

“CRISTOLOGÍA PARA EMPEZAR”.  
DANDO PASOS HACIA UNA CRISTOLOGÍA  
DEL SIERVO

MARTA GARCÍA FERNÁNDEZ, HNSC

El título del presente ensayo se hace eco de una conocida y divulgada obra del profesor José Ramón Busto que ha introducido a distintas generaciones en el misterio de Jesús de Nazaret<sup>1</sup>. En ella se acomete la ardua tarea de entrelazar los datos de la exégesis con la teología y, además, exponerlo con nitidez teniendo como horizonte grupos cristianos heterogéneos que pudieran no estar familiarizados con la jerga teológica ni con su metodología. Por eso, no siendo la obra de mayor relieve a lo largo de su trayectoria académica, sí una de las que mejor representan su talante, su claridad expositiva a la hora de argumentar, la capacidad de adaptarse a un determinado auditorio y, en definitiva, una forma honesta de hacer teología que tiene que ver con el tema que nos convoca para este homenaje, *Verbum Dei religiose audiens*.

1. TRATANDO DE DELIMITAR EL OBJETO DE ESTUDIO Y SU PROBLEMÁTICA ASOCIADA

Toda teología cristiana tiene como punto de partida y de llegada el misterio de Jesús de Nazaret. En este sentido, se podría parafrasear el título y decir que *Cristología para empezar*, pero también *para terminar y durante el camino*. Es decir, la teología debería ser «cristiforme». Sin embargo, la «forma» de hacer cristología y de pensar el misterio del Hijo de Dios ha tomado diferentes rumbos a lo largo de la historia. Derroteros que responden a las

---

<sup>1</sup> José Ramón Busto Saiz. *Cristología para empezar*. 8ª ed. Maliaño: Sal Terrae, 1991.

circunstancias del momento, a las preguntas que la Iglesia se ha formulado sobre Jesús a medida que ha horadado en su identidad desde la sensibilidad de una determinada época y desde los acentos o preocupaciones ubicadas en un preciso contexto teológico, geográfico o cultural.

Estas mismas consideraciones valdrían para los textos del NT. No solo porque cada libro contiene una cristología implícita, sino porque el modo de construirla dentro de una misma obra no es único. Sin embargo, en ocasiones la cristología neotestamentaria se reduce al estudio de los títulos de Mesías, Señor e Hijo de Dios. Estos constituyen la prueba filológica más contundente donde aferrarse para rastrear hasta qué punto las primeras comunidades cristianas comprendieron y expresaron la naturaleza divina del Cristo. La terminología se eleva así, como un bastión apologético y es el indicio exegético más claro a partir del cual hilvanar de forma segura una cristología.

Menos suerte han corrido otras formas neotestamentarias de hacer cristología basadas no en términos sino en relecturas tanto de citas, como de pasajes o tipologías trenzadas, en diálogo y abiertas que recurren a figuras o motivos del AT para perfilar quién es Jesús. Pues los sesgos de Isaac, de José, de Moisés o del Siervo de Yahvé se difuminan en recreaciones de escenas mucho más sutiles para un ojo menos avezado a los procedimientos bíblicos y extra-bíblicos de composición y de asociación.

Aunque en los actuales cánones exegéticos el rastro del AT en el NT es una cuestión admitida, la metodología se muestra más escéptica a la hora de darlo por demostrado, ya que en el quehacer hermenéutico cotidiano surgen innumerables problemáticas al dictaminar si estamos ante una cita, una alusión o, es tan solo una “ilusión”. Y, en el caso de consensuar una tal referencia, se suelen abrir nuevos interrogantes sazonados por el pluralismo textual vigente hasta el s. II d.C. y relacionados con su *vorlage* originaria<sup>2</sup>.

Pero la presencia del AT en el NT no se cierne a las citas. Lo que técnicamente llamamos «relectura» no es una simple insinuación o «guiño» de un pasaje a otro, es una verdadera y propia profundización de sentido nacida de la «apropiación» por la vivencia interpretativa del autor y su comunidad en un nuevo contexto histórico. Es, como expresa Paul Beauchamp, una rueda que girando sobre sí misma avanza<sup>3</sup>. Así como la cinética del asfalto se adhiere a la

<sup>2</sup> Para una exposición en acto de las dificultades e indicaciones bibliográficas, cf. Ianire Angulo Ordorika. “¿No habéis leído esta Escritura?» (Mc 12,10). *El trasfondo veterotestamentario como clave hermenéutica de Mc 12,1-12*. Roma: G&BPress, 2019, 87-164.

<sup>3</sup> «Una obstinada permanencia obstaculiza la dinámica del relato, como obligándole a refluir hacia su punto de partida. ¡Es el mismo contraste que existe entre el vehículo que avanza y la rueda que solo gira sobre sí misma!». Paul Beauchamp. *El uno y el otro Testamento. Cumplir las Escrituras*. Madrid: BAC, 2015, 13.

piel del neumático, así la suma de experiencias creyentes se adosa a los textos bíblicos mientras rueda por los siglos. En este sentido, la intertextualidad bíblica es lineal y radial y no porque los puntos dispersos por la circunferencia sean equidistantes al centro sino porque el misterioso magnetismo de su fuerza centrípeta los mantiene en una tensa unidad, precisamente porque está en movimiento.

En este sentido, la relación tipológica que entabla un texto del NT con otro del AT no es directa. En primer lugar, porque las figuras veterotestamentarias quedan varadas en la recepción neotestamentaria portando toda la cinética del camino adherida a su piel y emergen con una nueva forma de significar. En segundo lugar, si girando sobre sí mismo el movimiento radial avanza, es porque su centro no es auto-referencial sino teleológico<sup>4</sup>. Y para el NT es Cristo. Esto despierta una serie de cautelas metodológicas para no precipitarse a la hora de proceder. En nuestro caso, por ejemplo, se observa que debido al desarrollo judío de la Aqedá el Siervo de Is 53 llega con adherencias del sacrificio de Isaac<sup>5</sup>. E Isaac como José en el s. I d.C. aparecen con un bagaje teológico que no se desprende del texto bíblico. Las figuras, como los mismos textos, llevan siglos enzarzadas en un diálogo ininterrumpido que se nos escapa, pero que es necesario captar para comprenderlas.

Sería como los iconos de la capilla Redemptoris Mater de Rupnik en la que las escenas están profundamente interrelacionadas y los ojos de cada personaje remite a otro construyendo su sentido en el diálogo de miradas. De hecho, uno se siente así ante Caifás, y la pasión en general, por la que perfectamente ensambladas desfilan ante nuestros ojos las tipologías del Siervo, el Hijo del Hombre de Daniel, aquel misterioso personaje de Zacarías, o el justo de Sapiduría o de los Salmos intercambiándose rasgos y convergiendo en Jesús sin fisuras, pero también sin dejarse aferrar. El hecho de que algunos genes nos parezcan dominantes puede hacernos trastabillar ante la nueva criatura cuyo bagaje genético es siempre mucho más complejo, pero además su desarrollo no siempre es cuestión de ADN sino de las circunstancias históricas que provocan o bloquean que se efectúen determinadas posibilidades y se estimulen ciertas capacidades.

Estas dificultades objetivas a la hora de demostrar la presencia del AT en el NT hacen cejar no solo a los más pusilánimes sino también a los más valientes.

---

<sup>4</sup> Paul Beauchamp recupera la importancia de una lectura tipológica y considera que estas figuras no son estáticas. Precisamente este carácter abierto las pone en movimiento y permite una interpretación teleológica entre los dos Testamentos. Paul Beauchamp. “Lecture chrétienne de l’Ancien Testament”. *Bib* 81 (2000): 113.

<sup>5</sup> Paba Nidhani de Andrado. *The Aqedab Servant Complex. The Soteriological Linkage of Genesis 22 and Isaiah 53 in Ancient Jewish and Early Christian Writings*. Leuven: Peeters, 2013.

Sin embargo, replegarse en la cobertura legal que da un determinado método puede hacernos perder algo esencial. Y, en mi opinión, la figura del Siervo de Yahvé es relevante en el polifacético poliedro cristológico del NT. De ahí, que el presente ensayo forme parte de una serie con la intención de iluminar aspectos menos trabajados de la cristología del Siervo<sup>6</sup>, desde quien viene del AT e intenta no caer en un «pan-servismo» donde todo remite al 'ebed 'Adonay. Para alcanzar tal objetivo, y dado el carácter acotado de la extensión, me cierno al estudio de la inusual relevancia soteriológica que tiene, tanto para Is 52,13–53,12 como para Flp 2,6-11, el tema de la «no apariencia humana» o la «no forma de Dios».

## 2. LA NECESIDAD DE UN CAMBIO DE PARADIGMA

La razón de escoger Flp 2,6-11 reside en su densidad cristológica, en su semblanza teológica con Is 52,13–53,12 y en que, además, un número considerable de estudiosos retiene pre-paulino<sup>7</sup>. Luego, estaríamos ante una reflexión temprana sobre la identidad de Jesús desde la figura del Siervo. Ahora bien, para transitar cómodamente y sin sobresaltos por las dos perícopas es necesario que despedreguemos el camino en dos sentidos. Primero, urge un cambio de paradigma metodológico. Segundo, es apremiante sacar el texto de Isaías de dos trincheras que lo encorsetan hermenéuticamente: la del Siervo sufriente como correctivo de una idea triunfalista de Mesías; y la reducción de su soteriológica a la cuestión únicamente expiatoria.

### 2.1. “Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?”

La relación entre Is 52,13–53,12 y Flp 2,6-11 es un consenso extendido entre los exegetas. Consenso que se convierte en disenso cuando se desciende a dirimir si Pablo, o el himno pre-paulino, toma inspiración directa de Isaías o se trata simplemente de una alusión inconsciente implementada en la intrapsique de una cosmovisión compartida dentro del judaísmo<sup>8</sup>.

Los detractores a una mención voluntaria se aferran a la prueba filológica de la comparecencia de *δοῦλος* y no de *παῖς* en Flp 2,7, tal como registra los LXX. En cambio, sus acérrimos defensores se ciñen al notorio esquema de

<sup>6</sup> Otro sería Marta García Fernández. “La relectura del cuarto canto del Siervo en el judaísmo del segundo Templo y en el NT”. *Biblica et Patristica Thoruniensia* 12 (2019): 357-370.

<sup>7</sup> Joachim Gnilka. *La lettera ai Filippesi*, Brescia: Paideia, 1972, 229-238.

<sup>8</sup> Franco Manzi. “La dipendenza letteraria diretta di Fil 2,5-II da Is 52,13 – 12”. *RivBibIt* 47 (1999): 275-360.

descenso y ascenso que atraviesa como eje sendos textos, así como el inusual *vaciarse* (κενόω) utilizado como metáfora del morir. Pues, aunque los LXX traduce ערה por παραδίωμι (Is 53,12), el verbo hebreo tiene el sentido de *derramarse* o *desnudarse* a la muerte, como refrenda el sintagma preposicional למוח (εἰς θάνατον).

A no ser que la historia nos sorprenda con el descubrimiento de un documento inédito, los argumentos empíricos exigidos para que una tal demostración sea validada, por el momento no están en nuestro haber. Luego, las razones en pro y en contra y sus correspondientes justificaciones son un campo muy trillado y, prácticamente, agotado. Queda al exegeta decidir qué argumentación le resulta más coherente o razonable.

Ahora bien, para no quedar varados rindiendo pleitesía a un método o cayendo en el círculo de repetir lo mismo, introduzco algunas consideraciones de George Steiner para quien la *Divina Comedia* es una lectura más autorizada de la *Eneida* que los comentarios científicos<sup>9</sup>. Porque, como sucede con la música que no suena en el papel sino cuando se toca, la interpretación es “acción” que manifiesta la comprensión “interna” de una obra cuando el hermeneuta deja su carne en lo que dice.

Muchas veces la interpretación académica es estática y no «en acción». Y la «paralización» del texto en aras a observarlo mejor es como un animal contemplado en el zoo que no corre libre e impredecible como en su propio hábitat. Haciendo siempre pie en nuestras aguas, corremos menos riesgos, pero no nadamos el mar que se abre y se cierra tras nosotros, como bellamente sugería Alonso Schökel<sup>10</sup>. Así, Steiner arremete sutilmente contra la práctica extendida de la crítica literaria reducida a una erudita explicación, muchas veces externa a la obra. Una censura mordaz y punzante que sintetiza en el subtítulo del libro: «¿Hay algo en lo que decimos?».

A mi juicio la relación entre Flp 2,6-11 e Is 52,13-53,12 es similar a la que se entabla entre la *Divina Comedia* y la *Eneida*. Y, por tanto, va mucho más allá de la simple alusión o de la repetición de esquemas melódicos. Se trataría de una apropiación de sentido que expresa la comprensión interna de quien lo interpreta. Este no busca «repetir» sino que, como la música al tocarla, quiere hacerla sonar, de nuevo «significar». Por eso, el autor tendrá la libertad de efectuar los cambios que considere pertinentes y la valentía de quien, pariéndose en palabras, entrega el fruto gestado porque la fecundidad del texto vivido ha preñado sus entrañas. Ahora bien, para argumentar el objetivo que me he propuesto la conexión entre sendos textos no sería estrictamente

<sup>9</sup> George Steiner. *Presencias Reales. ¿Hay algo en lo que decimos?* Biblioteca de Ensayo 90. Madrid: Siruela, 2017, 32.

<sup>10</sup> Luis Alonso Schökel. *Hermenéutica de la Palabra*. Vol. 1. Madrid: Cristiandad, 1986, 214-215.

necesaria. Pues como he apuntado busco rescatar un elemento común a los dos pasajes: la inusual relevancia que se da al tema de la «forma» engarzada a la soteriología del sacrificio.

## 2.2. Hacia una cristología del Siervo que no sea ni apologética ni solo expiatoria

El segundo escollo que superar es el hermenéutico por partida doble. Primero, la recepción del texto isaiano como correctivo a una visión triunfalista de Mesías y, segundo, la tendencia a reducir el pasaje del Siervo a su aspecto expiatorio perdiendo por el camino hermenéuticas igualmente significativas y desarrolladas en el himno cristológico.

Anclados en la teología desplegada en los Evangelios, como si reflejaran toda la realidad del judaísmo del s. I d.C., inferimos que el problema de algunos colectivos para aceptar el mesianismo de Jesús radicó en ser un Mesías sufriente. Por este motivo, quién tiene la patente en la interpretación mesiánica de Is 53 fue un campo de batalla entre el judaísmo y el cristianismo en el medioevo<sup>11</sup>. Esta pugna recientemente se ha trasladado a la literatura inter-testamentaria judía. A partir de los materiales hallados en Qumrán, se busca mostrar que la idea de un Mesías sufriente era pre-cristiana y, por tanto, no original del NT<sup>12</sup>.

El debate resulta hosco y complejo y, en mi opinión, habría que matizar dos elementos. Por un lado, cercenar de nuestra mente la idea implementada de que el judaísmo del s. I d.C. tenía una idea *clara y distinta* del Mesías y que, por este motivo, la propuesta de Jesús rompía con sus esquemas mentales<sup>13</sup>. Es cierto que detrás de esta incompreensión registrada en los Evangelios se deja entrever una realidad ampliamente experimentada por las primeras comunidades: la dificultad de un Mesías crucificado. Pero para que el marco hermenéutico no sea sesgado hay que completarlo con los datos de la literatura intertestamentaria. Esto es, en el judaísmo de estos siglos existía un pluralismo teológico sobre la intervención escatológica de Dios en la historia<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Francisco Varo. *Los cantos del siervo en la exégesis hispano-hebreá*. Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1993.

<sup>12</sup> Israel Knohl. *El Mesías antes de Jesús. El siervo sufriente de los manuscritos del Mar Muerto*. Biblioteca de Ciencias Bíblica y Orientales 8. Madrid: Trotta, 2004.

<sup>13</sup> «La centralización cristiana en la persona de Jesús ha llevado incorrectamente a considerar que el pensamiento judío veterotestamentario se centra en la persona del Mesías». Luis Vegas. «La figura del ‘Siervo de Yahweh’», en Ángeles Alonso, coord. *El mesianismo en el cristianismo antiguo y en el judaísmo*. Valladolid: Secretariado de publicaciones e intercambio editorial Universidad de Valladolid, 2000, 43-44.

<sup>14</sup> Para una buena visión panorámica sobre esta cuestión, cf. Alejandro Díez Macho. *Apócrifos del Antiguo Testamento. Introducción general*. Vol. I. Madrid: Cristiandad 1984, 351-389.

Y, en el caso, de los grupos que sostenían que iba a ser a través de un Mesías, la naturaleza de este y de su intervención era variopinta<sup>15</sup>.

Por otro lado, si dentro de estas corrientes judías preexistía la idea de un Mesías sufriente no afectaría a la novedad del cristianismo. En cambio, lo que en mi opinión sí afecta negativamente a la figura del ‘ebed ’Adonay como tipología hermenéutica del Cristo, es reducirla solo a su aspecto expiatorio. Y con esta consideración, paso a desarrollar el segundo obstáculo.

Es cierto, que la muerte de Jesús tuvo que causar un profundo impacto en sus discípulos, tal como queda registrado por la extensión que se dedica en los Evangelios y el desarrollo de una pronta teología apologética para explicarla. Además, a la hora de evangelizar es obvio que debía ser complicado hacer creer a sus coetáneos que un ajusticiado por Roma y un blasfemo a los ojos de las autoridades religiosas judías era el Hijo de Dios. Para el ambiente judeo-cristiano era fundamental recurrir al AT como forma usual de razonar sobre la identidad del Cristo y, en ningún pasaje veterotestamentario, aparece tan claro que la muerte de alguien se transforme en motivo de salvación para otros. Pues, aunque la muerte del justo es un *topos* literario y que haya un resarcimiento póstumo es usual, no así que se transforme en salvación del agresor. En este sentido, Is 52,13–53,12 es un texto único y su sesgo más sobresaliente ha eclipsado otras características también destacadas.

Por este motivo, resulta razonable que –como hace Lc 24,25-26 o Mc 8,27-33–, la Pasión sirva para equilibrar una idea triunfalista de Mesías. Pero, en detrimento, este hecho ha provocado que la tipología del Siervo de Yahvé generalmente aparezca con fines apologéticos, difuminando un desarrollo teológico más hondo que conecta la muerte de Jesús con un estilo de vida marcado por el servicio (Mc 10,41-45) y que claramente Jn 13 lo asocia con la auto-donación eucarística.

Aunque el acento exegético y la misma recepción del texto se haya escorado hacia el aspecto sacrificial de la muerte, la excesiva inclinación de la balanza provocada por el peso de este «platillo» ha polarizado la interpretación, haciendo invisible otros filones que, sin embargo, Flp 2,6-11 sí capta. Y, aunque esta perícopa no estuviera influida directamente por Is 53, es obvio que el tema de la «forma» (μορφή) como clave de comprensión soteriológica lo desarrolla, incluso, otorgándole mayor espacio que a la muerte. Pues bien, me voy a centrar únicamente en este foco, ya que ha sido el menos trabajado.

---

<sup>15</sup> En Qumrán se hallan textos que contabilizan hasta tres mesías (regio, sacerdotal y profético). Cf. Florentino García Martínez. “Esperanzas mesiánicas en los escritos de Qumrán”, en Florentino García Martínez – Julio Trebolle Barrera, *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*. Madrid: Trotta, 1993, 187-222.

### 3. ¿UNA “DE-FORMACIÓN” QUE SALVA?

La perícopa de Is 52,13–53,12 dedica mucho espacio al tema de la «no apariencia» del siervo. Lo enuncia en Is 52,14 y se retoma con todo lujo de destalles en Is 53,2-5, confesando al lector que esta «deformación» es la manifestación externa de una enfermedad. Una dolencia que no es suya sino ajena y que proviene de haber aceptado cargar con la patología-pecado de otros. Esta acción le está provocando desfiguración, hasta el punto de que no parece ni humano. Del campo semántico de la enfermedad, visto desde la clave de la deformación (Is 53,2-5), se pasa exabrupto a la vejación y muerte del Siervo (Is 53,6-11a) sin que al lector se le ofrezcan aparentemente claves para trazar el camino lógico que entabla el autor. Esto es, ¿por qué cargar con el dolor ajeno termina en muerte? De hecho, Israel parece ignorar que este siervo está deformado por su causa. A lo sumo el lector, entiende que lo marginen (Is 53,6), pero matarle supone un salto cualitativo.

Una sensación similar produce la lectura de Flp 2,6-11. De hecho, adoptar la «no forma de Dios» es como si llevara a Jesús directamente a la muerte. El texto procede en cascada, dando casi por hecho que la encarnación comporta terminar en una cruz. Sin embargo, desde una mirada externa y ajena los pasos no serían tan lógicos. Por eso, vamos a profundizar en este aspecto, ya que sendos textos parecen insinuarnos que la «no-apariencia» y la «no-forma» son una clave hermenéutica de lectura conectada al misterio de la redención. En aras a ilustrarlo desarrollo someramente y desde esta perspectiva algunos elementos relevantes en los dos pasajes.

#### 3.1. Is 53 o la “no-forma humana”

En dos ocasiones el texto de Isaías insiste que el ‘ebed ’Adonay se halla sumido en tal estado de deformación que ni siquiera parece humano: «como se horrorizaron de ti muchos, pues desfigurado de los hombres era su *apariciencia* (מראה) y su *figura* (תאר) de los hijos de Adán» (Is 52,14); «sin *figura* (תאר) y sin *esplendor* (הדר), le vimos sin *apariciencia* (מראה), de modo que le deseásemos» (Is 53,2)<sup>16</sup>.

El texto utiliza la metáfora de la enfermedad para figurar el pecado. Pues bien, a diferencia de otros episodios donde se describe milimétricamente cómo se revuelve el profeta o el orante ante la injusticia sufrida y la crisis interna que esta situación le produce, en este caso todo se centra en el exterior: la

<sup>16</sup> La traducción es nuestra y busca ser lo más literal posible para que se observen las repeticiones del texto, ya que es una característica de la perícopa. Cf. Paul R. Raabe. “The Effect of Repetition in the Suffering Servant Song”. *JBL* 103 (1984): 77-81.



apariencia y deformación con que se presenta el siervo<sup>17</sup>. Es más, configurándose como una «confesión», al autor no le interesa excederse en explicar qué y cómo se ha sentido el Siervo, sino en la reacción que ha producido su deformación en la comunidad (Is 52,2-3)<sup>18</sup> y la interpretación que han hecho de esta eventualidad (Is 53,4-5)<sup>19</sup>.

Los innumerables problemas textuales enturbian más un texto de por sí caliginoso que, posiblemente, con este recurso busca comprimir a través de la semántica y de la sintaxis la densidad teológica que explota imparable, cuando se empieza a «abrir el texto», en el sentido más propio del término exégesis. En lo que concierne a nuestro estudio son tres los nudos teológicos a desmenujar.

El primero es la evocación soslayada de Gn 1,26-27. Aunque no aparece, la terminología propia de *imagen* (צלם) y *semejanza* (דמות), negando que el siervo tenga *figura* (תאר), *esplendor* (הדר) o *apariencia* (מראה), no solo se infiere que no parece ni tan siquiera un hombre (Is 52,14; 53,2), sino que se insinúa que ha perdido lo que dota al género humano de una dignidad especial: ser *imagen y semejanza* suya. Ahora bien, tras leer Is 53,4-5, el lector retrospectivamente concluye que el Siervo pierde su «condición humana», y con ello su dignidad de *imagen y semejanza* de Dios, por aceptar cargar con el pecado de otros. Este le ha desfigurado hasta no parecer ni un hombre.

Un segundo aspecto recae en la correlación de dos términos que apuntan directamente a Gn 3: *apariencia* (מראה) y *deseo* (המר). Pues bien, si en Gn 3 el fruto de *apariencia* (מראה) apetecible lleva a Eva a *desearlo* (המר), aquí este siervo que crece como un *retoño* (יניק) ante Dios pero que no tiene *apariencia* (מראה) ni figura, no se *desea* (המר). Se trata de la clásica confusión causada por nuestra incapacidad de trascender lo visible para captar dónde realmente reside la vida. Allí el fruto bello en apariencia del árbol prohibido se desea y

<sup>17</sup> Seguiré las intuiciones teológicas del capítulo V de la propia disertación. Allí se desarrolla la compleja problemática de cada versículo, así como se justifica exegéticamente las opciones, ofreciendo notas bibliográficas que sustentan las decisiones adoptadas y a las que remito. Cf. Marta García Fernández. *Consolad, consolad a mi pueblo. El tema de la consolación en Deuterocronias*. Roma: G&B Press, 2010, 235-292.

<sup>18</sup> De hecho, los dos versículos culminan en dos oraciones consecutivas: «de modo que le deseásemos» (v.2); «de modo que no le tuvimos en cuenta» (v.3). Pero también, todo el v.3 trabaja sobre esta cuestión de la reacción que provoca su desfiguración: «despreciado y rechazado de los hombres, hombre de dolores y experimentado en enfermedad, como uno ante el que se esconde el rostro de él, despreciado».

<sup>19</sup> A través de la alternancia de pronombres que comparecen enfáticamente se intercala la interpretación errónea con la verdadera: «pero él (הוא) cargó con nuestra enfermedad y soportó nuestros dolores. Sin embargo, nosotros (אנחנו) le consideramos golpeado, herido de Dios y afligido. Pero él (הוא) fue perforado por nuestras trasgresiones y pulverizado por nuestras culpas» (vv.4-5).

como consecuencia trae la muerte. Sin embargo, aquí este siervo-árbol que trae vida no tiene apariencia y, por eso, se desprecia.

Pero ¿por qué no tiene apariencia? O ¿por qué está deformado? El tercer aspecto es todavía más sutil, pero teológicamente muy potente y se desdobra en dos consideraciones de gran alcance. El v.5 decodifica la metáfora de la enfermedad, ya que existe un claro paralelismo con el v.4: lo que allí era cargar con el *dolor* (נִכְאָב) y la *enfermedad* (חֲלִי), aquí se manifiesta como soportar la *culpa* (עֵוִן) y la *trasgresión* (פְּשָׁע). Por tanto, el siervo está enfermo porque sufre en carne propia su pecado y, en consecuencia, lo que ellos ven al contemplarle no es otra cosa que la propia deformación. Es decir, contemplan en el 'ebed la desfiguración que causan sus trasgresiones. En este sentido, el Siervo les hace de «efecto espejo».

Ante esto la comunidad reacciona como usualmente reaccionamos los seres humanos cuando nos ponen delante nuestro pecado (Is 53,3). Pues la pobreza, la continua llegada de pateras, la violencia de género o los abusos sexuales no son una escena desagradable que causa disgusto contemplarla, sino un espejo de nuestra deformación como sociedad y una acusación indirecta de que algo se está haciendo mal. Posiblemente, por eso, no se tiene el valor de mirar sin sentir desazón interna al descubrir la propia desfiguración en lo que se ve. Y, paradójicamente, aquel que se retiene «menos humano» se revela con mayor dignidad, mientras la propia se manifiesta deformada, pues la indolencia nos deshumaniza y animaliza. Nos hace «menos humanos».

Esta idea se dibuja sutilmente también en Is 53,3. «Esconder el rostro» es una acción generalmente reservada a Dios en las 30 veces que aparece el verbo סָתַר (*esconder*) con objeto פָּנִים (*cara*). Solo en tres ocasiones las realiza un ser humano. Una atribuida en el tercer canto al 'ebed 'Adonay: «mi rostro no escondí a insultos y salivazos» (Is 50,6). Y otra referida aquí a la comunidad: «como uno ante el que se oculta el rostro» (Is 53,3). La tercera se ubica en la teofanía de Moisés ante la zarza quien se tapa el rostro por miedo de ver a Dios (Ex 3,6).

Dada la finura teológica con la que hila el pasaje, no descarto que Is 53,3 pueda estar aludiendo al episodio de Ex 3, creando así una paradoja. Ellos se tapan la cara ante el disgusto que provoca la deformación del siervo, pero en realidad están sucediendo dos cosas: la primera, ya la hemos indicado antes, lo que en realidad están viendo es su propia desfiguración que no soportan mirar. Segundo, aunque esconden su rostro por disgusto, en realidad se hallan ante una teofanía<sup>20</sup>. Luego, la señal insipiente de desprecio –ocultar el rostro– se transforma en una reacción adecuada pues, paradójicamente, la

<sup>20</sup> Así lo sugiere la pregunta de Is 53,1, utilizando términos del Éxodo (*revelar el brazo*; גִּלְיָה זֶרַע) y una preposición (*sobre*; עַל) que en Is 52,13–53,12 siempre viene referida al siervo: «¿sobre quién se reveló el brazo de Yhwh?».

comunidad contempla en este hombre deformado toda la potencia divina desatada, hasta el punto de que no soporta la irradiación irresistible de la verdad desnuda que emerge de un cuerpo desfigurado.

Esta carne amorfa por los golpes y la enfermedad, por una parte, incrimina a quien le ha desfigurado con su agresividad hasta hacerle perder la dignidad humana, pero, por otra parte, es lugar de revelación y de salvación: «sus heridas nos han curado» (Is 53,5). Se podría decir, en consecuencia, que la divinidad que se revela desnuda en la carne deformada y en la dignidad pisoteada, desde esa misma herida oferta perdón.

Ahora bien, aunque la herida convoca a la reconciliación, no siempre se acoge. Es más, esta oferta silenciosa puede generar más violencia y repulsión. Así lo desgrana Sab 1,16–2,20 y así parece sugerirlo Is 53 que culmina en un *crescendo* de violencia que va desde el desprecio (v.3) a la muerte (v.9), pasando por la marginación (v.6), la vejación y el juicio injusto (vv.7-8). Como muestra Sab 2, la irradiación de verdad es tal en el justo y en las categorías débiles (pobre, viuda, anciano) que no basta con oprimirlas, estorba tan solo su presencia. Molestan porque son un reclamo a la conciencia (efecto espejo) y una intimidación silenciosa dirigida al principio rector de sus vidas: «sea la fuerza nuestra norma, pues la debilidad de nada sirve» (Sab 2,10-11).

La fragilidad asumida, lejos de producir compasión, desata un ensañamiento aún mayor. Esas ínfulas de omnipotencia quedan registradas en la forma violenta de consumir la propia historia y de disfrutar desesperadamente de la vida. Pero esta forma de pasar por el mundo arrasando, en el fondo, esconde miedo a la muerte (Sab 2,1-12). Y, en definitiva, por eso se mata, como un narcótico que ayuda a inhibirse de la propia caducidad.

Se entendería por qué culmina en sacrificio cruento y resulta tan molesto un siervo que ni habla, ni inculpa, sino que acepta sin proferir amenazas la agresividad contenida de sus detractores injustamente lanzada contra su cuerpo. La desfiguración que en él vemos es tan solo el espejo de la deformación de nuestro pecado y esta acusación que se nos devuelve desde el cuerpo del inocente es contemporáneamente una oferta de curación emanada también desde su cuerpo. Esto es, desde sus heridas (Is 53,5). En este sentido, aunque el texto del cuarto canto destaca por su dimensión expiatoria, esta no se entiende completamente sin trabar bien la conexión entre la cuestión «estética» de la no apariencia y la soteriológica.

### 3.2. Flp 2 o la “no-forma divina”

El himno cristológico de Flp 2, al igual que Is 52,13–53,12, es un pasaje muy denso teológicamente hablando y, como tal, ha sido objeto de un estudio intenso por parte de los exegetas. A este hecho se le suma las dificultades textuales presentes en la primera parte (Flp 2,6-8) que es, precisamente, la

que más nos interesa. Pues en esa cascada kenótica se pone en relación la encarnación con la muerte en cruz sin ofrecer al lector demasiadas explicaciones sobre su secuencialidad y resultando llamativa la presencia del término *μορφή* como clave de lectura<sup>21</sup>.

En primer lugar, se observa cómo la perícopa entabla un contraste entre *ἐν μορφῇ θεοῦ* (*forma de Dios*) y *μορφήν δούλου* (*forma de esclavo*) y no entre condición divina y condición humana. Mientras que la primera se *es* o *existe* (*ὑπάρχων*), la otra se *adopta* o *recibe* (*λάβων*). Es más, los sintagmas que siguen a sendas subordinadas perfilan la comprensión, pues están en sinonimia. Esto es, *existiendo en forma de Dios* (*ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*) equivaldría a *ser igual a Dios* (*τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*). Mientras que *μορφήν δούλου λάβων* se explica con dos oraciones participiales: *siendo con semejanza de hombre* (*ἐν ὁμοιωμάτι ἀνθρώπων γενόμενος*) y *habiendo sido encontrado con esquemafisonomía como de hombre* (*καὶ σχήματι εὐρεθείς ὡς ἄνθρωπος*).

En segundo lugar, los verbos finitos van secuenciando los pasos que explican: a) por qué y cómo existiendo *con forma de Dios* (*ἐν μορφῇ θεοῦ*), adopta *la forma de un siervo* (*μορφήν δούλου*); y b) qué conlleva tomar la condición de esclavo: hacerse *semejante a un hombre* (*ἀνθρώπων γενόμενος*) y *hacerse obediente* (*γενόμενος ὑπήκοος*). El primer paso se expresa con dos verbos en sinonimia antitética, pues *no apresar* (*ἠγγήσατο*) su condición es, en cierto modo, *vaciarse* (*ἐκένωσεν*). Y el segundo paso lo rige el verbo *humillarse* (*ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν*) que, seguido del pronombre reflexivo, se conecta con el sintagma anterior (*ἑαυτὸν ἐκένωσεν*). A mi juicio, en estos dos pasos se hilvana una soteriología que subraya no tanto el aspecto expiatorio como algunos de los matices reseñados anteriormente en referencia al cuarto Canto del Siervo.

### 3.2.1. La “no-forma” como lugar de revelación

Todos los sintagmas que conforman el v.6 se muestran problemáticos a nivel semántico<sup>22</sup>. En primer lugar, el hecho de que aparezca el verbo *ser* o *existir* (*ὑπάρχων* y *εἶναι*) en relación especialmente a la forma de Dios, pero también respecto a adoptar la forma de siervo (*γενόμενος*), lleva a replantearse el sentido del término *μορφή*. Esta cuestión ha encendido un acalorado debate sobre entenderlo como *condición* o, incluso, *naturaleza*, ya que una mala

<sup>21</sup> De hecho, de las tres ocasiones que se halla este vocablo en todo el NT, dos se encuentran aquí (Mc 16,12; Flp 2,6.7).

<sup>22</sup> Para una presentación destallada de los problemas del texto y de las soluciones dadas, me remito a las monografías: Josef Heriban. *Retto φρονεῖν e κένωσις. Studio esegetico su Fil 2,1-5.6-11*. Biblioteca di Scienze Religiose 51. Roma: Ateneo Salesiano, 1983; Joachim Gnllka, *La lettera ai Filippesi*, 196-229.

comprensión entra en colisión con el dogma cristológico. Por ejemplo, que el himno afirmase que Cristo renuncia a su naturaleza divina o que fue un ser humano solo en apariencia.

Su sinonimia con el sintagma *ser igual a Dios* (τὸ εἶναι ἴσα θεῶ) podría ser una vía de solución. Sin embargo, el verbo que lo rige (ἡγήσατο) cuenta con matices diferentes (*apresar, retener, considerar*), a lo que se le suma el hápax ἀρπαγμός cuyo abanico semántico oscila desde *robo* o *rapiña* a *presa* o *botín* y las dificultades inherentes al sintagma ἴσα θεῶ. Algunos concluyen que el sentido de la frase podría ser: «no apresó como botín ser igual a Dios». Esto es, que no «lo retuvo como una presa codiciable». Pero también esta solución conlleva un problema y es pensar que Cristo «apresó» o «robó» algo que le era ajeno y, por tanto, que Él no era de condición divina.

Entonces, el sintagma οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶ se explica desde el siguiente: *se vació/derramó a sí mismo* (ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν). Tampoco este se halla exento de dificultades. Pues la pregunta que emerge es: ¿de qué se vació? ¿Qué entiende el autor con el pronombre reflexivo? ¿Su condición o naturaleza divina? ¿Sus atributos como Dios tales como la omnipotencia, o la transcendencia? Para evitar equívocos a la hora de traducir este verbo, que no es usual en la Escritura, se recurre a la otra acepción de κενόω: *verter* o *derramarse*. Una metáfora de la entrega total que aparece en el cuarto Canto mediante el término *desnudarse* (ערה) y que en última instancia refrendaría aquí el v.7 con el verbo *humillarse* (ταπεινώ), igualmente construido con el pronombre reflexivo ἑαυτόν.

La combinación de todas las posibilidades semánticas multiplica al cuadrado las opciones interpretativas y arrastra irremediabilmente a una aporía. Para salir de este *impasse*, junto con otros autores, creo que el pasaje no se plantea las cuestiones que posteriormente emergen, sino que quizás esté releendo Gn 3, contraponiendo la forma de ser y de actuar del género humano a la forma de ser y proceder de Dios. La sugerencia de la serpiente versa sobre un Dios celoso de su condición que no quiere que coman del árbol del bien y del mal para que no sean como Él (Gn 3,5). El texto de Flp 2 respondería a este desafío mediante una sinonimia antitética: Dios no solo no retiene ni apresca su condición utilizándola en propio beneficio, sino que la derrama y la dona en su entrega.

La sintaxis nos permite todavía hacer una lectura más subversiva, pues el participio presente ὑπάρχων podría traducirse por una subordinada causal con el sentido de: «precisamente porque era de condición divina, no apresó celosamente ser igual a Dios». Y con ello el texto indicaría que lo propio de Dios no es «retener» sino «vaciar». Algo que, por otra parte, contiene incipientemente el sentido de la raíz indoeuropea \*deiw y el logograma sumerio-

acadio de la estrella para significar a la divinidad<sup>23</sup>. Luego, una idea que originariamente sustentó la etimología del término Dios, aunque con el paso de los siglos se difuminase.

Pues bien, del texto se puede colegir que si lo que mejor expresa la esencia divina no es *apresar* sino *derramarse*, y esto, según el pasaje, es equivalente a adoptar la forma de siervo (δούλος), esta condición de esclavo es la que mejor trasluce quién es Dios, su esencia como total donación y entrega. Se llega así a una paradoja análoga a la del texto isaiano, y es que la *forma* de Dios donde mejor se revela es en la *no-forma* o, precisamente, *porque no la retiene*. Esto es, allí donde derramado por completo, vertido como vida abundante para otros, deshecho, desfigurado y extenuado por un amor hasta el extremo, en la verdad más desnuda y pelada del ser humano, como un esclavo despojado de derechos y obediente hasta la muerte, allí donde su rostro parecería estar más deformado porque, desposeído de los atributos divinos propios, cuesta reconocerle. Precisamente allí sucede la teofanía, la manifestación de lo que Dios es: completa donación.

### 3.2.2. La “solidaridad” como concepto soteriológico

La secuencialidad en cascada de Flp 2,6-8 muestra que el proceso encarnatorio de *derramarse* (ἐκένωσεν) llega *hasta la muerte* (μέχρι θανάτου). De hecho, a través del pronombre reflexivo ἐαυτόν se pone en correlación *humillarse* (ἐταπείνωσεν) con *vaciarse* (ἐκένωσεν). Sin embargo, el contundente comienzo (vv.6-7a) y el decisivo desenlace sacrificial (v.8) ensombrecen un aspecto no menos importante para entender mejor el principio y el final de esta dinámica divina que es toda entrega.

Así el v.7b enfatiza machaconamente el aspecto de la semejanza con el género humano (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος ὡς ἄνθρωπος) sugiriendo que «adoptar la forma de esclavo» es, en primer lugar, encarnar la semejanza. O, con otras palabras, encarnar la condición de prójimo. Algo que, paradójicamente, como sucede en el canto del Siervo, y aunque el texto tampoco aquí lo explica, parece estar relacionado con su muerte. De hecho, a diferencia del texto de Isaías, el himno cristológico no depara en explicar su valor expiatorio. En cambio, acentúa sobremanera el aspecto de la semejanza.

<sup>23</sup> «En la tradición mesopotámica –como en la Escritura– la luz-*nūrum* es señal de Dios. Las divinidades emanan un “resplandor incandescente” (*melammu*). Este halo luminoso inextinguible es manifestación de autarquía vital, de la posesión de una vida que no se agota y que genera vida». Marta García Fernández. “Primeros viajes al cielo. Recorrido por el Medio Oriente Antiguo”, en M<sup>a</sup>. Mar Graña Cid (ed.), *Cielo. Historia y espiritualidad*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2018, 43-44.

Se podría colegir que si lo que distingue a Dios es no apresar su condición y, por eso, donde mejor se revela es en el despojarse de la misma adoptando la condición de esclavo, ahora se da un paso más sugiriendo otra paradoja. Lo que distingue a Dios es encarnar la semejanza humana, pasar por uno de tantos, adoptar la condición de prójimo, ser un Dios hermano. Ciertamente Flp 2,6-11 no se puede estirar más bajo peligro de forzarlo, pero otros textos pueden iluminar lo que aquí podría estar sugerido.

La parábola del samaritano cambiando la pregunta *quién es mi prójimo* por *quién se hizo prójimo* no solo devuelve la cuestión, sino que invierte su planteamiento dando a entender que la «proximidad» no es una condición del otro sino nuestra. Si esta conclusión se lee desde el trasfondo del misterio de la encarnación y a la luz de lo que fue la vida de Jesús se infiere que Él *se hizo prójimo*, adoptó la condición de prójimo como una forma de ser y de relacionarse. Este acercarse tuvo como objetivo llevar a Dios a las situaciones más extremas, tal como buscan responder las parábolas de Lc 15. ¿Por qué come con los pecadores? Para buscar lo que estaba perdido.

El movimiento no es espacial sino interno, porque haciendo así y, según los textos, Jesús se arriesga a sufrir la «metamorfosis» en la carne de *hacerse un maldito* (Gal 3,13) o *hacerse pecado* (2Cor 5,21; Rm 8,3) precisamente para desatar la bendición (Gal 3,14) y realizar en su cuerpo la reconciliación (2Cor 5,18; Ef 2,16). De hecho, comer en la mentalidad judía supone una admisión soslayada de la criaturalidad porque, si tuviéramos vida en nosotros mismos no necesitaríamos recurrir a ningún elemento de fuera. Por eso, comer con otros es confesar abiertamente que se tiene el mismo principio de vida, que se recurre a la misma fuente. Esto es, la comunión. Se infiere que comer con los pecadores es *hacerse pecador*.

Adoptar la condición de prójimo estaría en estrecha asociación a la categoría de solidaridad, que no «coleguismo», como adopción profunda de las consecuencias que trae encarnar la semejanza (Hb 2,14-18). Así Mateo manobra hábilmente también con esta idea citando, tras una serie de curaciones, el texto de Is 53,4-5. De este modo, da a entender que Jesús cura porque es un siervo. Esto es, no porque toque con una «varita mágica» la carne ajada y maltratada por la enfermedad sino porque lo carga y, por eso, como el siervo de Isaías, enferma. En definitiva, cura porque da la vida. Se asocia así, su acción taumatúrgica al misterio de la muerte y no a una apología de su divinidad que demuestra quién es a fuerza de milagros espectaculares, sino a golpe de toalla y de lebrillo (Jn 13).

Esta “forma” de ser Dios es lo que sorprendentemente se le tienta en el desierto y luego en la cruz: *si eres el Hijo de Dios*, baja, tírate, transforma estas piedras... La obediencia (γενόμενος ὑπήκοος; v.8) a “encarnar la semejanza”, paradójicamente, le conduce a ser tenido como un pecador, un blasfemo que no apabulla con un despliegue de omnipotencia para demostrar que es Dios.



Para la mentalidad humana, escenificada en la propuesta del diablo, el modo de ser y de manifestarse como Hijo tiene que ver con hacer valer su condición y currículum divino y no, como en realidad hace, despojándose de todos sus derechos. Esto es, un esclavo.

En este sentido, la teología de la cruz va más allá del sacrificio cruento y entronca con la encarnación, con una forma de ser, de relacionarse y de pasar. Asumir la condición de prójimo es optar por la debilidad, la mansedumbre y el servicio como lugares teofánicos. Por eso, pensamos que este elemento que hemos denominado «semejanza», «proximidad» o solidaridad contiene ya un núcleo soteriológico íntimamente unido al misterio de la encarnación y de la Pascua. En este sentido, hemos querido subrayar elementos menos trillados de la teología del Siervo, pero no por eso menos importantes, que a nuestro juicio se hallan latentes en el texto de Flp 2,6-11.