, es lo mismo que Dios (ἴσα θεῷ). Se encarna en la condición de siervo, es decir no es sólo un hombre, de condición humana, sino de condición servil; pero al mismo tiempo no pierde su condición divina, de modo que sus ser hombre no agota toda su realidad, y por esto se puede decir que se hizo semejante a los hombres.

## 5.2. οὐχ ἄρπαγμόν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ

Como se ha dicho, el peso teológico de la preexistencia de Cristo descansa sobre el valor y el sentido de ἄρπαγμόν. Su interpretación no

---

50. El primero contiene una afirmación genérica de la semejanza κατὰ πάντα entre Cristo y los hombres, necesaria para que su sacerdocio tenga validez y eficacia (ὅθεν ὤφειλεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι, ἵνα ἐλεήμων γένηται καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεόν εἰς τὸ ἰλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ). El segundo texto precisa más la semejanza se da en todo menos en el pecado (οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα μὴ δυνάμενον συμπαθεῖν ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν, πεπειρασμένοι δὲ κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας).

es fácil, como demuestra la amplia literatura sobre el argumento<sup>51</sup>. En efecto, se trata de un *hapax* paulino: la palabra no se encuentra en los LXX, ni en el resto del NT, es muy rara en griego profano y el único paralelo conocido es el de Plutarco<sup>52</sup>. Más frecuentes son los términos afines: el verbo ἀρπάζω<sup>53</sup>, el sustantivo ἀρπαγή<sup>54</sup> y el adjetivo ἀρπαξ<sup>55</sup>. La idea común de todo este grupo léxico es la de arrebatarse algo, a veces con la violencia a veces sin ella; el sustantivo y el adjetivo apuntan también a retener con codicia algo que se ha quitado con violencia o astucia<sup>56</sup>. De aquí los tres principales sentidos atribuidos a ἀρπαγμός: algo

---

51. El tema ha sido tratado con profundidad por N. T. WRIGHT, *ἀρπαγμός and the meaning of Philippians 2:5-11*, en *Journ. of Theol. St.* 37 (1986) 321-352. Consúltese también T. F. GLASSON, *Two Notes on the Philippians Hymn (II, 6-11)* en *New Test. St.* 21 (1974-75) 133-139; R. W. HOOVER, *The Harpagmos enigma: a Philological Solution*, en *Harv. Theol. Rev.* 64 (1971) 95-119; C. F. D. MOULE, *Further Reflexions on Philippians 2:5-11*, en *Apostolic History and the Gospel*, dir. por W. GASQUE y R. P. MARTIN, Exeter 1970, pp. 264-276. Véase además la bibliografía señalada en la nota 1. Es siempre útil consultar R. P. MARTIN, *Carmen Christi...*, pp. 134-164.

52. C. F. D. MOULE, *Further reflexions...*, 267 proporciona tres referencias en toda la literatura griega profana: Plutarco, *De lib. educ.*, 15; Frinico, *Ecl.*, 302; Vettio Valente, II, 38.

53. Se encuentra 14 veces en el NT, 3 veces en San Pablo: 1 Thes 4, 17; 2 Cor 2, 2. 4. El primer texto se refiere a la parusía y afirma que seremos «arrebataados» para ir al encuentro del Señor; los pasajes de 2 Cor se refieren a la experiencia mística de San Pablo, que fue «arrebataado» hasta el tercer cielo. En general, el sentido es «arrebatar, quitar por la fuerza». Destaca el uso del verbo en Ioh 10, 12. 28. 29 relativos a la acción de un lobo sobre el rebaño.

54. 3 veces en el NT: Mt 23, 25; Lc 11, 39; Heb 10, 34. En los dos primeros textos se está hablando de los fariseos, comparándolos a los sepulcros o considerando la exterioridad de sus purificaciones; su interior está lleno de maldad y de rapiña. El pasaje de Heb se refiere a los cristianos que, en las persecuciones, han sufrido que les quitaran sus posesiones.

55. 5 veces en el NT: Mt 7, 15; Lc 18, 11; 1 Cor 5, 10. 11; 6, 10. Los tres textos paulinos pertenecen a un catálogo de pecados y consideran el ἀρπαξ parecido al πλεονεκτής.

56. En los LXX además de estos tres términos aparece también ἀρπαγμα, a veces unido al verbo (ἀρπάζειν ἀρπάγματα). Este grupo léxico no es muy frecuente en los libros históricos (5 veces en todo el Pentateuco), más frecuente, en cambio, en los sapienciales (6 presencias en los Salmos; 4 en Job; 1 en Eccl, Sir, Sap) y sobre todo en los libros proféticos (destacan Is con 4 presencias y Ez con 10). Cara al sentido nos parece importante señalar que, con frecuencia, indica la acción de una fiera, tanto en sentido literal como metafórico (cf. Gen 37, 33; 49, 27; Ps 7, 3; 10, 9; 22, 14; 104, 21; Ez 19, 3. 6; 22, 25. 27; Nah 2, 13). En los escritos proféticos, sobresale su empleo para indicar la prepotencia del que roba a los pobres (cf. Is 3, 10; 10, 2; 61, 8; Éx 18, 7. 12. 16. 18). En un caso (Sap 4, 11) indica la acción de Dios que arrebató al justo de en medio de los pecadores.

que se ha arrebatado (*res raptā*); algo que se quiere arrebatarse (*res rapienda*); algo que se guarda con avidez (*res retinenda*). Las fluctuaciones entre los Padres y escritores eclesiásticos latinos subrayan la dificultad de decidir entre estas tres alternativas<sup>57</sup>. Pero ahora nos interesa, desde el punto de vista teológico, preguntarnos: ¿Qué es exactamente lo que Cristo consideró que no era un ἀρπαγμὸν? La respuesta la da el mismo texto: su condición de ser ἴσα θεῷ. Lo que equivale a decir su condición divina<sup>58</sup>. Grelot, después de un estudio detenido de la patristica latina, sugiere que se trata más bien del honor debido a su condición divina y no de la condición misma; Murphy O'Connor, por otro lado, añade que ἴσα no puede ser considerado equivalente a ἴσος, es decir, no implica necesariamente una igualdad ontológica. En nuestra opinión, el paralelismo entre ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων y τὸ εἶναι ἴσα θεῷ exige que ἴσα θεῷ tenga un sentido fuerte, lo que permite entender mejor ἀρπαγμὸν. Si Cristo fuera imagen de Dios sólo en el sentido en que lo es un hombre, por muy divinizado que esté, su condición divina no sería un botín especialmente codiciable. O, dicho de otro modo, puesto que ἀρπαγμὸς implica siempre un robo o una rapiña, como se desprende del uso bíblico de sus homólogos, sólo es posible entenderlo si se trata de una condición divina perfecta y no participada, porque esta segunda no está absolutamente fuera del alcance del hombre. En definitiva, si se tiene en cuenta la precisión que formuló Jaeger<sup>59</sup>, se puede decir que Cristo no consideró como una usurpación o una rapiña el ser igual a Dios, en el sentido de que no quiso retener con avidez las consecuencias de esta igualdad, en concreto, la manifestación externa de su gloria.

57. Cf. P. GRELOT, *La traduction et l'interprétation de Ph 2, 6-7. Quelques éléments d'enquête patristique*, en *Nouv. Rev. Théol.* 93 (1971) 897-922; 1009-1026. P. HENRY, *Kénose...*, 110-128. La conclusión de Grelot es que San Ambrosio, el Ambrosiaster y todos los Padres latinos posteriores son favorables al sentido pasivo del término (*res raptā*); casi todos los Padres griegos, en cambio, lo entienden del pretesto para atribuirse honor y riquezas; finalmente, Novaciano, San Hilario, Mario Victorino y San Jerónimo lo han puesto en relación con la manifestación externa de la gloria divina (*res retinenda*).

58. P. GRELOT, *La traduction...*, p. 1021 señala las variaciones entre las traducciones: *pariari Deo* (Tertuliano); *aequalem Deo esse* (Novaciano); *parem Deo se esse* (Ambrosiaster); *aequalia Deo se esse* (Mario Victorino); *esse se aequalem Deo* (San Ambrosio, San Jerónimo, la Volgata).

59. Cf. R. P. MARTIN, *Carmen Christi...*, pp. 143-145; la proposición de Jaeger consiste en la identificación de ἀρπαγμὸν ἡγήσατο como una frase hecha equivalente a expresiones del tipo εὐρημα, ἔρμαιον, τύχη ἡγεῖσθαι (considerar como un golpe de suerte, un hallazgo).



## 6. La encarnación y la «kénosis» (2, 7a-c)

Así como la primera condición de Cristo es la divina, preexistente, el Apóstol describe luego su encarnación. Lo hace con un verbo de singular fuerza expresiva: ἐκένωσεν<sup>60</sup>, precisado por los dos participios que de él dependen (λαβών, γενόμενος) y conectado con el εὔρεθεις del v. siguiente, que depende de ἐταπείνωσεν. En otros términos, San Pablo considera y afirma que hay tres fases en la redención de Cristo<sup>61</sup>: la encarnación, la kénosis, la humillación hasta la muerte. En realidad, de hecho, las dos primeras no se pueden separar y se han dado al mismo tiempo, y la tercera es la consecuencia inmediata de la asunción de la condición de siervo<sup>62</sup>. La interpretación de este v. 7 ha condicionado varias corrientes teológicas que consideran que la kénosis de Cristo coincide con la encarnación y consiste en un despojarse de las propiedades esenciales de la divinidad<sup>63</sup>. Sin entrar en la cuestión teológica, que exigiría un examen detenido de las opiniones de los Padres, queremos precisar que la kénosis no es sin más la encarnación, sino la encarnación «en forma de siervo»<sup>64</sup>. En efecto, siguiendo la interpretación unánime de los

---

60. El verbo es exclusivo de San Pablo en el NT. Se encuentra en Rom 4, 14; dos veces en 1 Cor: 1, 17 y 9, 15 y una vez en 2 Cor 9, 3. Su sentido es «vaciar algo de contenido», «volverlo vano e inútil». El verbo deriva del adjetivo κενός, que se encuentra 18 veces en el NT, 12 de las cuales en el epistolario paulino. El sentido es siempre de algo que resulta vano, por inútil, estéril o sin sentido. En Phil se encuentra dos veces en 2, 16. Para entender el sentido de ἐκένωσεν nos parece importante tener en cuenta la oposición entre κενώω-κενός y καύχομαι-καύχημα (cf. 1 Cor 9, 15; 2 Cor 9, 3 Phil 2, 16). En el contexto de Phil 2, 7 el verbo parece indicar un despojarse de la gloria, un vaciarse de las prerrogativas de la divinidad.

61. Nótese, desde el punto de vista semántico, la diferencia establecida entre ὑπάρχων (situación atemporal) y γενόμενος (7c, 8b), que indica una situación en el tiempo.

62. Nos parece que hay que mantener una distinción entre ἐκένωσεν y ἐταπείνωσεν... μέχρι θανάτου, aunque el vaciamiento alude sin duda a un sacrificio de sí mismo. Cf. J. COPPENS, *Phil II, 7 et Is. LIII, 12. Le problème de la «kénose»*, en *Eph. Th. Lou.* 41 (1965) 147-150.

63. Las obras de P. HENRY y R. P. MARTIN tratan abundantemente este problema; aquí remitimos a G. ARANDA, *La historia de Cristo en la tierra, según Fil 2, 6-11 en Scr Theol* 14 (1982) 219-236. Sobre los aspectos patristicos véase L. F. MATEO-SECO, *Kénosis, exaltación de Cristo y apocatástasis en la exégesis a Filipenses 2, 5-11 de S. Gregorio de Nisa*, en *Scr Theol* 3 (1971) 301-342.

64. J. JEREMIAS, *A propósito de Flp 2, 7: ἐαυτὸν ἐκένωσεν*, en *Abba, El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca 1993, 177-182 defiende la dependencia literaria de la expresión de Is 53, 12 (וְהוּא לְמַתָּה וְלְמַתָּה), que los LXX traducen παρεδόθη εἰς θάνατον ἢ ψυχῆ αὐτοῦ. El verbo κενώω corresponde al *hif'il* de עָרַב y tiene por tanto el sentido

Padres, no se puede admitir que la encarnación lleve consigo un cambio ontológico en la divinidad de Cristo<sup>65</sup>. Lo que San Pablo señala es que Cristo en la encarnación, al asumir la condición de siervo, se despoja de la condición gloriosa a la que su Humanidad tenía derecho. En otros términos, el «anonadamiento» de Cristo no consiste en la encarnación en sí, sino en el modo de la encarnación, puesto en evidencia por μορφή δούλου. El término δούλος es el que explica el «vaciamiento»<sup>66</sup>. Con esta palabra el Apóstol aplica a Cristo los Cantos del Siervo de Yahweh de modo explícito<sup>67</sup>.

### 7. La humillación hasta la muerte (2, 7d-8)

El sentido de ἐκένωσεν se puede entender mejor a la luz del v. 8, donde aparece ἐταπείνωσεν, que indica la condición humilde de Cristo<sup>68</sup> y sus consecuencias, a saber, la obediencia a la voluntad del Padre hasta la muerte. Los dos verbos no son sinónimos, pero están relacionados y se completan mutuamente. Así como el primero señala una renuncia a algo que se posee o a que se tiene derecho, el segundo precisa más:

---

de «vaciar, dejar vacío» y, en consecuencia, «volver inútil». Cf. R. P. MARTIN, *Carmen Christi...*, pp. 165-169. Sin embargo discrepamos de Jeremias en mantener la distinción entre vaciamiento y muerte.

65. Cf. P. HENRY, *kénose...*, véanse sobre todo las síntesis de la doctrina de San Gregorio Nacienceno, San Gregorio de Nisa, San Cirilo de Alejandría y Teodoreto de Ciro. La afirmación común es la inmutabilidad de la divinidad, tesis ya frecuente en filosofía desde Platón.

66. Tanto δούλος como los verbos δουλεύω y δουλόω son bastante frecuentes en el NT; δοῦλος como sustantivo aparece 124 veces, 30 de las cuales en San Pablo; el adjetivo correspondiente se encuentra sólo 2 veces, ambas en San Pablo; el verbo δουλεύω aparece 25 veces (17 en el epistolario paulino); δουλόω 8 veces (6 en San Pablo). Como se sabe, la palabra tenía en el mundo greco-romano una fuerte connotación negativa y solía indicar el esclavo. La predicación de Cristo y, luego, la de los apóstoles dieron a la palabra un sentido distinto, más positivo, proponiendo la δουλεία y el δουλεύειν como reglas fundamentales de la conducta cristiana (cf. Mt 24, 45-46; 25, 21. 23; Mc 10, 44; Lc 1, 38; 12, 35-37). Cf. R. H. RENGSTORF, *Δούλος*, en GLNT, II, Brescia 1966, 1417-1466.

67. La aplicación se apoya más en el contenido semántico que en la coincidencia lexical, puesto que los LXX utilizan en los cantos de Siervo la palabra πάϊς.

68. Sobre el término ταπεινός y afines cf. W. GRUNDMANN, *Ταπεινός*, en GLNT, XIII, Brescia 1981, 821-892. A partir de un semantismo inicial de «bajo, llano», ταπεινός pasó a indicar la condición humilde y, finalmente, la disposición de ánimo de humildad y abandono en Dios.

la nueva condición que se asume es una condición baja y humilde, que implica una disposición interior de humildad. El verbo vuelve a aparecer en Phil 4, 12 para indicar la situación de pobreza y de falta de medios materiales, llevada, sin embargo, con confianza en Dios. En Phil 2, 3, como se ha dicho, aparece ταπεινοφροσύνη, que más expresamente se refiere a la virtud de la humildad, y en Phil 3, 21 se encuentra σῶμα τῆς ταπεινώσεως para indicar la condición humana actual comparada con la condición gloriosa. El sentido de ταπεινώ se puede detectar mejor teniendo en cuenta que el Señor se definió a sí mismo «manso y ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ» (Mt 11, 29), y que, en su predicación, señaló la necesidad de humillarse (ταπεινώσει) como niños para ser el mayor en el Reino de los cielos (cf. Mt 18, 4) y de humillarse como siervo para ser exaltado (cf. Mt 23, 12)<sup>69</sup>. Ταπεινώ indica, por lo tanto, en oposición a ὑψώ, asumir una posición baja, que incluye la pobreza y está animada por la confianza en Dios. En los textos evangélicos el término está también asociado al servicio (διάκονος). Completa bien, pues, ἑαυτὸν ἐκένωσεν y μορφήν δούλου λαβὼν preparando la transición hacia γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου. En esta última expresión destaca el adjetivo ὑπήκοος, no muy frecuente en el NT<sup>70</sup>, pero en estrecha relación con el verbo ὑπακούω y el sustantivo ὑπακοή, ambos cargados de sentido doctrinal<sup>71</sup>. Es natural asociar esta palabra y todo el v. 8 con Heb 5, 7-10, que en su conjunto se presenta como un paralelo de Phil 2, 6-8.

Se llega así a la afirmación central de la primera estrofa: la obediencia de Cristo fue una entrega total, hasta la muerte y una muerte particular-

---

69. En este último *logion* destaca la oposición entre ταπεινώ y ὑψώ. Véase también la expresión sintética del Magnificat (Lc 1, 52): καὶ ὑψώσεν ταπεινοὺς. Es la misma antítesis que encontramos en Phil 2, 6-11 entre ἐταπεινώσεν y ὑπερύψωσεν.

70. Aparece tres veces en el NT; en Act 7, 39 y 2 Cor 2, 9 además del himno que estamos considerando.

71. Ὑπακοή aparece 15 veces en el NT, 11 de las cuales en el *corpus paulinum* más una vez en Heb; el verbo correspondiente ὑπακούω se registra 21 veces en el NT, 11 de las cuales en San Pablo y 2 veces en Heb. En el uso de ambos destaca la referencia paulina a la «obediencia de la fe» (Rom 1, 5; 10, 16; 15, 18; 16, 19. 26; 2 Thes 1, 8; 3, 14). Es muy significativo que en Rom 5, 19 todo el mérito de Cristo consista en su obediencia. En Rom 6 la conversión cristiana es tipificada en un paso de la obediencia a las concupiscencias a la obediencia εἰς δικαιοσύνην (6, 16; cfr 6, 12. 16. 17). Es evidente que para San Pablo la obediencia no es simplemente una virtud moral (cf. en este sentido Col 3, 20. 22; Eph 6, 1. 5) sino que es la disposición fundamental de la persona. En este sentido se explica Heb 5, 9 en que la obediencia expresa una adhesión de fe (ἐγένετο πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου).



mente humillante, la de la cruz. El *kolon* 8c se presenta como la culminación de un *climax* que, a partir de la forma de siervo, pasa por la obediencia hasta la muerte, señalando de modo enfático el género de muerte. La mención de la cruz, tan característica de San Pablo<sup>72</sup>, cierra el ciclo de la humillación de Cristo y explícita lo que ἐκένωσεν y ἔταπείνωσεν anunciaban.

## 8. La exaltación de Cristo (v. 9)

El comienzo de la segunda estrofa está caracterizado por διὸ καί, que establece entre las dos partes del himno un nexo causal-explicativo. La exaltación se debe a la humillación, aunque ciertamente todo estaba establecido desde la eternidad. Se puede decir que Cristo merece, por su obediencia hasta la muerte, la glorificación a la cual tenía derecho por su naturaleza divina. Esta glorificación no puede ser un aumento de gloria relativa a la naturaleza divina, que nunca dejó de poseer y que, como se ha dicho, es inmutable, sino que se refiere a la naturaleza humana y puede ser atribuida a la persona divina. Sabemos que los arrianos subrayaban precisamente este aspecto y tomaban los vv. 9-11 como prueba de que Cristo, antes de su glorificación, no era Dios como el Padre. Ya los Capadocios y el Crisóstomo les contestaron precisando que la segunda parte del himno no se refiere a un cambio en la naturaleza divina, sino a la gloria de la naturaleza humana. Santo Tomás, como heredero de una larga tradición teológica, aclara que la exaltación se puede entender de la resurrección gloriosa o de la concesión de un nombre especial: el nombre de Dios<sup>73</sup>. En este segundo caso, no se puede tratar de la generación eterna, es decir, de la filiación divina natural, ni de la gloria vinculada a la gracia de unión,

---

72. En los Evangelios la palabra σταυρός aparece, fuera de los relatos de la Pasión, sólo en el *logion* de Cristo sobre la necesidad de llevar la cruz para ser sus discípulos (cf. Mt 10, 38; 16, 24; Mc 8, 34; Lc 9, 23; 14, 27). A parte estos casos, el término es propio de San Pablo (10 presencias más una vez en Heb) que hace de él el centro de su mensaje (cf. 1 Cor 1, 17, 18; Gal 5, 11; 6, 14). La cruz marca y a la vez recapitula la acción salvadora de Cristo (cf. Col 1, 20; 2, 14; Eph 2, 16). Las mismas conclusiones se sacan del estudio del verbo σταυρώω, que aparece 8 veces en el epistolario paulino (cf. especialmente Gal 3, 1; 6, 14; 1 Cor 1, 23; 2, 2). Es muy significativo, por último, el uso del verbo συσταυρώω para indicar la condición del cristiano y del mismo San Pablo (Gal 2, 19; Rom 6, 6).

73. S. TOMÁS DE AQUINO, *Super epistolas S. Pauli lectura*, vol. II, ed. por R. CAI, Taurini-Romae 1953, p. 103, n. 68.

puesto que ambas realidades —la generación eterna y la encarnación— son anteriores a los méritos de la humillación. La glorificación de Cristo consiste, por lo tanto, en la manifestación gloriosa de la divinidad tanto en la resurrección como en la adoración de todas las criaturas<sup>74</sup>.

Según el texto, así como se describen tres fases de la humillación (encarnación en forma de siervo; humillación en la obediencia hasta la muerte; muerte de cruz), así también se consideran tres aspectos de la glorificación: el primero caracterizado por el verbo ὑπερύψωσεν; el segundo correspondiente a la donación (ἐχαρίσατο) del nombre sobre todo nombre; el tercero marcado por la adoración de todas las criaturas en el cielo, en la tierra y en los infiernos.

El verbo ὑπερύψω es un *hapax* del NT, pero se encuentra en los LXX y en Dn (LXX y Teodoción)<sup>75</sup>. Su sentido es parecido al del verbo ὑψώω del cual viene, pero la preposición ὑπέρ de la cual está compuesto añade un matiz de comparación y le confiere un valor superlativo: «levantarse por encima de otros»<sup>76</sup>. En el libro de Daniel aparece en el estribillo del cántico de los tres jóvenes en el horno (Dn 3, 52-88) asociado a otros verbos que indican alabanza y bendición como εὐλογέω, αἰνώω, ὑμνέω, δοξάζω, etc. Es interesante registrar que el verbo ὑψώω aparece con frecuencia en el NT en oposición a ταπεινώνω<sup>77</sup>. Por otro

---

74. *Ibidem*, pp. 101s, nn. 70-71: «...potest hoc dupliciter exponi: Uno modo ut donaverit ei hoc nomen Pater, in quantum est filius Dei, et hoc ab aeterno per generationem aeternam; (...). Alio modo de Christo homine, et sic Pater dedit illi homini nomen, ut Deus esset (...). Sed quaeris, quantum ad utramque expositione obiciendo, cur, postquam dixit *humiliavit semetipsum*, etc., sequitur hic propter quod, etc., cum praemium non praecedat meritum. Non ergo aeterna generatio, nec incarnatio est praemium passionis Christi, quia praecedunt. Sed dicendum est, quod in sacra scriptura dicitur aliquid fieri, quando innotescit. Donavit ergo, id est fecit manifestum mundo, quod hoc nomen haberet».

75. En Ps 37, 35; 97, 9; Dn 3, 52-88; 4, 34; 11, 12.

76. En el Ps 37, 35 se emplea en sentido literal para indicar la altura de un cedro del Líbano. En Ps 97, 9, en cambio, tiene el sentido metafórico de ser superior a todos los seres celestiales. Se suele oponer el sentido comparativo al superlativo y los autores que subrayan el matiz comparativo lo refieren a la condición de Cristo antes de la Encarnación (cf. J. HERIBAN, *Retto ΦΠONEIN...*, pp. 325s). Pero nos parece que esta interpretación contrasta con el sentido de εἶναι ἴσα θεῷ. Es más probable el sentido superlativo, lo que no excluye la comparación entre Cristo y todas las criaturas.

77. Sobre un total de 20 presencias en el NT (una sola vez en San Pablo: 2 Cor 11, 7), seis veces aparece en oposición a ταπεινώνω: en el Magnificat (Lc 1, 52); en el *logion* de Cristo sobre la exaltación de quien se humilla y viceversa (Mt 23, 12; Lc 14, 11; 18, 14) y en los escritos apostólicos que hacen eco a las palabras de Jesús (Iac 4, 10; 1 Pet 5, 6).

lado ὑψώω es utilizado, sobre todo en Ioh y Act, para hablar de la crucifixión<sup>78</sup> y de la ascensión a la diestra de Dios Padre<sup>79</sup>. Podemos concluir, por tanto, que ὑψώω tiene el matiz de una glorificación, lo que nos lleva a considerar que ὑπερῦψώω indica la glorificación por encima de todas las cosas creadas. Precizando todavía más se puede decir que ὑπερῦψωσεν no sólo se refiere a la resurrección gloriosa y a la ascensión al Cielo, sino que alude a la «capitalidad» de Cristo, que San Pablo pondrá de relieve en Eph 1, 10 y Col 1, 18 y que ya había manifestado en 1 Cor 15, 27.

La segunda parte del v. 9 repite y amplía el contenido de 9a, presentándolo de forma típicamente semita mediante el concepto de «nombre»<sup>80</sup>. Dios Padre (ὁ θεός) «otorga» a Cristo el «nombre sobre todo nombre». El verbo ἐχαρίσατο es propio de la acción divina y señala la bondad y magnanimidad de Dios<sup>81</sup>. Jesucristo alcanza el dominio universal sobre todo lo creado, lo que el Apóstol expresará en Col llamándole πρωτότοκος y añadiendo: ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων (Col 1, 18). En este sentido, un paralelo esclarecedor es Eph 1, 20-23, en que se describe la obra de Dios Padre que resucita a Cristo y lo hace sentar a su diestra en los cielos.

---

78. Cf. Ioh 8, 28; 12, 32. 34. En Ioh 3, 14 se refiere a la serpiente de bronce levantada por Moisés.

79. Cf. Act 2, 33; 5, 31; 13, 17.

80. Sobre el contenido teológico del término «nombre» (ὄνομα) cf. H. BIETENHARD, *ὄνομα, ὀνομάζω, ἐπονομάζω, ψευδώνυμος* en GLNT, VIII, 681-794; de forma sintética. IDEM, *Nombre*, en *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, ed. por L. COENEN, E. BREYREUTHER, H. BIETENHARD, vol. III, Salamanca 1993, 171-176. Ya el estudio de la historia de las religiones pone en evidencia que el nombre es una potencia personal vinculada a la presencia operativa de lo nombrado. Para los semitas el nombre no sólo era una señal de la presencia de lo nombrado, sino que indicaba su misión o función y, en el caso de los hombres, equivalía a la persona misma. En el mundo judío el nombre (שֵׁם) fue utilizado en el rabinismo para indicar a Dios y fue sustituyendo progresivamente tanto el tetragrama יהוה, como יהוה־יֵשׁוּעַ y אֱלֹהֵינוּ. Cf. J. B. BAUER, *Nombre* en *Diccionario de Teología bíblica*, dir. por J. B. BAUER, Barcelona 1967, 710-714; *Nombre* en *Vocabulario de Teología bíblica*, dir. por X. LÉON-DUFOUR, Barcelona 1967, 520-524.

81. El verbo χαρίζομαι aparece en el NT 23 veces; 7 veces en los escritos lucanos (3 en Lc y 4 en Act) y 16 veces en San Pablo. En el uso del Apóstol destacan los casos en que Dios es el sujeto explícito o implícito del verbo: Rom 8, 32; 1 Cor 2, 12; Gal 3, 18; Eph 4, 32; Col 2, 13; 3, 13; Philm 22 y en particular Phil 1, 29. En general, el sentido es el de «donar», pero en el *corpus paulinum* adquiere el matiz de una donación divina relacionada con la salvación.



Muchos comentaristas se han preguntado de qué nombre se trata, si del nombre de Dios, de Jesús (cf. 2, 10a), de hijo, Señor (κύριος) o algún otro nombre<sup>82</sup>. En nuestra opinión es una cuestión ociosa, puesto que el sentido de la frase no apunta a un nombre concreto, sino que indica el reconocimiento por parte de todas las criaturas de la superioridad de Cristo, debido a su divinidad. Nos parece que el comentario de Santo Tomás, ya citado, es orientador en este sentido, ya que precisa que la glorificación de Cristo no puede ser sino la adoración que le manifiestan todas las criaturas, porque la humanidad de Cristo ya estaba glorificada por la unión hipostática y esta gloria no admitía una variación sustancial.

### 9. *La adoración universal (vv. 10-11)*

La exaltación de Cristo consiste en la ἐπιφάνεια gloriosa de la humanidad del Redentor, que es constituido cabeza del universo y de la Iglesia (cf. Eph 1, 20-23) y somete a sí todas las cosas. La consecuencia de esta exaltación es la adoración universal<sup>83</sup>, expresada empleando las palabras de Is 45, 23, según el texto de los LXX. El v. 10a conecta inmediatamente con 9bc mediante la concatenación entre ὄνομα y ἐν τῷ ὀνόματι. En esta última expresión es poco probable que ἐν tenga valor temporal («cuando es pronunciado el nombre») o valor instrumental, en sentido estricto, sino que es más probable un sentido locativo figurado o instrumental amplio<sup>84</sup>, equivalente a «delante del nombre», «en presencia del nombre» o «por el poder del nombre». Lo que afirma el texto es que el poder del nombre de Cristo es tal que delante de ello se dobla toda rodilla y toda lengua «confiesa» que él es el κύριος χριστός.

Los dos verbos κάμπτω y ἔξομολογέω son propios de la adoración; el primero aparece cuatro veces en el NT y se refiere siempre a un acto de

82. Cf. R. P. MARTIN, *Carmen Christi...*, pp. 235-239; J. HERIBAN, *Retto ΦΡΟΝΕΙΝ...*, pp. 323-334.

83. Entendemos que el ἵνα tiene un sentido entre consecutivo y final. Cf. F. BLASS, A. DEBRUNNER, F. REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1984, § 391, 5, p. 317.

84. Cfr. F. BLASS, A. DEBRUNNER, F. REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1984, § 206, 2 nota 4, p. 168.

adoración<sup>85</sup>, así como en el AT, donde encontramos la expresión técnica κάμπτειν τὸ γόνυ<sup>86</sup>. Por su parte, ἔξομολογέω es bastante más frecuente<sup>87</sup> y presenta un semantismo que va de la confesión de los pecados a la alabanza dirigida a Dios. De todos modos, siempre implica una referencia a Dios, como resulta claro por el uso de los LXX, donde traduce sobre todo dos verbos que indican la alabanza y el admitir algo públicamente.

Entre los dos verbos, que pertenecen a la cita de Is 45, 23, está el discutido *kolon* 10b, que explícita y amplía el πᾶν de 10a. La unión de los tres adjetivos es un *hapax* en toda la Biblia y, fuera de la Escritura, se encuentra sólo en un papiro mágico de origen neopitagórico, muy posterior<sup>88</sup>. Entre los escritores cristianos, San Ignacio de Antioquía menciona los tres nombres en un pasaje de su epístola a los Tralanos<sup>89</sup>. Para muchos autores estas dos referencias son significativas, ya que hacen pensar que nos encontramos frente a una fórmula de exorcismo, difundida en ambiente helénico y cristianizada por el himno<sup>90</sup>. En este sentido, la serie de tres adjetivos se referiría no al abstracto «cosas», sino a los demonios que dominan las regiones del aire, las de la tierra y los infiernos. El himno celebraría la victoria de Cristo sobre los poderes hostiles de tipo angélico, como afirman otros varios pasajes de las epístolas de la cautividad (cf. Eph 1, 20-23; 6, 12; Col 2, 15)<sup>91</sup>. En nuestra opinión el texto no apoya una conjetura de este tipo<sup>92</sup>, aunque, en térmi-

85. Es un verbo que emplea sólo San Pablo, citando en tres ocasiones el AT y siempre en el sentido de doblar las rodillas: Rom 11, 4 (cita de 1 Reg 19, 18); Rom 14, 11 (cita de Is 45, 23); Phil 2, 10 y Eph 3, 14.

86. Aparece 18 veces, de las cuales seis veces en el sentido de arrodillarse.

87. 10 veces en el NT y alrededor de 115 veces en el Antiguo. En los LXX corresponde sobre todo al piel de לָלַח «alabar con himnos» y al hiphil הִלַּח «confesar, profesar».

88. Se trata del papiro mágico de París (P. Paris. 574: 3041ss), que es del s. III d. C. Cf. R. P. MARTIN, *Carmen Christi...*, p. 260, n. 1.

89. S. IGNATIUS, *Ad Trall.* IX, 1: «Jesucristo [...] fue realmente crucificado y murió a la vista de los que viven en el cielo y en la tierra y por debajo de la tierra (βλεπόντων τῶν ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ ὑποχθονίων)».

90. Cf. R. P. MARTIN, *Carmen Christi...*, pp. 257-265; J. HERIBAN, *Retto ΦΡΟΝΕΙΝ...*, pp. 341-351.

91. Es la opinión defendida, entre otros, por G. BORNKAMM, *Para la comprensión del himno a Cristo*, en *Estudios sobre el Nuevo Testamento*, Salamanca 1983, pp. 145-157; E. KÄSEMANN, *Kritische Analyse...* A ellos se adhieren muchos otros autores como, por ej. R. SCHNACKENBURG, *Cristología desarrollada: preexistencia, existencia terrena y glorificación de Cristo*, en *Mysterium salutis*, vol. III, tomo 1, Madrid 1971, 332-346.

92. En efecto, las anlogías con los papiros mágicos no son sino muy parciales y en contextos muy distintos. Por lo que se refiere al texto de San Ignacio, su interpretación

nos generales, la adoración de todos los seres implique la sumisión de los poderes diabólicos. El acento del texto, con la cita de Is 45, 23, cae más bien sobre el dominio universal de Cristo y la proclamación solemne de su divinidad<sup>93</sup>. La serie de tres términos, ciertamente poco bíblicos, considerados separadamente<sup>94</sup>, y no bíblicos si unidos entre sí, es una figura de ampliación, concretamente una enumeración, que quiere abarcar todo lo creado: los seres celestiales, los que viven en tierra, los moradores de los infiernos.

El v. 11b explícita el contenido de la confesión de fe: «Jesucristo es el Señor». Esta profesión de fe se compone de dos elementos: la afirmación que Jesús es el Mesías, y que es el κύριος. Son dos expresiones de fe de la primitiva comunidad cristiana. La primera es la más antigua y se encuentra reflejada en los evangelios, desde la confesión de fe de Pedro en Cesarea de Filipo (Mt 16, 16; Mc 8, 29; Lc 9, 20), hasta la pregunta solemne que el sumo sacerdote hace a Jesús (Mt 26, 63; Mc 14, 61; Lc 22, 67). En ambos casos recibe la importante especificación de ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. La formula se encuentra en varios otros textos de los evangelios<sup>95</sup>, incluido Ioh<sup>96</sup>, y está bien atestiguada como parte de la primitiva

---

en el sentido de poderes angélicos hostiles es muy dudosa. En ambos casos se trata de escritos posteriores a San Pablo.

93. H. BORNKAMM, *Para la comprensión...*, p. 151, subraya la analogía con el ceremonial de entronización que se seguía en Egipto. Es posible que este ceremonial esté de algún modo presente en el texto. Pero, nos parece que los elementos a considerar son cuatro y no tres: a) exaltación; b) nuevo nombre; c) adoración universal y d) confesión solemne. Otro elemento diferencial, de la máxima importancia, es el universalismo de la adoración y de la confesión.

94. El más frecuente es ἐπουράνιος, que aparece un total de 19 veces en el NT (12 veces en el epistolario paulino 1 Cor 15, 40 (bis). 48 (bis). 49; Eph 1, 3. 20; 2, 6; 3, 10; 6, 12; Phil 2, 10; 2 Tim 4, 18; 6 veces en Heb: 3, 1; 6, 4; 8, 5; 9, 23; 11, 16; 12, 22, más Ioh 3, 12); en la *septuaginta* está presente 4 veces (2 Mach 3, 39; 3 Mach 6, 28; 7, 6; Ps 67 (68), 15). Su sentido, especialmente en San Pablo, es claramente «celestial», en oposición a ἐπίγειος «terrenal». El término viene de Homero y es propio de la terminología religiosa, como demuestra su uso por parte de Arato. En San Pablo, y muy especialmente en Heb, indica las realidades y el mundo del Cielo, en contraste con lo humano y terrenal. Esto último es precisamente lo que expresa ἐπίγειος, que tiene 7 presencias en el NT, de las cuales 5 en San Pablo: Ioh 3, 12; 1 Cor 15, 40 (bis), op. a ἐπουράνιος; 2 Cor 5, 1; Phil 2, 10; 3, 19; Iac 3, 19. El término viene de Platón y de la epigrafía. No aparece en los LXX. Por último καταχθόνιος es un *hapax* paulino que se encuentra sólo en Phil 2, 10 en toda la Biblia. Está, sin embargo, en Homero y Dionisio de Halicarnaso.

95. Mt 1, 1; Mc 1, 1; Lc 2, 11.

96. Ioh 11, 27; 20, 31.



confesión de fe en Act<sup>97</sup>. Por lo que se refiere a San Pablo, es bien conocido que el Apóstol demuestra una clara preferencia por el nombre Χριστός y también utiliza con frecuencia κύριος<sup>98</sup>. En el uso lingüístico de San Pablo destacan algunos textos que reproducen la profesión de fe Ἰησοῦς κύριος o asocian el nombre Ἰησοῦς al apelativo κύριος<sup>99</sup>. Igualmente numerosos son los casos en que κύριος se presenta en unión con Χριστός<sup>100</sup>. Un relieve especial merece, finalmente, la expresión formularia Ἰησοῦς Χριστός ὁ κύριος ἡμῶν, con todas sus variaciones<sup>101</sup>. Del conjunto de estos factores se desprende que la κυριότης de Cristo es una afirmación de su divinidad, al mismo tiempo que de su mesianismo<sup>102</sup>. El v. 11a debe ser leído, pues, como una proclamación del mesianismo trascendente y divino de Jesús.

El himno termina con una expresión de alabanza dirigida a Dios Padre, que pone en evidencia el aspecto trinitario del texto. Tal expresión, que muchos autores consideran una añadidura al himno prepaulino, está conectada sintácticamente con el verbo ἔξομολογήσεται de

97. Act 2, 36; 3, 20; 8, 5; 9, 22; 17, 3; 18, 28 a los que hay que añadir Act 10, 36; 11, 17 y 28, 11.

98. Frente a 226 veces en que se cita el nombre Ἰησοῦς (213 + 13 en Heb), están las 291 presencias de κύριος (275 + 16) y sobre todo las 391 veces de Χριστός (379 + 12).

99. Cf., por ejemplo, Rom 10, 9 al que se pueden añadir 1 Thes 4, 2. 16; 2 Thes 1, 7; 2, 8; 1 Cor 11, 23; 16, 23; 2 Cor 4, 14; 11, 31; Rom 14, 14; Col 2, 6. 15; 3, 11. 17; Philm 5. 25.

100. Cf. por lo que se refiere a la profesión de fe 1 Cor 2, 2; más en general, sobre la unión entre Jesús y Cristo, cf. 1 Thes 1, 1; 2 Thes 1, 1. 2. 12; 3, 12; Gal 1, 3; 1 Cor 1, 3; 6, 11; 8, 6; 2 Cor 1, 2; 4, 5; 13, 13; Rom 1, 7; 3, 14; Phil 1, 2; 3, 20; 4, 23; Col 2, 6; 3, 24; Eph 1, 2; 6, 23; Philm 3.

101. La fórmula se encuentra también fuera del *corpus paulinum*, p. ej. en Iac 2, 1; 1 Pet 1, 3; 2 Pet 1, 3. 8. 11. 16; 2, 20; 3, 18; 1 Ioh 1, 4; Iud 17. 21. 25. Está uniformemente resentada en todos los grupos de cartas de San Pablo, con preferencia por las grandes epístolas: 1 Thes 1, 3; 5, 9. 23. 28; en 1 Thes 2, 19; 3, 11. 13 aparece el sintagma ἔμπροσθεν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ; 2 Thes 1, 8. 12; 2, 1. 14. 16; 3, 6. 18; Gal 6, 14. 18; 1 Cor 1, 2. 7. 8. 9. 10; 5, 4; 9, 1; 15, 31. 37; 2 Cor 1, 3. 14 (ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου [ἡμῶν] Ἰησοῦ); 8, 9; Rom 1, 4; 4, 24 (Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν); 5, 1. 11. 21; 6, 23; 7, 25; 8, 39 (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν); 15, 16. 30; 16, 18. 20 (ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μεθ' ὑμῶν); Phil 3, 8 (τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου μου); Col 1, 3; Eph 1, 3. 17; 3, 11; 5, 20; 6, 24; 1 Tim 1, 2. 12; 6, 3. 14; Tit 1, 4 (Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν); 2, 13; 3, 6 (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν); 2 Tim 1, 2. 10 (τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ); Heb 13, 20 (τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν).

102. Cf. J. HERIBAN, *Retto ΦΠΟΝΕΙΝ...*, pp. 358-363; R. P. MARTIN, *Carmen Christi...*, pp. 278-82.

11a, que a su vez depende de ἐχαρίσατο y de ὑπερύψωσεν, de modo que se dan dos oraciones finales concadenadas. Pero, en cierto sentido, 11c cierra conceptualmente todo el himno señalando que todo viene de Dios Padre y todo vuelve a él: dando gloria a Cristo, con la confesión de su divinidad, se da gloria a Dios Padre. Es el mismo concepto que encontramos en varios textos paulinos sobre Dios Padre como fuente de todo y fin universal y último (cf. Rom 10, 36; Heb 2, 10-11)<sup>103</sup>. Desde el punto de vista literario hay que precisar que no nos encontramos frente a una doxología en sentido estricto<sup>104</sup>, sino a una expresión más genérica<sup>105</sup>, que hace de colofón al himno. No parece que haya elementos morfosintácticos o lexicales que apoyen la hipótesis de que sea una añadidura posterior<sup>106</sup>. El himno se cierra así, con total naturalidad, con la mención de Dios Padre al cual va toda la gloria por medio de su Hijo.

## 10. Conclusiones

Desde el punto de vista literario resulta que Phil 2, 6-11 no es un himno en sentido estricto, sino que es una prosa artística con un fuerte

---

103. Es cosa conocida que San Pablo identifica el Dios del Antiguo Testamento con el Dios Padre revelado por Jesucristo. Dios Padre es, en la reflexión teológica del Apóstol, la fuente de todos los dones y las gracias. De él viene en particular el plan de salvación y la llamada de los cristianos a la santidad (cf. p. ej. 2 Thes 2, 16; 2 Cor 1, 3; Eph 1, 3, 17); de modo más sintético en algunos textos se afirma que de él, de Dios padre, viene todo y todo vuelve a él (cf., p. ej., 1 Cor 8, 6). La obra de Cristo tendrá como último acto la entrega al Padre de todo: 1 Cor 15, 24. En este contexto se entienden los dos textos de Rom 11, 36, que pertenece a la doxología que cierra el himno a la sabiduría de Dios, y de Heb 2, 10, que se centra en la conveniencia de la Pasión de Cristo establecida por el Padre: Rom 11, 36; Heb 2, 20-21.

104. La doxología es un género bastante frecuente en las epístolas de San Pablo, donde suele ser relativamente breve, reduciéndose a veces a una simple glosa (p. ej. en Gal 1, 4-5; 2 Cor 1, 20; 11, 31; Rom 1, 25; 9, 5; Phil 4, 20; 2 Tim 4, 18); en algunos, pocos, casos adquiere una extensión más considerable (p. ej. en Rom 11, 36 precedida por un himno a la sabiduría; Rom 16, 25-27; Eph 3, 20-21; 1 Tim 1, 17). Está dirigida siempre a Dios Padre (con excepción de Heb 13, 21, dirigida a Cristo), que aparece en dativo unido inmediatamente a lo que se desea (honor, poder, gloria) dejando sobreentendido el verbo (εἶναι) y añadiendo la conclusión εἰς τοὺς αἰῶνας o la más amplia εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων... Ἀμήν.

105. Como en el caso de Phil 1, 11.

106. En efecto, en la segunda parte del himno se mantiene el ritmo de tres esticos por cada verso y el número de sílabas de 11c es comparable con 11b. Tampoco desde el punto de vista prosódico 11c ofrece peculiaridades que sugieran que es una añadidura.

ritmo. Aunque el texto presente algunas peculiaridades desde el punto de vista lexical, se inserta perfectamente en la totalidad de la epístola por afinidades léxicas y parecidos conceptuales. En definitiva, no hay elementos suficientes para negar su autenticidad paulina. Lo que sí se puede admitir como sumamente probable es que San Pablo se haya inspirado, al escribir este texto, en alguna pieza litúrgica ya existente, que elabora con gran libertad.

El contenido doctrinal del «himno» es muy relevante. En él se afirma la naturaleza divina y preexistente de Cristo, se considera su encarnación en forma de siervo y se hace hincapié en su muerte. Al exponer la encarnación y la muerte de Cristo se recurre al esquema literario y teológico de los cantos del siervo de Is o de los sufrimientos del justo, como en el Ps 22. En particular el «vaciamiento» de sí o el «anodamiento» de Cristo parecen consistir no en una alteración de las propiedades divinas, sino en la renuncia a la manifestación externa de su condición divina. De modo análogo la exaltación de Cristo consiste fundamentalmente en el reconocimiento de su Divinidad por parte de todas las criaturas y en el establecimiento de su dominio universal y cósmico. El himno señala, por último, que el término de la glorificación y exaltación de Cristo es Dios Padre, principio y fin de todo. La cristología del himno conecta así con el misterio que San Pablo siempre tiene presente: la intimidad de la vida trinitaria.

Claudio Basevi  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA