

## Cristo, salvación de Israel y recapitulación del cosmos

*Romano Penna*

Una de las diferencias entre el canon del Antiguo y el del Nuevo Testamento está en el hecho de que, mientras el primero comprende un libro entero de cantos (los Salmos), el segundo, en cambio, no lo tiene. La ausencia se hace aún más llamativa si se considera que todas las religiones antiguas, según una costumbre religiosa universal, se expresan en gran parte mediante una abundante himnografía, como consta, por ejemplo, en los himnos acádicos arcaicos en Mesopotamia, los antiguos *himnos homéricos* en Grecia o el menos tardío *Himno a Zeus*, de Cleante. En Roma, el célebre *Carmen saeculare* a Apolo y Diana (encargado por Augusto a Horacio para el año 17 a.C.), por no hablar de varias composiciones del Israel menos tardío, como los *Salmos de Salomón*, de tipo farisaico, o los *Hodayôt* de Qumrán, de tipo esénico<sup>1</sup>. En todos estos casos los himnos han sido transmitidos como composiciones independientes.

Sería demasiado fácil reconocer que el cristianismo de los orígenes, siendo en el plano fenomenológico una simple forma de judaísmo, para sus propios momentos hímnicos se servía nada menos que del Salterio de Israel. Es evidente, por ejemplo, en el caso de Jesús y de sus discípulos que, al terminar la Última Cena, «después de haber cantado los himnos, salieron hacia el monte de los Olivos» (Mc 13, 20); los himnos en cuestión son los llamados Salmos del Hallel, correspondientes a los números 114-118 del libro canónico<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup>Una verdadera historia de la himnografía, de Homero a Beda, se encuentra en M. Lattke, *Hymnus. Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie*, NOTA 19, Universitätsverlag, Fribourg/Schweiz-Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991; el autor dedica al N.T. sólo las pp. 227-235, pero se inclina a no compartir el juicio negativo de K. Berger, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Quelle & Meyer, Heidelberg 1984, pp. 239-242, que no quiere hablar de «himnos» en el NT, sino sólo de elementos hímnicos en una veintena de pasos.

<sup>2</sup>Cf. sobre todo la Mishná, *Pesahîm* 10, 5-7; y Filón al., *De specialibus legibus*, 2, 148.

Sin embargo, lo que nos interesa saber es si, además de estos textos tradicionales, la fe cristiana de las primeras generaciones se haya expresado mediante composiciones propias en forma hímnic. Una respuesta afirmativa es inevitable, incluso sólo sobre la base del testimonio nada sospechoso de Plinio el Joven, que al inicio del siglo II (años 111-113), escribía a Trajano que en Bitinia los cristianos «se solían reunir un día determinado, antes del alba, y cantar alternadamente un himno a Cristo como a un dios» (*carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem*)<sup>3</sup>.

Sin embargo, lo que propiamente importaría no es tanto el hecho de la existencia de una himnografía cristiana y ni siquiera la configuración formal de su género literario, cuanto más bien los términos con que en ella se expresa la fe cristológica. La noticia de Plinio da fe sólo del ejercicio de una práctica del género, pero no nos documenta ni el texto de los cantos ni su contenido, más allá de la simple alusión al hecho de que para un pagano, como el gobernador romano de Bitinia, el cantar a Cristo equivalía a la celebración de un dios.

Una producción de textos hímnicos cristianos está documentada en el período llamado subapostólico, como vemos en las oraciones de acción de gracias que la *Didaché* toma de un contexto eucarístico y, sobre todo, en el discutido libro de las *Odas de Salomón*, donde por lo demás la cristología no es ciertamente la parte mejor, por no hablar de las múltiples composiciones gnósticas<sup>4</sup>.

¿Y qué sucede en los primeros decenios del cristianismo? La crítica morfológica de nuestro siglo ha aislado en el Nuevo Testamento también el género del himno, al lado de otras formas literarias como la fórmula kerigmática, la confesión de fe, la aclamación litúrgica<sup>5</sup>. Es interesante observar que en todas estas formas, exceptuando quizá la doxología a Dios (como la de Rm 11, 33-36), el tema principal es siempre la celebración de Cristo<sup>6</sup>. Por lo demás,

---

<sup>3</sup>Plinio el Joven, *Epistulae* 10, 7.

<sup>4</sup>Cf. en general el óptimo trabajo de M. Hengel, *The song about Christ in Earliest Worship*, in ID., *Studies in Early Christology*, T&T, Clark, Edinburgh 1995, pp. 227-291.

<sup>5</sup>Cf. V. Fusco, *Le prime comunità cristiane. Tradizioni e tendenze nel cristianesimo delle origini*, Dehoniane, Bologna 1995, pp. 47-122.

<sup>6</sup>El alcance cristológico de los himnos será reconocido por un escritor anónimo de fines del siglo II en oposición al subordinacionismo, cuando escribe, entre otras cosas: «¿Quién

no podía ser diversamente, desde el momento que El constituía la única verdadera razón de ser del nuevo movimiento religioso apenas aparecido en el escenario de la historia<sup>7</sup>.

En efecto, el himno por su naturaleza se distingue doblemente, sea por una estrecha concentración del interés sobre la persona de aquel a quien la composición se dirige, sea también y, sobre todo, por el tono de alabanza y exaltación de las propiedades o intervenciones de una figura divina<sup>8</sup>. En este sentido se puede incluir en el género de himno también aquel tipo de elogía o bendición, de marca semítica (cf. la *berakà* judía), que es formulada no con una breve sentencia de alabanza, sino con un texto más elaborado y orgánico para bendecir al Señor<sup>9</sup>.

En la práctica hímnic es menos importante la formulación con la segunda persona del singular (que caracteriza la oración de invocación o de agradecimiento), que el movimiento celebrativo de la composición. No todo puede ser objeto de canto. El himno ciertamente no está hecho ni para transmitir informaciones ni para dar órdenes, ni para discutir un argumento, sino para expresar un desbordamiento interior de entusiasmo y amor que se transforma en ala-

---

ignora todos los salmos y los himnos escritos desde el inicio por fieles hermanos nuestros, que cantan a Cristo como Logos divino y lo declaran Dios?» (en Eusebio, *Hist. eccl.* 5, 28, 5).

<sup>7</sup>«Hemos de reconocer una característica fundamental de los pasos o fragmentos hímnicos del Nuevo Testamento y del protocristianismo: son casi exclusivamente himnos, o más exactamente salmos, que se refieren a Cristo y no a Dios, y en este sentido son realmente un "cántico nuevo". Se distinguen por su contenido de la poética psálmica del judaísmo, de los que sin embargo dependen desde el punto de vista formal» (M. Hengel, *The Song about Christ*, pp. 263-264).

<sup>8</sup>Cf. R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen*, SUNT 5, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967, p. 22; y S. E. Fowl, *The Story of Christ in the ethics of Paul. An analysis of the function of the hymnic material in the pauline corpus*, JSNT Suppl. 36, JSOT Press, Sheffield 1990, pp. 31-45 («What is a Hymn?»). Podrá ser útil recordar lo que el maestro de retórica, Quintiliano, escribe a propósito de la alabanza, cuya propiedad es *res amplificare et ornare... praecipue quidem in deos*: «En realidad, cuando se trata de los dioses, expresaremos nuestra veneración hacia la majestad de su naturaleza y luego hacia la potencia de los mismos y hacia lo que ellos han traído de útil a los hombres...» (*Institutio oratoria* 3, 7, 6).

<sup>9</sup>Por esto consideramos impropio hablar de «himno» a propósito del *agàpe* en *I Cor* 13, donde el centro de interés no es una persona; desde el punto de vista formal su género es más bien el del encomio.

banza (a veces también puede ser una lamentación) a aquel que es objeto del canto<sup>10</sup>.

En este sentido el himno cristiano llega a ser lugar privilegiado para la expresión de la fe, que no sólo es confesada, sino también celebrada en la participación personal o comunitaria de quien lo pronuncia. En efecto, se canta sólo lo que llevamos más en el corazón y que más llena la vida; y se hace no tanto por necesidad de un testimonio jurídico, cuanto en el contexto de una expansión normal y tranquila del ánimo.

La práctica himnódica en la Iglesia de los orígenes es algo seguro, como se deduce de simples noticias como las que leemos en *1 Cor* 14, 26: «Cuando os reunís, cada uno puede tener un salmo, una enseñanza, una revelación, etc». (cf. 14, 15); y en *Col* 3, 16-17: «... cantando a Dios de corazón y con gratitud salmos, himnos y cánticos espirituales... Y todo se haga en el nombre del Señor Jesús»<sup>11</sup>. También la presencia del mismo texto de algunos himnos en el Nuevo Testamento hoy es algo indiscutible. Sin embargo, su individuación frecuentemente es problemática y condicionada<sup>12</sup>, sea porque no son introducidos con una fórmula real de cita (podría ser excepción *Ef* 5, 14), sea porque su calidad rítmica no corresponde a la métrica griega, sino en todo caso a la de tipo hebreo<sup>13</sup>, más fluida. Nosotros nos atendremos a los casos más evidentes y fundados (cf. más abajo).

Los himnos neotestamentarios, aunque no formen el contenido de un libro determinado y, en cambio, se encuentren esparcidos aquí y allá en diversos escritos, no sólo testimonian una praxis him-

<sup>10</sup>Justamente H. Weber, *Der Raum der Lieder. Zur Hermeneutik des Hymnischen im Neuen Testament*, EvTh 53 (1993) 328-343, escribe que no todo puede ser cantado (y aduce como ejemplo el texto del teorema de Pitágoras: «En un triángulo recto la suma de la superficie de los cuadrados de los dos catetos es igual a la superficie del cuadrado de la hipotenusa»): «En el canto surge una excedencia de la palabra» (p. 329: «Ein Überschuss des Sagens»).

<sup>11</sup>Es sintomático que en el texto paralelo de *Ef* 5, 19 el complemento «a Dios» haya sido substituido por «al Señor», donde se abre camino una interpretación más claramente cristológica, dado que en el siguiente v. 20 se habla del «Señor nuestro Jesucristo».

<sup>12</sup>Así justamente M. Hengel, *The song about Christ*, pp. 277-278, contra el excesivo optimismo de G. Schille, *Frühchristliche Hymnen*, Evang. Verlagsanstalt, Berlin 1965, que individua más de treinta pasos o fragmentos himnicos.

<sup>13</sup>Cf. L. A. Schökel, *Manuale di poetica ebraica*, Queriniana, Brescia, 1989.

nográfica difundida en varios ambientes de la iglesia primitiva, sino que son también expresión de etapas históricas diversas en el desarrollo de la formulación de la fe cristológica. En particular, para cuanto nos interesa, es posible constatar un notable cambio de acento a partir de las composiciones himnicas más antiguas, de matriz judeo-cristiana, hasta aquellas más recientes procedentes de iglesias de origen helénico-gentil.

A continuación trataremos de hacer los honores a estos pasos temáticos ligados a los cambios de los varios ámbitos de vida eclesial. Nuestro planteamiento, sin embargo, dará preferencia a las diferencias de contenido, puesto que según estudios recientes la atribución de características temáticas a una parte (judeo-cristianismo) más que a otra (cristianismo gentil) resulta a veces simplista y poco matizada<sup>14</sup>. Nos detendremos por esto en tres horizontes cristológicos diversos, cada vez más vastos.

### 1. Cristo en perspectiva israelocéntrica

Los primeros dos capítulos del Evangelio según Lucas nos ofrecen por lo menos tres composiciones que podemos etiquetar como himnicas, al menos a causa del júbilo que las distingue<sup>15</sup>. Se trata, por orden, del *Magnificat* pronunciado por María (Lc 1, 46-55), del *Benedictus* de Zacarías (Lc 1, 68-79), y del *Nunc dimittis* del anciano Simeón (Lc 2, 29-32)<sup>16</sup>. Su carácter himnico, aunque los dos primeros aparezcan como *berakôt*, está doblemente probado: sea por el tono de celebración que rompe el hilo narrativo del contexto, sea por el hecho que en los manuscritos cristianos de la versión griega de los LXX, a partir del siglo VI, aparecen como apéndice del Psalterio junto con otros cantos extraídos de los libros del Anti-

<sup>14</sup>Cf. a este propósito H. Marshall, *Palestinian and Hellenistic Christianity: some critical comments*, NTS 19 (1972-73) 271-287; J. D. Kaestli, *Où en est le débat sur le judéo-christianisme?*, in D. Marguerat, éd., *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle*. «Le monde de la Bible», 32, Labor et Fides, Genève 1995, pp. 243-272.

<sup>15</sup>Sobre el conjunto cf. S. Farris, *The hymns of Luke's infancy narratives. Their origin, meaning and significance*, JSNT Suppl. 9, Jso Press, Sheffield 1985.

<sup>16</sup>Cf. sobre los dos primeros en particular, U. Mittmann-Richert, *Magnifikat und Benedictus. Die ältesten Zeugnisse der judenchristlichen Tradition von der Geburt des Messias*, WUNT 2. 90, Mohr, Tübingen 1996.

guo Testamento o de apócrifos<sup>17</sup> (esto significa por lo menos que la Iglesia los ha considerado parte del propio himnario litúrgico). También su carácter judeo-cristiano está fuera de dudas, como se puede relevar del hecho que están compuestos como un centón de textos o alusiones a pasos diversos del Antiguo Testamento; en particular, el *Magnificat* evoca evidentemente el cántico de Ana, madre de Samuel (cf. *1 Sam* 2, 1-10), mientras que el *Benedictus* inicia con la misma fórmula con que en los LXX se cierran el primero, el tercero y el cuarto libro de los Salmos («Bendito el Señor, Dios de Israel», *Sal* 41, 14; 71, 18; 105, 48).

En cambio, podría ser discutible la cuestión de si los tres textos, excluyendo que sean composiciones redaccionales del evangelista, se remonten a respectivos personajes históricos, a los que los atribuye el relato, o más bien constituyan parte de un himnario de la Iglesia judeo-cristiana que está tras el evangelio de Lucas. Hay que considerar esta segunda posibilidad como la mejor, y entonces puede ser considerada una comunidad de «*anawîm*», judeocristianos palestinos<sup>18</sup>, que veían en María su propia representante.

Por lo que se refiere a la cristología de estos himnos, que aquí consideramos globalmente, hay que decir de entrada que ésta no es sólo minimalista, sino que está orientada del todo en sentido judaico. Por ejemplo, impresiona el hecho que María, si el *Magnificat* proviniese precisamente de Ella, no haga la más mínima alusión, no digo a Jesús, pero ni siquiera en general al nacimiento de un hijo,

<sup>17</sup>Así ya en el Códice Alejandrino (cf. la edición de Rahlfs). En estos manuscritos, junto a los tres pasos lucanos citados, se encuentra también el breve canto de los ángeles en Belén (*Lc* 2, 14), puesto al inicio de una composición más larga, el *Gloria in excelsis Deo*, que entrará en el rito latino de la misa, pero que aquí es testificado en forma todavía más larga.

<sup>18</sup>Hipótesis que puede ser apoyada por algunas observaciones: (1) los tres cánticos, no siendo conocidos a la tradición mateana del llamado evangelio de la infancia, son exclusivos del material lucano y de la correspondiente tradición eclesial; (2) la transmisión manuscrita del *Magnificat*, atribuido en algunos casos a Isabel (cf. la *Vetus latina* y algunos Padres [Ireneo lat., Orígenes It., Jerónimo, Nicéforo], se demuestra incierta sobre quién lo haya realmente pronunciado; (3) su misma redacción como centón escriturístico apoya más verosímilmente una composición pensada más que improvisada. Además de los Comentaristas, cf. R. E. Brown, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Citadella, Assisi 1981, respectivamente en pp. 480-493, 510-530 y 620-625; y en particular F. Gryglewicz, *Die herkunft der Hymnen des Lukas*, NTS 21 (1974-1975) 265-273; A. Valentini, *Il Magnificat. Genere letterario. Struttura. Esegese*, RivBibl Suppl. 16, Dehoniane, Bologna 1987, especialmente pp. 82-95; S. Farris, *The Hymns of Luke's infancy narratives*, pp. 86-98.

que además ha sido causado, según el precedente relato de la Anunciación, ¡por una intervención inaudita no humana! La frase «grandes cosas ha hecho en mí el Omnipotente» (Lc 1, 49) no basta para colmar estas lagunas, siendo claramente genérica. Esta no solo repite una definición psálmica de Dios como «Aquel que realiza prodigios» (Sal 72, 18; 106,21), sino que alude a una espiritualidad que se encuentra en Qumrán en los *Himnos* del Maestro de Justicia (cf. por ejemplo I QH 1, 20-21: «Nada es hecho sin tí. Es de tu inteligencia como yo conozco estas cosas, ya que tú has abierto mis oídos a secretos maravillosos»; 2, 31-32: «Te agradezco, Adonai, porque tu ojo vigila sobre mi alma... Has rescatado el alma del pobre»; 4, 8: «Tú manifiestas en mí tu potencia»)<sup>19</sup>. Al final del *Magnificat* es nada menos que Israel quien viene al primer plano con el calificativo de *país* de Dios; si es verdad que las versiones concuerdan al traducir este término por «siervo» («Ha socorrido a Israel su *siervo*, recordándose de su misericordia»), sin embargo, hay que tener presente que el vocablo griego comprende también el significado de «hijo», que aquí no puede ser descuidado, sea porque enseguida se habla de la descendencia de Abraham (cf. 1, 55), sea porque la idea de siervo está reservada a María con el término *doûlos* (in 1, 38: «He aquí la *sierva* del Señor»), y luego al anciano Simeón (cf. 2, 29). A nivel de redacción, el texto lucano no puede, sin embargo, ser interpretado sin referencia a la figura de Jesús, el cual aparece, y sólo indirectamente, como cumplimiento de las promesas antiguas y culmen de las esperanzas de Israel, siempre relacionado con el pueblo de Abraham.

Análoga es la cristología del *Benedictus*, donde paradójicamente el sacerdote Zacarías se expresa más abiertamente que la Madre de Jesús, aunque en términos un poco velados. Ante todo, observamos que ni siquiera aquí aparece el nombre histórico de Jesús, ni en la primera sección que canta la aparición del Mesías y su alcance salvífico (cf. 1, 68-75), ni en la segunda sección que informa sobre el papel profético del hijo de Zacarías (cf. 1, 76-79). El Mesías mismo es presentado a la manera judía con el calificativo literal de «*cuerno de potencia* en la casa de David» (1, 69); esta locución proviene del Antiguo Testamento (cf. Sal 18, 3; 132, 17; ver también Dt 33, 17; 1 Sam 2, 10; Ez 29, 21: «En aquellos días haré despuntar [LXX: despuntará] un cuerno para la casa de Israel») y aquí se emplea para

<sup>19</sup>Cf. también A. Serra, «Fecit mihi magna» (Lc 1, 49a). «Una fórmula comunitaria?», *Marianum* 40 (1978) 305-343.

dar contenido histórico al concepto escatológico de «visita», en hebreo *pequdâh*, de parte de Dios (cf. 1, 68; y *Sal* 106, 4: «Señor, visítanos con tu salvación»; *Jer* 29, 10: «Os visitaré y realizaré mi promesa»)<sup>20</sup>. El texto es eco también de temas procedentes de la oración sinagoga de las Dieciocho Bendiciones; por ejemplo: «En un parpadeo tú harás germinar para nosotros la salvación» (n. 2), «Borra y quita nuestras iniquidades ante tus ojos» (n. 6), «Ten piedad, Yavéh Dios nuestro, según tus numerosas misericordias, de Israel tu pueblo... y del reino de la casa de David, Mesías de tu justicia» (n. 14), «Pon la paz a Israel, tu pueblo» (n. 18). Lo que distingue estos textos de la composición lucana es que para el evangelista la visita ya ha tenido lugar («ha visitado», «ha hecho»), el cuerno del Mesías ya ha sido «suscitado», y por tanto lo que Dios había dicho a sus santos profetas de un tiempo, así como el juramento hecho a Abraham, ha estado mantenido (cf. 1, 70-75)<sup>21</sup>.

Se podría discutir sobre la frase del v. 76: «Y tú, niño, caminarás delante del Señor para preparar sus caminos». El interrogante es: el *Kyrios* del cual se habla se refiere a Jesús o bien judaicamente al Dios de Israel? en la redacción lucana actual ciertamente es posible que el título tenga una valencia cristológica, máxime cuando en 1,43 Isabel había saludado a María como «la madre de mi Señor» y después en Belén los ángeles proclamarán al recién nacido Jesús como «Cristo Señor» (2, 11), reformulando una expresión judía que prefiere hablar de «Cristo del Señor» (cf. *Lam* 4, 20; Salmos de Salomón 17, 32). Sin embargo hay que tener en cuenta del hecho

<sup>20</sup>En Qumrán el concepto de «visita» va unido prevalentemente al momento de la retribución del castigo final conminado por Dios a los impíos (cf. 1 QS 3, 14.18; 4, 19.26).

<sup>21</sup>Sin embargo, la dimensión escatológica originaria se ha conservado en 1, 78 («... gracias a la bondad misericordiosa de nuestro Dios, por la cual *vendrá a visitarnos* de lo alto un sol que surge...»). Aquí el término griego *anatolé* significa simplemente «el despuntar, el surgir», y si la CEI traduce «un sol que surge» es porque considera que su ascendencia hebrea no sea el sustantivo *semah*, «germen» (como en *Jer* 23, 5 LXX: «He aquí que vendrán días, dice el Señor, y haré surgir a David una *anatolé* justa y reinará como rey»; también *Zac* 3, 8; 6, 12 LXX), sino el verbo hebreo *zârah*, «surgir», dicho de un astro, como en *Núm* 24, 17 («Una estrella despunta de Jacob») y en *Is* 60, 1 («Álzate, revístete de luz porque despunta tu luz, la gloria del Señor brilla sobre ti»; cf. 9, 1), además de Qumrán (cf. CD 7, 18; 1 QM 11, 6; 4 QTest 12). En ambos casos hay una referencia a una visita de tipo mesiánico, cuyo reenvío al futuro puede ser entendido redaccionalmente como previsión de los efectos del nacimiento de Jesús, que en el relato todavía está por venir, pero originalmente significaba una proyección de la comunidad judeo-cristiana hacia el cumplimiento escatológico definitivo, sucesivo a la primera venida del Mesías Jesús.

que, si el *Benedictus* es ya una composición preluca<sup>22</sup>, aquí el título de *Kyrios* se explica más bien en base a otras observaciones: (1) el título alude al que abre la *berakâh* misma (1, 68): «Bendito el Señor Dios de Israel»; (2) la expresión «caminar delante del Señor para preparar sus caminos», combina a la vez dos textos proféticos, respectivamente *Mal* 3, 1 («He aquí que mandaré mi mensajero a preparar el camino delante de mí») e *Is* 40,3 («En el desierto preparad el camino al Señor...»), donde la referencia es a Dios, tanto más que la misma se anticipaba ya en las palabras del ángel en el Templo: «Reconducirás muchos hijos de Israel al Señor su Dios; El caminará delante con el espíritu y la fuerza de Elías» (1, 16-17); (3) el calificativo contextual de Juan como «profeta del Altísimo» es paralelo al de Jesús como «hijo del Altísimo» (1, 32), donde el título de *Altísimo* ciertamente no es cristológico.

Los dos cánticos, pues, son en el fondo dos salmos arcaicos judeo-cristianos, que celebran la mesianidad de Jesús en un lenguaje veterotestamentario y judío en relación a las promesas de Dios en relación a Israel<sup>23</sup>. Compuestos originariamente en hebreo, se pueden considerar como el eslabón que falta entre los himnos mesiánicos del Salterio hebreo y los himnos cristológicos posteriores de los cristianos de lengua griega<sup>24</sup>.

Un paso adelante parece darlo el *Nunc dimittis*, canto de alabanza de Simeón (*Lc* 2, 29-32). En efecto, aquí el Mesías Jesús es definido «luz para iluminar las naciones», proponiendo así por primera vez un horizonte y un destino universal a la salvación que El trae. En estas palabras es inevitable escuchar el eco del segundo canto de Isaías del Siervo de Yaveh, donde se dice: «Yo te haré luz de las naciones, para que lleves mi salvación hasta el extremo de la tierra» (s 49, 6). En consecuencia hay que tener en cuenta que el Siervo estaba destinado a extender en el mundo un tipo de salvación que se había originado en Israel y que llevaba la impronta de Israel, así ahora la salvación es posible para los paganos solamente a través

<sup>22</sup>Cf. H.Schürmann, *Il vangelo di Luca*, I, CTNT III, 1, Paideia, Brescia 1983, p. 192.

<sup>23</sup>El nombre de Israel aparece en ambos cantos (cf. 1, 54; 1, 68), así como el concepto de «descendencia de Abraham» (1, 55; cf. 1, 73: «Abraham nuestro padre»), mientras que la categoría de «pueblo (de Dios)» está presente dos veces en el solo *Benedictus* (cf. 1, 68.77) y a ella remite también la idea originariamente nacionalista y política de «nuestros enemigos» (1, 71.74).

<sup>24</sup>Estas son las conclusiones de la importante monografía citada por U. Mittmann-Richer, *Magnificat und Benediktus*, pp. 63-132.

de la mediación del mismo Israel. Jesús, en efecto, es celebrado por Simeón como «gloria de tu pueblo Israel» (2, 32), para decir que la salvación ofrecida a los paganos consiste en una participación de la *doxa* del pueblo elegido. En estas líneas es posible percibir anticipaciones de un tema que será ampliado en algunas cartas paulinas (cf. *Rm* 9-11; *Ef* 2, 11-22) y que hace de Israel el gozne de la historia de la salvación. En cualquier caso, aquí se expresa mejor que nunca la conciencia originaria judeo-cristiana de la primacía de Israel; es decir, este pueblo no sólo representa el ámbito en que en el pasado ha tenido inicio un nuevo modo de concebir la salvación, sino que sigue siendo en el tiempo punto insustituible de referencia para vivir esta misma salvación.

Como se ve, en estos himnos el papel de Cristo es visto exclusiva o primariamente en función del pueblo judío: Israel es el destinatario explícito de la intervención misericordiosa de Dios, y Jesús es diseñado con los trazos del Mesías davídico o, en orden subalterno, del Siervo del Señor<sup>25</sup>.

## 2. Cristo en perspectiva universalística

Hay otros himnos en el Nuevo Testamento, en que se canta el papel salvífico de Jesucristo en relación ya no a Israel, que ni siquiera es mencionado, sino a todas las naciones o, más simplemente, a todas las creaturas. Tomemos en consideración tres ejemplos del género, tomados todos del epistolario paulino, pero que se remontan a una tradición prerredaccional. Su ámbito de procedencia es probablemente también de tipo judeocristiano, pero esta vez las categorías hermenéuticas de la función cristológica son de otro género respecto a los textos precedentes y se irán clarificando poco a poco.

El *primer ejemplo clásico* nos lo ofrece el paso de *Flp* 2, 6-11. Doy por descontada la discusión sobre el género literario y sobre la tradicionalidad del texto, que, sin embargo, considero prepaulino<sup>26</sup>.

<sup>25</sup>Cf. S. Farris, *The Hymns of Luke's infancy narratives*, pp. 154-160 («The restoration of Israel»).

<sup>26</sup>Para un breve *status quaestionis* al respecto, cf. A. Dauer, *Paulus und die christliche Gemeinde im syrischen Antiochia*, BBB 106, Beltz Athenäum, Bonn 1996, pp. 106-108 + 248-250. En italiano hay recordar por lo menos el óptimo estudio de J. Heriban, *Retto*

Aludo apenas a su estructura tripartita, que comprende ante todo una afirmación de la condición divina pretemporal de Cristo (v. 6), luego un desarrollo sobre su condición kenótica (vv. 7-8), y, al fin, la celebración de su glorificación que sigue a la muerte de cruz (vv. 9-11).

Es esta tercera sección la que nos interesa ahora particularmente, pues es aquí donde toma cuerpo la dimensión universalística del himno. Está estrechamente unida al nuevo nombre, más aún «al nombre que está sobre todo nombre», que Dios ha concedido a Cristo en el momento de su exaltación. El examen detallado del texto permite precisar que el nombre en cuestión no es el del registro civil de Jesús, sino el titular de *Kyrios*; en efecto, es su aclamación lo que constituye el punto de llegada de toda la composición (v. 11). Para comprender todo el alcance hay que colocar el título sobre el fondo de la teología veterotestamentaria del Nombre (hebreo *sem*) divino<sup>27</sup>. En particular hay que recordar aquellos textos que precisamente en *Yhwh-Kyrios* individualizan el Nombre por excelencia de Dios: «Señor es su nombre» (*Am* 5, 8; 9, 6 [en el griego de los LXX: «Señor Dios Pantokrator es su nombre»]); además: «Yo soy el Señor: este es mi nombre» (*Is.* 42, 8), «Sabrán que mi nombre es Señor» (*Jer* 16, 21), «Sepan que tú tienes por nombre "Señor", tú solo eres el Altísimo en toda la tierra» (*Sal* 83, 19), etc.

Estos son los pasos que explican la inaudita afirmación de *Fil* 2, 9-11, donde se atribuye audazmente a Jesús el nombre de «Señor». Si su valencia cristológica ya está documentada en la arcaica invocación aramea de ámbito siro-palestino *Marana tha* (*1 Cor* 16, 22), de orientación escatológica, aquí se celebra el hecho que el Crucificado-Resucitado ha sido gratificado ya en el pasado y aún sigue indeleblemente caracterizado por la misma elevación del Dios de Israel. Esta celebración del «Señorío» de Jesús no implica solamente

«fronein» e «kénosis». *Studio esegetico su Fil 2, 1-5.6-11*, «Biblioteca di Scienze Religiose» 51, LAS, Roma 1983.

<sup>27</sup>El término vale por el específico de Dios de Israel, *Yhwh-Kyrios*. De este Nombre se lee no solo que ha establecido la propia morada en el templo de Jerusalén (cf. *Dt* 12, 5.11.21; *1 Re* 8, 29), sino que ha de ser conocido (cf. *Is* 52, 6: «Mi pueblo conocerá mi nombre»), amado (cf. *Sal* 5, 12: «En ti se alegrarán cuantos aman tu nombre»), invocado y celebrado (cf. *Sal* 8, 2: «¡Cuán grande es tu nombre en toda la tierra!»; *Dan* 3, 52: «Bendito tu nombre glorioso y santo»). Cf. E. Jenni - C. Westermann, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, a cura di G. L. Prato, Marietti, Casale Monferrato 1982, 2a., 1990, coll. 845-869. En el rabinismo la simple dicción «el Nombre» tenderá a substituir cada vez más la lectura del tetragramma sacro (cf. H. Bietenhard, in *GLNT VIII*, coll. 753-755).

la fe en una nueva dignidad personal de El, sino que también expresa el reconocimiento de una nueva función que desarrolla en relación a todas las creaturas que de ahora en adelante le están sometidas. Esto es evidente en las dos frases: «Toda rodilla se doble... y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor»; en ella está implícita, y en modo alguno se puede descuidar, una interesante llamada al paso profético de *Is* 45, 23b LXX, donde es Yaveh mismo quien proclama: «Ante mí se doblará toda rodilla y toda lengua confesará a Dios...». Debería ser superfluo anotar que tal entronque con el paso de Isaías comporta para el texto paulino una cristología muy fuerte: lo que valía para el Dios bíblico, vale ahora inopinadamente para Jesucristo. Sorprendentemente, pues, «la línea de división entre los dos se ha hecho fluida»<sup>28</sup>.

El Señorío universal del Glorificado es subrayado por la especificación que sigue a la frase «toda rodilla se doble». En efecto, nuestro himno introduce en la alusión al texto de Isaías una referencia al triple nivel de las creaturas llamadas a rendir pleitesía al *Kyrios*: «De las celestes, terrestres y subterráneas». Se puede discutir si el genitivo del original griego sea neutro o masculino y, por tanto, si se refiera a todos los seres de la creación, incluso a los inanimados, o bien sólo a los hombres y a las potencias espirituales angélicas y demoníacas<sup>29</sup>. La primera posibilidad parece preferible, sea porque en el lenguaje corriente la subdivisión se refiere a todo el universo<sup>30</sup>, sea porque en *Rm* 8, 19.22 Pablo habla de toda la creación que está a la espera de la redención escatológica. En cualquier caso, Cristo es celebrado como Señor con dimensión universal: toda creatura es llamada a rendir honor a Él, reconociendo abiertamente su primado, que consiste en la asunción de una función divina; en

<sup>28</sup>D. B. Capes, *Old Testament Yahweh in Paul's Christology*, WUNT 2, 47, Mohr, Tübingen 1992, p. 166; aunque esto comporte que Jesús sea considerado mucho más que un simple hombre, sin embargo me parece un poco forzado decir que Pablo «creía que Cristo fuese en un cierto sentido Yahweh mismo» (ib. p. 164). Ver también R. Penna, *Reinterpretazione cristologica in Paolo di alcuni testi veterotestamentari con YHWH a soggetto*, *Antonianum* 69 (1994) 322-325.

<sup>29</sup>Ver la cuestión bien tratada en el comentario de P. T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians. A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Eerdmans, Gran Rapids MI 1991, pp. 243-245.

<sup>30</sup>Ya en Homero, *Od.* 5, 184-185, el recurso a tierra, cielo y a la profunda agua de la Stygia, es prácticamente una forma de juramento en boca de Calipso. Análogamente en *Ex* 20, 4 el mandamiento prescribe no hacer ninguna imagen «de lo que es de arriba en el cielo ni de lo que es de acá abajo en la tierra ni de lo que es en las aguas bajo la tierra». En el *Apoc* 5, 13 la repartición se hace cuádruple: cielo, tierra, bajo tierra y en el mar (cf. *Sal* 146, 6).

todo caso, la mención de «toda lengua» hace de los hombres los portavoces de una confesión que en realidad corresponde a todo ser<sup>31</sup>.

La doxología conclusiva «a gloria de Dios Padre», por su parte, coloca la cristología del himno en su óptica justa como perteneciente en última instancia a la doctrina sobre Dios<sup>32</sup>.

El *segundo texto* que tomamos en consideración es *Ef* 1, 3-14. Si no todos los exégetas están de acuerdo en suponer un estado prerredaccional, sin embargo, todos conviene en descubrir trazos himnicos inconfundibles<sup>33</sup>, aunque haya que reconocer que el género literario de base sea el de la «euloghía» o *berahâh* veterotestamentaria judaica<sup>34</sup>. Sin embargo, la hipótesis de la composición (que por lo demás consta de un único período enorme) apunta hacia un estilo de tipo helenístico más que semítico; se trata de una prosa litúrgica, que refleja en el fondo un judaísmo helenístico, sobre el cual el tono y el estilo religioso de los Salmos canónicos y de los himnos de Qumràn han tenido profundo impacto no obstante la transposición a una sintaxis griega<sup>35</sup>. El texto reporta el canto de una comunidad cristiana asiática, de origen judío, que bendice a Dios para celebrar las bendiciones de Dios mismo con relación a ella misma.

<sup>31</sup>La intención de la confesión es, pues, propiamente el rendir homenaje a Cristo *Kyrios*, no tanto afirmar la salvación escatológica universal (contra M. E. Boring, *The language of universal salvation in Paul*, JBL 105 [1986] 269-292).

<sup>32</sup>Cf. J. D.G. Dunn, *Christology as an aspect of theology*, en A. Malherbe & W.A. Meeks, edd., *The future of christology. Essays in honor of Leander E. Keck*, Minneapolis 1993, pp. 202-212.

<sup>33</sup>Así H. Schlier habla de «párrafo homogéneo, compuesto *ad hoc*, de género himnico, en prosa rítmica de arte» (*Lettera agli Efesini*, Paideia, Brescia 1965, p. 42); y si R. Schnackenburg piensa en la asunción de conceptos derivados de la catequesis y de la liturgia, negando la existencia de un himno prerredaccional (*Der Brief an die Epheser*, EKK 10, Zürich-Neukirchen 1982, p. 66), A. T. Lincoln prefiere acoger la hipótesis que se trate de «estilo del lenguaje litúrgico e himnico de los escritos de Qumràn» (*Ephesians*, WBC 42, Word Books, Dallas TX 1990, p. 12), mientras M. Bouttier habla explícitamente de «un des plus remarquables cantiques du NT» (*L'épître de Saint Paul aux Éphésiens*, CNT 9b, Labor et Fides, Genève 1991, p. 57). Ver también J. Schattemann, *Studien zum neutestamentlichen Prosa-hymnus*, Beck'sche Verlagsbuchand, München 1965, pp. 1-10.

<sup>34</sup>Cf. R. Penna, *Lettera agli Efesini*, SOC 10, Dehoniane, Bologna 1988, pp. 105-107 (por lo que se refiere a la estructura de los «euloghía», cf. ib. pp.82-85; Id., *Il «mysterion» paulino: traiettoria e costituzione*, RivBibl Suppl. 7, Paideia, Brescia 1978).

<sup>35</sup>Cf. A. T. Lincoln, *Ephesians*, WBC 42, Word Books, Dallas TX 1990, p. 12.

La primera parte de la euloghía celebra tres bendiciones divinas: la elección pretemporal de los cristianos (vv. 4-6a), la redención en la sangre de Cristo (vv. 6b-7), y la revelación de un especial beneplácito de Dios que consiste en la recapitulación de todas las cosas en Cristo resucitado (vv. 8-10). Es esta tercera sección la que entra en la óptica de nuestro razonamiento. Aquí el universalismo abarca no sólo el espacio (cf. «las cosas que hay en el cielo y las que hay sobre la tierra»: v. 10c), sino también el tiempo (cf. «la plenitud de los tiempos»: v. 10a). El verbo decisivo de la estrofa es el raro *anakefalaiôsasthai*, cuya traducción corriente es «recapitular», con Dios como sujeto; para ser más fieles a la gramática se debería tener presente que el verbo está en tiempo medio (aoristo) y que su sujeto directo no es Dios, sino el plural neutro *tà pánta*, «todas las cosas»; la versión exacta de la frase, pues, debería ser: «todas las cosas se recapitulan en Cristo», aunque recordando que justamente en esto consiste «el misterio de la voluntad de Dios» (v. 9a). Se puede discutir sobre la etimología del verbo<sup>36</sup>, pero expresa una doble función de Cristo y el comentario que se puede hacer ha de tener en cuenta la doble semántica.

Un primer significado, en efecto, es que Cristo reduce a unidad lo que en la experiencia histórica y cósmica del hombre resulta aparentemente múltiple, fragmentario y dividido, de suerte que el mundo entero encuentra en El la propia unificación y armonía<sup>37</sup>. Resuenan aquí sea la categoría estoica de *lógos* («razón» universal), sea la bíblica de *sophía* («sabiduría»), que, según las respectivas tradiciones culturales, expresan la existencia de un sentido y de una cohesión que une a todos los seres creados, salvaguardándolos de una fragmentación dispersiva y de cualquier oposición mutua. Cristo es precisamente el principio unificante del Todo, no como una *anima mundi* inmanente, sino como un *oikònomos* distinto que preside todo (cf. v. 10a).

<sup>36</sup>Generalmente se insiste sobre el hecho que deriva de *kefálaion*, «punto principal, sumario, compendio» (cf. F. Mussner, A. T. Lincoln, F. Montagnini), y no de *kefalê*, «cabeza» (cf. H. Schlier, M. Barth, R. Penna); pero justamente M. Bouttier recuerda que en realidad el primer término deriva del segundo y por esto R. Schnackenburg en la semántica del verbo acoge también el segundo.

<sup>37</sup>Teodoro de Mopsuestia comenta muy bien al decir que en Cristo Dios «mostró haber donado a toda la creación un vínculo de amistad» (in U. Neri (ed.), *Lettera agli Efesini*, «Biblia. I libri della Bibbia interpretati dalla grande Tradizione», Dehoniane, Bologna 1994, p. 19).

Un segundo significado, por tanto, es el de cabeza, que será retomado en seguida en la carta (cf. ya en 1, 22: «cabeza de todas las cosas»; nótese bien, ¡no sólo de la Iglesia!). En este sentido, Cristo es pergeñado con el ropaje de un *pantokrator*, que preside y gobierna la historia y el cosmos. El viene a ser para el cristiano la clave de bóveda de la creación y, por tanto, la clave de lectura de su variada realidad. El texto celebra precisamente este horizonte ilimitado del señorío de Cristo, que viene a constituir también el ámbito vital en que se mueve el cristiano, el cual no puede sentir como extraña y, menos aún, como enemiga ninguna de las realidades terrestres.

En fin, tenemos un tercer ejemplo en *1Tim 3, 16*, cuya andadura himnica y cuya existencia autónoma prerredaccional, además de un originario *Sitz im Leben* o ámbito vital judeocristiano, son reconocidos por todos los autores<sup>38</sup>. Desde el punto de vista formal, se individualizan fácilmente tres estrofas de dos estiquios cada una (3 x 2), donde las seis frases que lo componen están construidas uniformemente con un aoristo pasivo al cual sigue un complemento en dativo con la preposición *en*, «en». El modo más común de leer el texto desde el punto de vista del contenido es el de descubrir en él una suerte de itinerario «in crescendo» recorrido por el Salvador, pero descrito en modo original con una triple antítesis binaria. El primer dístico celebra conjuntamente la encarnación («*El ha sido manifestado en la carne*») y la resurrección, entendida implícitamente como acto con el que Dios da razón a un condenado (*justificado* [= acreditado] *en el Espíritu*). La segunda estrofa pone en contraste la presentación del Exaltado delante de la corte angélica (*visto de los Ángeles*) y su proclamación en la tierra entre las naciones paganas (*proclamado a los gentiles*). En fin, el tercer binomio de versos contrapone el cosmos creado y la gloria divina para decir que en el ámbito del primero, Cristo es objeto de fe (*creído en el mundo*), mientras en el segundo ha encontrado ya su morada definitiva (*levantado a la gloria*).

<sup>38</sup>Además de los comentarios (entre los que señalamos C. Marcheselli-Casale, *Le lettere pastorali. Le due lettere a Timoteo e la lettera a Tito*, SOC 15, Dehoniane, Bologna 1995, pp. 268-293), cf. en particular E. Norden, *Agnostos Theos*, pp. 254-263, y más recientemente W. Stenger, *Der Christushymnus in 1 Tim 3, 16. Aufbau-Christologie-Sitz im Leben*, *TrierTheolZeit* 78 (1969) 33-48; F. Manns, *L'hymne judéo-chrétien de 1 Tim 3, 16*, *Eunt-Doc* 32 (1979) 323-339; W. Metzger, *Der Christushymnus 1 Timotheus 3, 16. Fragment einer Homologie der paulinischen Gemeinden*, *AzT* 62, Calwer, Stuttgart 1979.

Para nuestro fin es importante detenernos por lo menos brevemente en la segunda estrofa. Sus dos miembros, cuyo gozne son los ángeles y las gentes respectivamente, aunque silenciando Israel, ponen en total evidencia el horizonte universal al que ha llegado Cristo con su resurrección. No hay que poner la mención de los ángeles en relación con las apariciones pascuales, que en realidad no fueron destinadas a ellos, y tampoco con la predicación a los espíritus de los antiguos padres (cf. el *descensus ad inferos* en *1 Pt* 3, 18-19). Se trata más bien de la entronización de Cristo sobre las potencias angélicas por tenerlas sometidas y recibir el homenaje de ellas: en este sentido el paso puede tener paralelos en el texto ya analizado de *Flp* 2, 9-11 o también en el de *Ef* 1, 21, mientras se escucha en el fondo el eco de la polémica de la carta a los Colosenses contra un culto anormal a los ángeles (cf. *Col* 2, 15: «... una vez despojados los Principados y las Potestades, [Dios] los exhibió públicamente, incorporándolos al cortejo triunfal de Cristo»; y 2, 18)<sup>39</sup>.

La mención de las gentes sigue de aquí casi lógicamente: «Puesto que la soberanía de Cristo es reconocida en el mundo celeste, puede y ha de ser proclamada también en ámbito terrestre»<sup>40</sup>. El uso del aoristo (*ha sido proclamado*) pone el acento sobre el hecho mismo de la proclamación en cuanto realizada y como motivo de una cierta maravilla, como por lo demás se lee hiperbólicamente en *Col* 1, 23 a propósito del evangelio, *que ha sido proclamado a toda criatura bajo el cielo*. Por lo demás, el uso del pasivo, sin un complemento agente, sugiere pensar no tanto en Pablo como apóstol de las gentes ni en otras figuras históricas de predicadores, sino en Dios mismo como responsable de un verdadero giro histórico-salvífico, orientado precisamente a todas las gentes.

De la relación entre los dos estiquios de la estrofa, se deduce también el sentido de la misión cristiana: no es otra cosa que «la proclamación en dimensiones universales del señorío regio de Jesucristo»<sup>41</sup>, no como si ésta aún debiera verificarse, sino en el sentido que de Cristo se anuncia su entronización ya realizada sobre todas

<sup>39</sup>Cf. R. Yates, *Colossians 2, 15: Christ Triumphant*, NTS 37 (1991) 573-591.

<sup>40</sup>J. Roloff, *Der erste Brief an Timotheus*, EKK XV, Benziger/Neukirchener, Zürcher/Neukirchen-Vluyn 1988, p. 207.

<sup>41</sup>R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus*, p. 135 nota 5 (donde se anota que también subyacen al mandato de *Mt* 28, 18-20 motivos de una entronización).

las potencias que amenazan esclavizar al hombre, llámense como se llamen<sup>42</sup>. Es precisamente la confianza segura en este tipo de Señor que es cantada en el primer estiquio de la estrofa siguiente: *ha sido creído en el mundo*, como si dijera que su señorío se ha impuesto realmente por un acto libre y liberante del hombre.

### 3. La mediación de Cristo en la creación

Los himnos más recientes del Nuevo Testamento sobrepasan también la perspectiva de un señorío universal de Cristo, sea que consista en una entronización de dimensiones cósmicas, sea que se propague para una misión limitada *ad gentes*. Hay algo todavía más radicalmente universal, que la fe quiere cantar, y que consiste no en una propiedad por así decir estática de Cristo, subsiguiente sólo a su glorificación, sino en una función dinámica precedente incluso a la historia.

Dos himnos en particular expresan este dato originalísimo, que más que nunca introduce a Cristo en una dimensión divina: *Jn* 1, 1-18 y *Col* 1, 15-20.

El *Prólogo del Cuarto Evangelio*, como es conocido, es una celebración himnica del Logos. No nos detenemos aquí sobre el problema de su originaria existencia autónoma, independiente del Evangelio<sup>43</sup>. Digamos sólo que originariamente debió de existir con toda probabilidad en forma literaria diversa de la redacción actual, que ahora se distingue por dos afirmaciones diversas sobre el *Logos* (que son también las dos únicas veces en que aparece el vocablo en todo el Evangelio), que se refieren respectivamente a la preexistencia y a la encarnación, junto a los desarrollos respectivos; es por lo

---

<sup>42</sup>A este propósito, es interesante la interpretación que actualiza *Ef* 1, 21, propuesta por M. Barth, *Ephesians*, I AB 34, Doubleday, Garden City NY 1974, pp. 174-175, según la cual las potencias angélicas desentronizadas por Cristo se identifican con todos los condicionamientos naturales, biológicos o históricos, de la vida humana, como estructuras ideológicas o psíquicas, sistemas políticos o culturales, instituciones opresivas, prejuicios, etc.

<sup>43</sup>Además de los comentarios, cf. P. Hofrichter, *Im Anfang war der «Johannesprolog»*. *Das urchristliche Logosbekenntnis - die Basis neutestamentlicher und gnostischer Theologie*, BU 17, Pustet, Regensburg 1986; O. Hofius, *Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in Joh 1, 1-18*, ZNW 78 (1987) 1-25.

menos verosímil que tales afirmaciones expresen dos concepciones cristológicas diversas, apoyadas en la creación y en la redención<sup>44</sup>

Sin embargo, aquí no nos ocupamos de la segunda afirmación («el Logos se hizo carne»), sino de la primera: «Al principio existía el Logos... Todo se hizo por él, y sin él no se hizo nada de cuanto existe... Y el mundo fue hecho por él» (vv. 1.3.10)<sup>45</sup>. Ya podríamos especular sobre el alcance universalístico del mismo título *Lógos*, si lo consideráramos desde el punto de vista de la tradición filosófica griega. De hecho, aquí a partir de Heráclito (cf. fragmento 50: «Escuchando no a mí, sino al Logos, es sabio convenir que todo es uno») y particularmente en el estoicismo (cf. Cleante, *Himno a Zeus* 19-20: «Tú adaptaste en unidad todas las cosas ...de tal modo que se formase un lógos único de todas las cosas, siempre existente»), el *Lógos* es concebido como el principio divino inmanente que da forma, sentido y unidad a todo el universo, llegando a ser incluso norma ética común a todos los hombres; pero, por añadidura, el *incipit* del párrafo («in principio») no puede no traer a la memoria otro famoso, el de la misma Biblia en *Gen* 1, 1 (hebreo TM *berè'sît*, griego LXX *en archê*), que da inicio a un relato según el cual Dios ha creado el mundo con su palabra. Precisamente esta palabra en algún modo es personificada en la literatura aramea del Targum, donde, por ejemplo, leemos: «Desde el inicio la Palabra (*memrâh*) di Yhwh con sabiduría creó y completó los cielos y la tierra...La Palabra de Yhwh dijo...» (*Tg N Gen* 1, 1.2). Una hipóstasis ulterior se encuentra en la literatura sapiencial, donde precisamente la *hokmâh-sophia* es celebrada como partícipe de la creación primordial haciendo casi el papel de arquitecto (cf. *Prov* 3, 19; *Sir* 24, 3: «Yo salí de la boca del Altísimo y cubrí como niebla la tierra»; cf. *Sap.* 7, 12; 8, 6). En fin, Filón Alejandrino personifica el *Lógos* mismo como intermediario entre la trascendencia de Dios y la materialidad del cosmos, al decir que «por medio de él fue hecho el universo»<sup>46</sup>.

<sup>44</sup>Cf. H. Merklein, *Geschöpf und Kind. Zur Theologie der hymnischen Vorlage des Johannesprologs*, in R. Kampling & T. Söding, ed., *Ekklesiologie des Neuen Testaments. Für Karl Kertelge*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1996, pp. 161-183.

<sup>45</sup>Por lo que se refiere a la construcción de la frase del v. 3 (con la atracción de «o gégonen» al v. siguiente, sobre todo por razón de paralelismo), cf. los comentarios, por ejemplo, R. Fabris, *Giovanni*, Borla, Roma 1992, pp. 134-135, nota 2.

<sup>46</sup>Filón Alejandrino, *De specialibus legibus* 81; cf. también *Legum allegoriae* 3, 96.

Más allá de todos estos paralelos culturales<sup>47</sup>, el prólogo joanneo enlaza la creación no con una personificación, sino con una persona verdadera y real, de la que se dice que existía desde siempre, que estaba con Dios y que era Dios ella misma<sup>48</sup>. Esta asociación explícita del Logos a Dios tiene indudablemente un fuerte valor cristológico por lo que se refiere a la definición de la persona de Cristo; pero ella comporta también una interesante connotación funcional, en el sentido de que por lo menos indirectamente toda la creación es vista también en relación a El. Es decir, Dios no operaba El solo en el acto de la fundación del universo, sino que con El cooperará una figura que, aunque era destinada a la encarnación, más aún, por ésta había de ser especificada mejor, por lo mismo mantiene siempre y con derecho una relación de causalidad con la creación —no sólo con la historia—, aunque dicha relación sea solo instrumental.

El himno presente en la Carta a los *Colosenses* 1, 15-20 añade un ulterior y no despreciable matiz<sup>49</sup>. Concebido también sobre el doble registro de la creación y de la redención, en él se subraya sobre todo el primer aspecto y en forma parcialmente nueva. En efecto, con el título cristológico de «imagen de Dios» (1, 15a) la mediación real y propia de Cristo en la creación es mencionada una sola vez en 1, 16f (*di'autoû*), pero no sólo es inmediatamente integrada por la alusión a un destino de todas las cosas «hacia El» (*eis autôn*), sino que parece que incluso sea corregida por la doble afirmación que «en El (*en autô*) todo es creado» (1, 16a) y que «todo tiene en El (*en autô*) su consistencia» (1, 17b). Estas últimas frases son fuertes indudablemente, porque no basta explicar la preposición «in» recurriendo al significado sociativo (*sic*) de la preposición hebrea *be*

<sup>47</sup>Se podría aludir también a algunos textos de Qumrân, donde se afirma que nada sucede sin la voluntad de Dios (cf. IQS 11, 11; 1QH 10, 2.9), pero aquí la referencia a la creación no es explícita.

<sup>48</sup>Ponemos en mayúscula y en minúscula la dicción griega de *Jn* 1, 1, donde el término *theos* está presente primero con artículo a propósito de Dios (Padre) y luego sin artículo a propósito del Logos.

<sup>49</sup>Sobre el conjunto, además de los comentarios, ver J. N. Aletti, *Colossiens 1, 15-20. Genre et exégèse du texte. Fonction de la thématique sapientielle*, AB 91, PIB, Rome 1981; N. T. Wright, *Poetry and theology in Colossians 1, 15-20*, NTS 36 (1990) 444-468; L. L. Helyer, *Cosmic Christology and Col 1, 15-20*, JournEvangTheoSoc 37 (1994) 235-246; J. McCarthy, *Le Christ cosmique et l'âge de l'écologie. Une lecture de Col 1, 1-20*, NRT 116 (1994) 27-47.

(que tiene las dos valencias de «in» y «mediante»)<sup>50</sup>; en efecto, el autor muestra conocer el uso de la preposición griega equivalente *diá*. La explicación procede más que de los textos de la tradición sapiencial, de una concepción platónica y estoica que reflexiona sobre la admirable unidad del cosmos y que pasó también al judaísmo helenístico<sup>51</sup>.

En este sentido se podría recordar un hermoso texto de Jenofonte que califica a Zeus como «aquél que coordina y mantiene unido el universo entero, en el cual todo es bello y bueno»<sup>52</sup>; pero se puede citar también el paso de *Sap* 1, 7 que define al Pneuma como «aquél que todo lo mantiene unido»<sup>53</sup>. Este es precisamente el papel que nuestro himno celebra en Cristo: no sólo el de obrar como instrumento de la creación, sino del de fungir como elemento cohesivo del universo, y no en cuanto Resucitado (como en *Ef* 1, 10), sino a causa de su dignidad originaria y nativa.

Quizá tengamos aquí la exaltación mayor de la divinidad de Cristo, que parece debilitar el monoteísmo hebreo y que alguno ha tratado de definir como «monoteísmo cristológico»<sup>54</sup>. Como en Israel el Déutero-Isaías y después los círculos sapienciales y apocalípticos habían tratado de superar una concepción puramente nacionalista del Dios de la alianza, atribuyéndole las dimensiones de un soberano de la creación entera, así la comunidad cristiana llega a cantar a Jesucristo no sólo en relación a la propia elección y redención, sino también en relación a todo el cosmos.

Es evidente que esto comporta un redefinición del monoteísmo, como por lo demás ya lo había hecho Pablo cuando distinguía entre un solo Dios y un solo Señor (cf. *1 Cor* 8, 6). Se rompía así el rigor del *Shemá* israelita, introduciendo la persona de Jesucristo en el acto de fe en un «Señor único» (*Dt* 6, 4). Pero este es el desafío

<sup>50</sup>Sociativo en todo caso es el sentido de la preposición en el griego de *Sir* 43, 26: «Por su palabra (*en lóghô autoû*) todo está en su sitio».

<sup>51</sup>Encontramos de hecho la presencia del mismo verbo «subsistir», *synistánai*, en Platón, *República* 530a; Ps. Aristóteles, *De mundo* 6; y Filón Al., *Quis rerum divinarum heres sit* 311.

<sup>52</sup>Jenofonte, *Memorabilia* 4, 3, 13.

<sup>53</sup>Cf. G. Scarpat, *Libro della Sapienza*, I, Paideia, Brescia 1989, pp. 120-121 (con citas de otros textos de Cicerón y de Séneca).

<sup>54</sup>N. T. Wright, *Poetry and Theology*, p. 459.

irrenunciable de la fe cristiana, que se conecta con la fe judía «complicando» su idea de Dios.

#### 4. Conclusión

Si los himnos son un lugar privilegiado para constatar cómo las convicciones se traducen en canto, entonces los del Nuevo Testamento representan un *test* muy particular para verificar cómo la comunidad cristiana celebra la propia fe cristológica. Y puesto que el Cristo es paradójicamente simple y polifacético, se deberá esperar que las composiciones poéticas dirigidas a El o que a El tienen como objeto sean no sólo múltiples, sino también multiformes.

Esta variedad no se explica sólo por la complejidad objetiva del misterio cantado, sino que refleja también precomprensiones diversas, que confirman el hecho que el canto nunca es un puro destilado de enunciados abstractos, sino que implica necesariamente la subjetividad del cantor; por eso el canto se convierte en testimonio vivo engarzado en un tejido religioso y cultural, cambiante de tiempo en tiempo.

Los himnos más antiguos (cf. *Lc* 1, 46-55; 1, 68-79; 2, 29-32) expresan concepciones judeocristianas de impronta israelocéntrica: en Jesús ven que Dios «ha socorrido a Israel, su siervo... como lo había prometido a nuestros padres» (*Lc* 1, 54-55). De estas composiciones deberían derivar dos adquisiciones positivas para la fe cristiana. La primera es que el evento Cristo en cualquier caso se coloca en una perspectiva profundamente teológica, de tal manera que el himno se dirige más a Dios que a Cristo o, mejor, está dirigido a Dios porque El ha cumplido en Cristo sus promesas. La segunda es que la alusión a Israel debería ser imprescindible también para la fe de los cristianos de origen pagano, puesto que la función histórico-salvífica de aquel pueblo es no sólo fundamental, sino también perennemente válida.

Otro grupo de himnos da un paso decidido en sentido ecuménico y llega a celebrar el señorío universal de Cristo resucitado no sólo sobre todos los hombres, sino también sobre toda la creación (cf. *Flp* 2, 6-11; *Ef* 1, 3-14; *1 Tim* 3, 16). Aunque ellos mismos sean probablemente de origen judeocristiano, se ve que la matriz judía es aquí superada con mucho, si no en los módulos hermenéuticos del

misterio anunciado, ciertamente en su destinación sin confines. De estos textos se deduce la importancia determinante de la fe en el Resucitado e indirectamente en el Crucificado: en cuanto tal El es puesto sobre un trono que se alza no sólo sobre los hombres y su contexto natural, sino también sobre todo, que supera toda clase de potencia enemiga del mismo hombre.

En fin, otros himnos celebran la relación originaria y fontal de Cristo con la creación en términos que se podrían definir genéricamente filosóficos, en el sentido que expresan la búsqueda de la *arché*, el principio último de las cosas (cf. *Jn* 1, 1-20).

Precisamente entonces Cristo es cantado como factor causal y cohesivo del universo entero, como Aquél en el cual todo vuelve a la unidad y todo adquiere un nuevo sentido, casi un nuevo factor inmanente de consistencia. Aquí se ve más que nunca que un mero discurso sobre Dios no basta, no sólo para comprender la redención del hombre, pero ni siquiera para relacionarse con las realidades cósmicas, porque éstas llevan en sí la impronta del Lógos y de la Imagen de Dios.

No entramos aquí a discutir sobre el problema puesto inevitablemente por la sucesión de estas tres fases, es decir, si se ha de hablar de un desarrollo homogéneo de la cristología o de una evolución de un género al otro<sup>55</sup>.

En conclusión, en cambio, observamos que celebrar a Cristo comporta necesariamente salir finalmente de las estrechas visiones propias y proyectarse a horizontes ilimitados, inaugurados por Él. Y si es verdad que ya de por sí la forma del canto libera de todo estéril repliegue sobre sí, también es verdad que sólo Cristo en persona funda y garantiza este éxodo y este traspaso sin límites de fronteras.

---

<sup>55</sup>La cuestión se ha caldeado particularmente con el libro de P. M. Casey, *From Jewish Prophet to Gentile God. The Origins and Development of New Testament Christology*, Clarke, Cambridge 1991, sobre el cual hay que leer la notable respuesta de J. D. G. Dunn, *The Making of Christology - Evolution or Unfolding?*, en J. B. Green & M. Turner, edd. *Jesus of Nazareth: Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, Eerdmans, Grand Rapids MI 1994, pp. 437-452.

**ROMANO PENNA**

Italiano. Doctor en Ciencias Bíblicas por el Pontificio Instituto Bíblico (Roma). Profesor ordinario de Exégesis del Nuevo Testamento en la Pontificia Universidad Lateranense (Roma). Director de *Lateranum*, revista de la Facultad de Teología de dicha universidad. Director de la colección *Studi sulla Bibbia e il suo ambiente*. Codirector de la colección *Scritti delle origini cristiane*. Miembro del comité de redacción de la *Rivista Biblica* italiana. Consultor de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. Autor de numerosos artículos en revistas teológicas y en diccionarios. En español ha publicado: *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del Cristianismo* (1994), *Pablo de Tarso, un cristianismo posible* (1996). Destacamos además: *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della teologia neotestamentaria. - I: Gli inizi* (1996).

