

**filiación**

## Colección **filiación**

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino,  
UESD, Madrid

Directores

**Andrés Sáez Gutiérrez**

**Patricio de Navascués Benlloch**

Comité científico

**Manuel Aroztegi Esnaola** (Madrid)

**Bogdan G. Bucur** (Yonkers, Nueva York)

**Samuel Fernández Eyzaguirre** (Santiago de Chile)

**Pilar González Casado** (Madrid)

**Christophe Guignard** (Estrasburgo)

**Carla Noce** (Roma)

**Enrico Norelli** (Ginebra)

# 9

# filiación

Cultura pagana

Religión de Israel

Orígenes y difusión  
del cristianismo

ACTAS DE LAS XVII JORNADAS DE ESTUDIO

**LA FILIACIÓN EN LOS INICIOS  
DE LA REFLEXIÓN CRISTIANA**

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino,  
UESD, Madrid

16 Y 17 DE NOVIEMBRE DE 2020

editores

**ANDRÉS SÁEZ GUTIÉRREZ**

**PATRICIO DE NAVASCUÉS BENLLOCH**

**CLARA SANVITO**

Madrid 2023



EDICIONES  
UNIVERSIDAD SAN DÁMASO

© Ediciones Universidad San Dámaso  
C/ Jerte, 10  
E-28005 Madrid, 2023

ISBN: 978-84-17561-73-4  
D.L.: M-10287-2023

Diseño: Subiela Bernat

Impreso en papel 100% procedente de bosques gestionados  
de acuerdo con criterios de sostenibilidad.

# Contenido

7 Abreviaturas utilizadas

9 Presentación

Andrés Sáez Gutiérrez

13 **Cultura Pagana**

15 La filiación en el discurso *Panatenaico* de Elio Aristides:  
Los hijos de Atenas

Jesús F. Polo Arrondo

37 **Religión de Israel**

39 Ṭalyā: la antigua asociación entre hijo/niño,  
siervo y cordero en la tradición judía antigua  
y en el primer cristianismo

Francesco Giosuè Voltaggio

61 José, hijo de Jacob y de Raquel. Acerca del problema  
de la filiación en Filón de Alejandría

Carlos Lévy

79 Una invocación «a Jesús y su excelso Padre» en  
un cuenco mágico judío. Posibles interpretaciones

Francisco del Río Sánchez

95 **Orígenes y difusión del cristianismo**

97 La primogenitura de Cristo en la creación  
según la Carta a los Colosenses

Andrés Sáez Gutiérrez

143 L'origine de Jésus κατὰ σάρκα chez Clément de Rome  
et Ignace d'Antioche

Christophe Guignard

183 Unas pocas notas acerca del bautismo de Jesús  
en el *Comentario al Diatessaron* efremiano

Patricio de Navascués Benlloch

203 Índice bíblico

209 Autores y obras antiguos

211 Autores modernos



# Abreviaturas utilizadas

ANRW	_____	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
BZ	_____	Biblische Zeitschrift
CCSA	_____	Corpus Christianorum Series Apocryphorum
CSCO	_____	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
DJD	_____	Discoveries in the Judaean Desert
EThL	_____	Ephemerides Theologicae Lovanienses
FuP	_____	Fuentes Patrísticas
GCS	_____	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
JBL	_____	Journal of Biblical Literature
JBTh	_____	Jahrbuch für biblische Theologie
J ECS	_____	Journal of Early Christian Studies
JSNT	_____	Journal for the Study of the New Testament
JSOR	_____	Journal of the Society of Oriental Research
JThS	_____	Journal of Theological Studies
LCL	_____	Loeb Classical Library
NDPAC	_____	Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane
NTS	_____	New Testament Studies
PG	_____	Patrologia Graeca
PO	_____	Patrologia Orientalis
PS	_____	Patrologia Syriaca
SCh	_____	Sources Chrétiennes
ThGl	_____	Theologie und Glaube
TThZ	_____	Trierer theologische Zeitschrift
TU	_____	Texte und Untersuchungen
VigChr	_____	Vigiliae Christianae
ZAW	_____	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZNW	_____	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft



# Presentación

---

Andrés Sáez Gutiérrez

Universidad San Dámaso (Madrid)

Presentamos por medio de estas líneas el volumen 9 de *Filiación*, el cual recoge las actas de las XVII Jornadas de estudio “La filiación en los orígenes de la reflexión cristiana” organizadas por la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (Universidad San Dámaso, Madrid), que tuvieron lugar los días 16 y 17 de noviembre de 2020, todavía en plena crisis de coronavirus.

Si bien el contenido del volumen responde al mismo proyecto de siempre, es obligado reseñar al inicio de esta introducción una novedad significativa desde el punto de vista editorial: este volumen 9 es el primero de la serie *Filiación* que es publicado en el seno de las ediciones de la Universidad San Dámaso, a la que pertenece la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, organizadora de las Jornadas e impulsora de la publicación de estos volúmenes. Para dar cuenta de este cambio significativo, permítasenos hacer un poco de historia.

La serie *Filiación* inició su andadura en 2005, año en el que fue publicado el primer volumen de la misma, para albergar las actas de las “Jornadas sobre la Filiación en los inicios de la reflexión cristiana” organizadas anualmente desde 2003<sup>1</sup> por el entonces Instituto Diocesano de Filología Clásica y Oriental San Justino, hoy Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino. La pretensión del proyecto, que no ha cambiado, es la de estudiar la noción de filiación en los orígenes y difusión del cristianismo, en todas sus vertientes y en el contexto de la

---

1 Con la excepción de 2019, cuando se celebró en su lugar “Judíos en Babilonia. Jornadas de presentación de una inscripción de época de Nabucodonosor II (s. VI a. C.)”.

cultura pagana y de la religión de Israel. Para llevar a cabo este proyecto de investigación hemos tenido el privilegio de contar con estudiosos de talla internacional de España, Francia, Bélgica, Italia, Alemania, Estados Unidos, Suiza, Israel, etc.

Fruto de este trabajo son los volúmenes de la serie *Filiación*. Hasta este momento existían ocho volúmenes, publicados todos ellos en la editorial Trotta (Madrid), a la cual agradecemos la acogida que prestaron al proyecto y la colaboración sostenida a lo largo de quince años. Los datos de estos ocho volúmenes se pueden consultar en la solapa trasera del volumen. En continuidad con ellos, ofrecemos este volumen 9 en la nueva colección *Filiación* de la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (UESD, Madrid), en la que, *Deo volente*, aparecerán también los volúmenes sucesivos. Este cambio hace posible atender una necesidad que con los años se había ido haciendo cada vez más imperiosa: a partir de ahora, los estudios serán publicados en su lengua original y no en traducción al español. De este modo se refleja mejor el carácter internacional del proyecto *Filiación*, se posibilita un acceso mejor al público especializado extranjero y se evitan las no pocas dificultades, de todos los órdenes, que suscitan las traducciones.

Una vez que hemos dado cuenta de este importante paso en la historia de *Filiación*, podemos concentrarnos en la presentación del contenido de este volumen 9. En primer lugar, conviene indicar que es también la primera vez que publicamos las actas de las Jornadas de un único año (2020) y no de dos años consecutivos, como es costumbre. La razón es que el formato y el contenido de las Jornadas de 2021, dedicadas a *Prov 8,22-31* y a la historia de su recepción, también darán lugar, si Dios quiere, a un volumen propio que merece la pena publicar por separado. Lo mismo sucede con las Jornadas de 2022 y 2023, las cuales tratan un mismo tema y cuyas actas serán publicadas en un único volumen. De ahí que hayamos decidido publicar separadamente las ponencias de las Jornadas de 2020, las cuales, en caso de no serlo, correrían el riesgo de caer en el olvido.

Las siete ponencias de que consta el presente volumen están divididas según el esquema "Cultura pagana" - "Religión de Israel" - "Orígenes y difusión del cristianismo" que ha vertebrado los volúmenes anteriores. En el apartado "Cultura pagana", contamos con una contribución de Jesús F. Polo (Universidad Autónoma de Madrid) acerca de los hijos de Atenas en el discurso *Panatenaico* de Elio Aristides, en el que dicho te-

ritorio es presentado como una madre que engendra a los primeros hombres, su fruto más hermoso.

Bajo el epígrafe “Religión de Israel” el lector encontrará tres estudios. El primero, del profesor Francesco Giosuè Voltaggio (Studium Theologicum Galilaeae, Corazim), se ocupa de indagar la asociación, especialmente con referencia al término arameo *ṭalyāʾ*, de los conceptos «niño/joven/hijo», «siervo» y «cordero» en la tradición judía antigua, mostrando además la importancia que tuvo dicha constelación de ideas para el cristianismo naciente. Por su parte, el estudioso francés Carlos Lévy (Université Paris - Sorbonne) nos brinda un artículo que se centra en las relaciones de José con sus padres y hermanos según Filón de Alejandría. Finalmente, Francisco del Río (Universidad de Barcelona) analiza el texto de un conjuro que se encuentra en un cuenco mágico de origen judío (s. VI-VII) en el que aparece una misteriosa invocación «a Jesús y su excelso Padre».

En tercer lugar, dentro de la sección dedicada a los orígenes y la difusión del cristianismo, el volumen cuenta con un artículo dedicado a Cristo como «primogénito de toda criatura» (Co/ 1, 15b) en la Carta a los Colosenses (Andrés Sáez, UESD). A continuación, contamos con un estudio de Christophe Guignard (Université de Strasbourg) acerca del origen de Jesús *katà óárka* en Clemente de Roma e Ignacio de Antioquía. El autor nos ofrece así un precioso complemento a la contribución que ya realizó años atrás sobre María y la genealogía del hijo de David en Justino. La ponencia del prof. Guignard es la primera, sin contar obviamente el español, que aparece en *Filiación* en su lengua original, en este caso, el francés<sup>2</sup>. Por último, Patricio de Navascués (UESD, Madrid), en una con-

---

2 A este respecto deseamos realizar un apunte aclaratorio en torno a la contribución de Christophe Guignard. El prof. Guignard, quien ha colaborado ya en otras ocasiones con la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica en el proyecto *Filiación*, enriqueciéndolo siempre con su presencia y competencia, entregó su ponencia cuando estaba todavía previsto que ésta fuera traducida al español y publicada en dicha lengua. En este contexto, el prof. Guignard, de acuerdo con los responsables de *Filiación*, publicó una parte del mismo -la dedicada a Clemente de Roma- en francés: «Judéen ou lévite ? L'origine de Jésus “selon la chair” dans la lettre de Clément de Rome aux Corinthiens (31, 4 – 32, 2)», *Bulletin de littérature ecclésiastique* 123/1 (2022) 65-80. En este sentido, ha de quedar claro que no ha sido intención del prof. Guignard publicar dos veces, aun parcialmente, un mismo texto. Por nuestra parte, dado que la contribución contenida en este volumen consta de una parte inédita, dado que el público que tendrá acceso a *Filiación* 9 será probablemente distinto al del *Bulletin de littérature ecclésiastique*

tribución en torno al *Comentario al Diatessaron* efremiano, llama la atención sobre algunos pasajes que reflejan una doctrina viva de la unción de Cristo en su bautismo en el Jordán, así como sobre sus consecuencias para la cristología.

No podemos concluir esta presentación sin expresar nuestro agradecimiento más sincero a todos aquellos que, de una u otra manera, han hecho posible las Jornadas de estudio sobre “La filiación” desde su nacimiento hasta el presente y los ochos primeros volúmenes publicados con sus actas; así como a cuantos han hecho realidad el presente volumen. Gracias, en primer lugar, a los ponentes que participaron en las Jornadas de 2020 en medio de circunstancias muy complejas y que han puesto a punto sus contribuciones para su publicación. Gracias de corazón a los otros dos editores: el profesor Patricio de Navascués, promotor y director de las Jornadas; y la profesora Clara Sanvito, disponible en todo momento. Gracias a la Universidad Eclesiástica San Dámaso, muy en particular a su Departamento de Publicaciones, que han acogido esta colección *Filiación* con entusiasmo. Gracias sin duda a la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino: a su Decana, la profesora Pilar González Casado, siempre estímulo y apoyo para llevar a término este trabajo; a sus profesores, en particular a la profesora Cayetana H. Johnson por su generosidad en la revisión del hebreo; y al equipo de secretaría, siempre al pie del cañón. Gracias a sus alumnos, así como a los estudiantes del Bienio de Patrística de la Facultad de Teología. Siempre gracias a los profesores Juan José Ayán Calvo y Manuel Aroztegi Esnaola por su generosidad y sabiduría. Gracias, por último, a la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid, por su apoyo imprescindible a nuestro proyecto de investigación.

---

dado el interés de la misma, no podíamos sino incluirla, con la aquiescencia del prof. Guignard, en el presente libro.

# Orígenes y difusión del cristianismo



# La primogenitura de Cristo en la creación según la Carta a los Colosenses

---

Andrés Sáez Gutiérrez  
Universidad San Dámaso (Madrid)

## 1. Introducción

La Carta a los Colosenses llama a Cristo «primogénito de toda criatura» (πρωτότοκος πάσης κτίσεως: 1,15b) y «primogénito de entre los muertos» (πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν: 1,18). Además, esta última afirmación aparece acompañada de un pequeño comentario, según el cual Cristo había de ser el primero en todas las cosas, esto es, en todos los ámbitos de la realidad<sup>1</sup>. El objeto de esta contribución es estudiar el sentido de la primogenitura de Cristo en la creación, es decir, la afirmación de Col 1,15b, en el marco de la cristología de Col 1,15-20, sección a la que pertenece el versículo, así como en el contexto de la cristología de toda la carta. Para ello, es imprescindible estudiar a la vez el atributo también aplicado a Cristo que antecede a «primogénito de toda criatura» en Col 1,15, a saber, «imagen de Dios invisible» (1,15a).

---

1 «A tous les niveaux ou en toutes ses dimensions»: cf. J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Colossiens. Introduction, traduction et commentaire*, Paris 1993, 108. Cf. también T. OTERO LÁZARO, *Col 1,15-20 en el contexto de la carta*, Roma 1999, 123: «En todos los órdenes».

El tema, como se puede fácilmente intuir, no es original. Al contrario, desde no mucho tiempo después de la composición de Colosenses, los autores cristianos se apoyaron en la expresión «primogénito de toda criatura» para exponer su enseñanza sobre Cristo<sup>2</sup>. En época más reciente, la historia de la investigación sobre Col 1,15-20 ha dado lugar a una enorme producción bibliográfica<sup>3</sup>. Todo ello atestigua que tanto Col 1,15 como Col 1,15-20 en su conjunto han sido siempre considerados desde el punto de vista de la cristología de una importancia capital.

Antes de adentrarnos en su estudio, es necesario realizar algunas observaciones preliminares. La primera tiene que ver con el estatuto de la Carta a los Colosenses dentro del universo del *corpus* paulino. El debate acerca del carácter pseudoepigráfico del escrito no está cerrado<sup>4</sup>. Los rasgos específicos de Colosenses y sus diferencias en relación con las cartas consideradas de Pablo son reconocidos por todos<sup>5</sup>, pero, mientras algunos se inclinan por explicarlos en razón de la pseudoepi-

---

2 Se puede ver un recorrido de las interpretaciones antiguas de Col 1,15 en A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», en Id., *Le Christ Sage de Dieu d'après les Épîtres pauliniennes*, Paris 1966, 163-273, aquí en particular 178-185.

3 Para la historia de la investigación en buena parte de los s. XIX y XX, cf. H. J. GABATHULER, *Jesus Christus. Haupt der Kirche - Haupt der Welt*, Zürich 1965. Para la época más reciente, cf. C. STETTLER, *Der Kolosserhymnus. Untersuchungen zu Form, traditionsgeschichtlichem Hintergrund und Aussage von Kol 1,15-20*, Tübingen 2000, 1-35.

4 Se puede ver una síntesis de la cuestión en C. MORESCHINI - E. NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, I, *Da Paolo all'età costantiniana. Nuova edizione riveduta e ampliata*, Brescia 2019, 56-58; y una explicación más amplia así como el posicionamiento de los diversos estudiosos en U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 2011, 327-332; y en C. STETTLER, *Der Kolosserhymnus*, 43-50.

5 A las diferencias léxicas y estilísticas, hay que añadir en cuanto al contenido que el tema de la Iglesia como Cuerpo de Cristo es retomado en Colosenses a partir de sus desarrollos en *1 Cor* y *Rom* (cf. *1 Cor* 12,12-27; *Rom* 12,4-5) con elementos novedosos, pues Cristo es la Cabeza de dicho Cuerpo, que es la Iglesia en su conjunto. Además, la carta insiste no tanto en la esperanza de la escatología futura como en el efecto salvífico que Cristo glorioso tiene ya en este tiempo para los creyentes. Así, el autor se basa en *Rom* 6,1-11 para hablar del bautismo, pero afirma que los bautizados ya han resucitado con Cristo (cf. *Col* 2,12-13; 3,1), mientras que la resurrección es contemplada en *Rom* 6,4-5.8 como un acontecimiento futuro. Por otra parte, el tema de Israel y su relación con la economía de la salvación, central en Pablo, no aparece en Colosenses. Cobra, por el contrario, protagonismo, el primado de Cristo en relación con la creación y el cosmos. Finalmente Pablo es presentado por Colosenses como el Apóstol por excelencia.

grafía del escrito<sup>6</sup>, otros piensan que se deben a la expresión del pensamiento del Apóstol en un momento y en un contexto determinados<sup>7</sup>. Nosotros no tratamos aquí de dilucidar esta cuestión, con la que además están relacionadas la datación y la localización del escrito<sup>8</sup>. Para nuestro propósito, basta señalar que incluso quienes abogan por situar la Carta a los Colosenses en una de las corrientes que recibieron y desarrollaron la herencia del Apóstol reconocen con frecuencia la cercanía que existe entre Colosenses y las llamadas cartas protopaulinas<sup>9</sup>.

En segundo lugar, conviene tener presente el objeto de la carta. Colosenses pretende: (a) poner delante de sus destinatarios el misterio del evangelio de Cristo anunciado por Pablo; (b) exhortarles a la fidelidad al mismo; (c) e indicar cómo este ha de configurar en concreto la vida de los creyentes<sup>10</sup>. Estas notas dan razón tanto del contenido como de la estructura del escrito<sup>11</sup>. Además, si bien no hay unanimidad, se suele admitir que el autor de Colosenses polemiza en su carta con una ideología difícil de perfilar<sup>12</sup>, según la cual los creyentes, amenazados

---

6 Así C. MORESCHINI - E. NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica*, 1, 58; U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 329-330.

7 Cf. J. L. AURRECOECHA, «Los títulos cristológicos de Colosenses 1, 15-16. Su origen y su significado», *Estudios Trinitarios* 8 (1974) 307-328, aquí 308-310, el cual, tras discutir la cuestión, se decanta por la autoría paulina de Colosenses o al menos no considera que los argumentos esgrimidos en contra prueben que no es de Pablo.

8 En el caso de considerarla pseudoepigráfica, su cercanía con Pablo sugiere situarla en torno al año 70 en el área suroccidental de Asia Menor, en torno a las comunidades de Colosas, Laodicea, Hiérapolis o Éfeso. En caso de sostener su autoría paulina, se ha pensado en Éfeso, Cesarea o Roma como lugar de composición y se ha datado entre los años 55-60.

9 Cf. C. MORESCHINI - E. NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica*, 1, 58; C. STETTLER, *Der Kolosserhymnus*, 44; H. CONZELMANN - A. LINDEMANN, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, Genève 1999, 320. En este sentido, se habla con frecuencia de que el autor podría haber sido un colaborador, un discípulo directo o alguien cercano al Apóstol.

10 Cf. J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Colossiens*, 39-42.119-127.

11 En efecto, tras el marco epistolar y el exordio, el cuerpo del escrito consta de una primera parte en la que se presentan los tres temas a los que nos acabamos de referir (1,21-23); de una segunda –el cuerpo de la carta–, en la que dichos temas son tratados en orden inverso (1,24-4,1); y de una última parte de exhortaciones finales con función de peroración (4,2-6). De nuevo el marco epistolar sirve para cerrar el escrito. Cf. J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Colossiens*, 39.

12 Cf. C. MORESCHINI - E. NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica*, 1, 57; U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 337-340, el cual presenta un elenco de las diversas hipótesis realizadas por los estudiosos. Como muestra de la dificultad que entraña identificar la doctrina a la que Colosenses haría alusión, valga mencionar la postura de

de caer bajo el dominio de ciertas potencias cósmicas, habrían de someterse a determinadas prácticas ascéticas para sustraerse a dicho peligro y alcanzar la sabiduría (cf. *Col* 2,8.23)<sup>13</sup>.

En estas coordenadas hay que situar la cristología de Colosenses, que es el hilo que da cohesión a la argumentación que se desarrolla en la carta. No es extraño, pues, que su autor haya incluido<sup>14</sup> en la misma el imponente himno de *Col* 1,15-20, de temática netamente cristológica, en el cual se encuentra la expresión objeto de nuestro estudio y al cual dedicaremos, todavía dentro de los prolegómenos, el siguiente apartado.

## 2. Algunas consideraciones sobre *Col* 1,15-20

Que estos versículos (v. 15-20) forman una sección unitaria<sup>15</sup> dentro de Colosenses es generalmente admitido por su género literario de tenor

---

tres importantes estudios recientes: G. H. VAN KOOTEN, *Cosmic Christology in Paul and the Pauline School*, Tübingen 2003, 144-147, afirma que el conflicto enfrentaría a dos facciones dentro del Medioplatonismo; C. STETTLER, *Der Kolosserhymnus*, 72, sostiene por su parte que los adversarios del autor de Colosenses son judíos de tenor místico y fieles a la ley; por último, K. S. KIM, *The Firstborn Son in Ancient Judaism and Early Christianity*, Leiden 2019, 176, declara que la doctrina falsa a la que el autor de Colosenses se enfrenta contiene características de un judaísmo de carácter místico o de un sincretismo judío helenístico. Escéptico en cuanto a la posibilidad de reconstruir la enseñanza de los adversarios de Colosenses se muestra U. Luz en J. BECKER - U. LUZ, *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser*, Göttingen 1998, 219. Tampoco falta quien ha sostenido que no existiría como tal una doctrina definida con la que Colosenses polemizaría. Cf. U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 340 n. 73.

13 Los estudiosos que abogan por la pseudoepigrafía de Colosenses han propuesto vincular esta situación y la propia composición del escrito con la muerte del Apóstol y la inseguridad que esta habría ocasionado.

14 Se suele sostener que esta sección es un himno que preexiste a Colosenses y que el autor de la carta habría adaptado de algún modo al integrarlo en la composición de la misma. No obstante, existen estudiosos que han considerado a Pablo o al autor de la carta como los autores del himno. Para una discusión al respecto, cf. J. L. AURRECOECHA, «Los títulos cristológicos de Colosenses 1, 15-16. Su origen y su significado», 310-313, quien remite a J. L. BOMBÍN, «El título "Primogénito de toda la creación" en el himno de *Col* 1, 15-20», *Claretianum* 10 (1970) 5-77, aquí 28s.

15 Para algunas razones al respecto, cf. K. S. KIM, *The Firstborn Son in Ancient Judaism and Early Christianity*, 176-177.

hímnico<sup>16</sup>, por sus paralelismos, por la repetición de algunos términos y por la ausencia de otros en relación con el resto del escrito<sup>17</sup>. Este dato, si justifica que a la hora de estudiar *Col* 1,15 se preste una atención singular a dicha sección en cuanto constituye su contexto inmediato, no autoriza a prescindir, como sucedió en parte de la historia de la investigación a lo largo del s. XX, del conjunto de Colosenses<sup>18</sup>. Por otro lado, tampoco es adecuado pretender esclarecer el sentido de la expresión «primogénito de toda criatura» únicamente por medio del estudio de la carta, con frecuencia escueta, sin atender a las tradiciones que han podido constituir su trasfondo. En este sentido, todas las perspectivas resultan necesarias y complementarias.

- 
- 16 Para un estudio en torno a la naturaleza hímica de *Col* 1,15-20, cf. M. E. GORDLEY, *The Colossian Hymn in Context*, Tübingen 2007, aquí por ejemplo 229-230.269, el cual considera que el himno preexistía a *Col* (p. 229) y concluye: «When analyzed formally in light of ancient conventions for praise of the divine, there are a number of very strong reasons for suggesting that Col 1:15-20 is a hymn of some kind», en concreto «a prose hymn». Por su parte, O. HOFIUS, «„Erstgeborener vor aller Schöpfung“ - „Erstgeborener aus den Toten“. Erwägungen zu Struktur und Aussage des Christushymnus Kol 1,15-20», en F. AVEMARIE - H. LICHTENBERGER (eds.), *Auferstehung. Resurrection*, Tübingen 2001, 185-203, aquí 185-187, señala que los discípulos de Jesús cantaron desde el comienzo himnos dirigidos no solo al Padre, sino también a Cristo. Así la Carta a los Efesios se refiere a «salmos, himnos y cánticos espirituales» con los que los creyentes alaban y dan gracias al Señor Jesús (cf. *Eph* 5,18-20). La carta de Plinio a Trajano corrobora este testimonio (cf. PLINIO EL JOVEN, *Epistulae* X,96,7) y las cartas de Ignacio lo presuponen (cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ephes.* 4,1). Los primeros escritos cristianos nos han legado algunos de estos himnos cristológicos, entre los que se cuenta habitualmente, junto a *Col* 1,15-20, *Phil* 2,6-11, *1 Tim* 3,16b, *Hbr* 1,3-4, *Io* 1,1-5.9-12a.14-16 y *1 Ptr* 2,22-25. Aun así, téngase presente que se discute qué es exactamente un himno y si *Col* 1,15-20 ha de ser catalogado como tal. Cf. para las diversas posiciones L. BORMANN, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, Leipzig 2012, 83-84.
- 17 Si bien algunos estudiosos sitúan el comienzo del pasaje en los v. 12 o 13. Para una discusión, cf. J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Colossiens*, 2-20.
- 18 En efecto, sucedió con frecuencia que se dejaba en segundo plano la relación entre *Col* 1,15-20 y el resto de la carta, pues su inserción se juzgaba poco satisfactoria; por el contrario, se insistía en descubrir el origen literario e ideológico del himno. Así, se distinguía entre su tenor original y las adiciones redaccionales realizadas por parte del autor de Colosenses o de otros, así como entre la teología del himno y la del resto de la carta, distinciones que dieron lugar a no pocas hipótesis. Cf. T. OTERO LÁZARO, *Col 1,15-20*, 7-8. Precisamente esta monografía quiso equilibrar o complementar dicha perspectiva, privilegiando el acercamiento sincrónico frente al diacrónico y tomándose más en serio el texto de Colosenses en su conjunto para iluminar el contenido del himno. El vínculo del himno con el resto del escrito es puesto de manifiesto por K. S. KIM, *The Firstborn Son in Ancient Judaism and Early Christianity*, 178-179.

En cuanto a su situación dentro de Colosenses, el himno forma parte del exordio (v. 3-20) que sigue al habitual saludo epistolar (v. 1-2) y que precede al cuerpo de la carta (cf. 1,21-4,1). En dicho exordio el autor del escrito eleva en primer lugar su acción de gracias a Dios (v. 3-8) por los frutos de fe, esperanza y caridad que la verdad del evangelio ha engendrado entre sus destinatarios. En los v. 9-11, el agradecimiento se convierte en súplica, de modo que los creyentes alcancen la plenitud del conocimiento de la voluntad de Dios y caminen de acuerdo al mismo, conducta que se caracteriza (a) por la fructificación en toda obra buena, (b) por el crecimiento en el conocimiento de Dios, (c) por el fortalecimiento para soportar todo con paciencia y (d) por la acción de gracias realizada con alegría por la salvación recibida.

El contenido de esta acción de gracias que debe caracterizar a los fieles de Colosas comienza al final del v. 11 y desemboca en la sección himnica de *Col* 1,15-20, por lo que conviene tener presente el tenor textual de *Col* 1,11c-14:

(11c) Μετὰ χαρᾶς (12) εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ τῷ ἰκανώσαντι ὑμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί· (13) ὃς ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκοτους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, (14) ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν.

(11c) Con alegría (12) dando gracias al Padre que os ha hecho capaces para tener parte en la herencia de los santos en la luz, (13) el cual nos ha arrancado del dominio de las tinieblas y (nos) ha trasladado al reino del Hijo de su amor, (14) en el cual tenemos la redención, el perdón de los pecados.

La acción de gracias se dirige al Padre (v. 12), pero en la continuación (v. 13-14) resulta patente que esta pasa por la mediación del Hijo de su amor, que no es sino Cristo muerto y resucitado. Es significativa la referencia a «tener parte en la herencia de los santos», la cual se hace probablemente eco de la tierra que recibió el pueblo de Israel después de haber sido salvado de Egipto y conducido por el desierto<sup>19</sup>. Esta

---

19 Esta conexión es reconocida ya por J. GNILKA, *Der Kolosserbrief*, Freiburg - Basel - Wien 1980, 46-47 y por U. Luz en J. BECKER - U. Luz, *Die Briefe an die Galater, Epheser und*

herencia tiene ahora otras características. Sus destinatarios son los santos, esto es, aquellos que han creído en Cristo y se han incorporado a la comunidad de los fieles, los cuales han sido arrancados de las tinieblas y han sido introducidos en el Reino de Cristo. En él los creyentes experimentan el carácter actual de la salvación, pues tienen –ἔχομεν en presente– la rendición y el perdón de los pecados<sup>20</sup>.

A continuación, el himno se conecta a estas líneas por medio de una oración de relativo –cf. el pronombre ὃς en el v. 15<sup>21</sup>–, cuyo antecedente es «el Hijo de su amor» (v. 13), quien, por tanto, es el sujeto último de todas las afirmaciones de Col 1,15-20<sup>22</sup>, lo que quiere decir que el himno va a tratar de dar contenido a la identidad de este Hijo. Col 1,15-20 se puede traducir como sigue:

(15) El cual es imagen de Dios invisible,  
primogénito de toda criatura,  
(16) porque en él han sido creadas todas las cosas  
en el cielo y sobre la tierra,  
las realidades visibles y las invisibles,  
tronos, dominaciones, principados, potestades;  
todas las cosas han sido y son creadas por medio de él y para él.  
(17) Él es anterior a todas las cosas y todas las cosas se mantienen en él;  
(18) y él es además la cabeza del cuerpo de la Iglesia.  
El cual es principio, primogénito de entre los muertos,  
para que él tenga en todo la primacía,  
(19) porque en él agradó (a Dios) que habitase toda la plenitud  
(20) y por medio de él (agradó a Dios) reconciliar consigo todas las cosas,  
haciendo la paz por medio de la sangre de su cruz,  
por medio de él las cosas sobre la tierra y las del cielo.

---

*Kolossoer*, 198; y especialmente subrayada por K. S. KIM, *The Firstborn Son in Ancient Judaism and Early Christianity*, 184-185.

20 Para posibles conexiones de estas ideas con ciertos fragmentos de Qumrán, véase K. S. KIM, *The Firstborn Son in Ancient Judaism and Early Christianity*, 184-185.

21 Este vínculo conecta otras secciones himnicas con el desarrollo de los escritos en los que se insertan: cf. *Phil* 2,6; *1 Tim* 3,16b; *Hbr* 1,3; *1 Ptr* 2,22.

22 Este Hijo es llamado anteriormente en la carta Cristo, Cristo Jesús o Señor Jesucristo (cf. Col 1,1.2.3.4.7).

La acumulación de nombres que Cristo recibe en estos versículos indica estilísticamente, según la sensibilidad helenística, su relevancia y centralidad en el himno<sup>23</sup>. Asimismo es llamativa la amplísima perspectiva que se abre si se considera que la entidad que constituye el objeto de la acción de Cristo es explicitada por medio de la expresión «todas las cosas»<sup>24</sup>. Este vínculo entre el mediador y «todas las cosas» se repite con frecuencia en *Col* 1,15-20, lo que pone de manifiesto su importancia<sup>25</sup>.

En cuanto al contenido de sus enunciados, algunos recogen afirmaciones dispersas en las habitualmente consideradas cartas de Pablo –Cristo es imagen de Dios, Dios ha creado el mundo por medio de él, la Iglesia es su Cuerpo<sup>26</sup>–, si bien su sentido puede presentar, al menos en parte, caracteres propios. Otros enunciados son, también en su literalidad, más novedosos: la creación en y para Cristo, Cristo como Cabeza de la Iglesia, Cristo como receptáculo del Pléroma y la reconciliación del cosmos en Cristo<sup>27</sup>.

Por lo que respecta al texto griego<sup>28</sup>, lo presentamos de tal modo que se pueda visualizar una posible estructura del mismo, a la que nos referiremos a continuación:

---

23 Cf. J. GNILKA, *Der Kolosserbrief*, 59, el cual ofrece diversas referencias a textos paganos y judíos.

24 Cf. A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 163.

25 J. BECKER - U. LUZ, *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser*, 199, llama a este elemento «das innere Leitmotiv» del texto.

26 Cf. *2 Cor* 4,4; *1 Cor* 8,6; *1 Cor* 12,12-14.27.

27 Cf. J. L. AURRECOECHA, «Los títulos cristológicos de Colosenses 1,15-16. Su origen y significado», 312, lugar al que remite A. BORRELL, «Crist, imatge de Déu, i els creients, imatges del Crist, en la Carta als Colossencs», en A. PUIG (ed.), *Imatge de Déu*, Barcelona 2006, 175-190, aquí 176.

28 En relación con la tradición textual de Colosenses, cf. L. BORMANN, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, 1-3.

I	A	a1	ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου,	15a
		a2	πρωτότοκος πάσης κτίσεως,	15b
	B	b1	ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὀρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι·	16 a-d
		b2	τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται. <sup>29</sup>	16e
Parte intermedia	I		καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν	17
	II		καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας·	18a
II	A	a1	ὅς ἐστιν ἀρχὴ <sup>30</sup> ,	18b
		a2	πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν <sup>31</sup> , ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων,	18c
	B	b1	ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι	19
		b2	καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, δι' αὐτοῦ <sup>32</sup> εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.	20

29 P<sup>46</sup> presenta en el v. 16e la lectura ὅτι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται, lo que parece explicitar, retomando el ὅτι del v. 16a, el sentido de la tradición textual en la que dicha conjunción no aparece de nuevo (τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται).

30 P<sup>46</sup> y B presentan la lectura ὅς ἐστιν ἡ ἀρχή.

31 P<sup>46</sup>, la lectura original de x e Ireneo latino ofrecen la lectura πρωτότοκος τῶν νεκρῶν.

32 El segundo δι' αὐτοῦ del v. 20 es omitido en algunos testigos textuales, pero está atestiguado en otros, entre los cuales se encuentran P<sup>46</sup>, x y A, lectura que además resulta ser la *lectio difficilior* por la redundancia que supone la repetición del sintagma en dicho versículo, lo que explica fácilmente que fuera eliminado en su segunda aparición.

Si bien en no pocas ocasiones las propuestas para estructurar los pasajes escriturísticos resultan arduas y no demasiado fructíferas por su rigidez y por su poca relevancia para iluminar su sentido, consideramos, sin embargo, que esta estructura, que se apoya en los análisis de diversos estudiosos de Colosenses<sup>33</sup>, aun no carente de puntos discutibles, pone de relieve la bella composición de la sección, permite constatar sus paralelismos y ayuda a comprender su contenido. Para nuestro propósito, es necesario señalar lo siguiente:

1) Las dos estrofas –I y II– comienzan con una declaración sobre Cristo introducida por la fórmula ὅς ἐστιν (A), a la que sigue una explicación introducida por ὅτι (B). Este paralelismo ayuda a comprender la relación entre ambas estrofas y sus contenidos respectivos. En síntesis el tema de la primera sería Cristo y su relación con la creación; y el de la segunda Cristo y su relación con la salvación. Tanto en la forma como en el contenido, las dos partes se reclaman entre sí.

2) La primera atribución de cada estrofa (a1) aparece completada con otra (a2) en la que, en los dos casos, aparece el término πρωτότοκος. La importancia de este término se corrobora por medio de la expresión ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων (v. 18c), sin paralelo en la parte I, pero que evidentemente recoge el «primogénito de toda creación» de la misma y lo vincula con el «primogénito de entre los muertos» de la parte II. Así pues, el tema de la primogenitura es central en el conjunto del himno y en cada una de sus partes principales y supone, de nuevo, un vínculo entre ambas.

3) En las oraciones explicativas introducidas por ὅτι, llama la atención que aparezca en las dos estrofas la expresión ἐν αὐτῷ en b1 y los sintagmas preposicionales δι' αὐτοῦ y εἰς αὐτόν en b2. Dicho paralelismo pone de manifiesto que la acción de Cristo en la creación y en la salvación tiene los mismos rasgos, es decir, que su mediación a partir de la creación es constante y permanente.

4) Según nuestra propuesta, la parte intermedia<sup>34</sup> –la que más se discute entre los estudiosos– se caracteriza, desde el punto de vista

---

33 Cf. J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Colossiens*, 89-93; O. HOFIUS, «„Erstgeborener vor aller Schöpfung“ - „Erstgeborener aus den Toten“. Erwägungen zu Struktur und Aussage des Christushymnus Kol 1,15-20», 187-193; y C. STETTLER, *Der Kolosserhymnus*, 86-94.

34 A favor de la parte intermedia se muestra también U. Luz en J. BECKER - U. LUZ, *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser*, 200.

formal, por el hecho de que tanto el v. 17 como el v. 18a comienzan con la expresión καὶ αὐτός ἐστιν. En cuanto al contenido, el v. 17 cerraría temáticamente la parte I y el v. 18a introduciría la parte II, intensificando todavía más el vínculo entre ambas e indicando el sentido de su conexión: el contenido de la primera es el punto de partida del contenido de la segunda y, a la vez, este último supone un avance en relación con aquel. Con otras palabras, la creación cuyo mediador es Cristo está orientada hacia su plenitud, es decir, la salvación, cuyo mediador es también Cristo. Esto se pone de manifiesto también en el hecho de que, si bien en la segunda parte el hombre ocupa un puesto singular en la acción salvífica de Cristo, tanto en una parte como en la otra el objeto último de la acción de Cristo es τὰ πάντα. En este sentido, la segunda parte del himno también tiene efectos cósmicos o sobre la creación, ya no en su fase inicial, sino en su fase de consumación.

Otros autores sostienen, por el contrario, que no existe una subsección intermedia en el himno, el cual se dividiría solo en dos partes<sup>35</sup>, la primera de las cuales terminaría bien en el v. 17, bien en el v. 18a. En cualquier caso, estas divergencias en la estructura del pasaje no resultan determinantes como para no reconocer el vínculo que existe entre las dos partes del himno<sup>36</sup>, según el cual la mediación de Cristo en la creación está orientada hacia su acción mediadora en el ámbito propiamente soteriológico<sup>37</sup>, conexión relevante a la hora de afrontar el estudio de la expresión «primogénito de toda criatura» (Col 1,15b).

---

35 Para una discusión al respecto, cf. K. S. KIM, *The Firstborn Son in Ancient Judaism and Early Christianity*, 179-181.

36 Insiste en este punto entre otros O. HOFIUS, «„Erstgeborener vor aller Schöpfung“ - „Erstgeborener aus den Toten“. Erwägungen zu Struktur und Aussage des Christushymnus Kol 1,15-20», 202.

37 Quienes incluyen los v. 17-18a en la primera estrofa dan prioridad a otros paralelismos formales –en concreto, los que existirían entre los v. 16e (τὰ πάντα δι’ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἐκτίσται) y la segunda parte del v. 17 (τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν) y entre la primera parte del v. 17 (καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων) y el v. 18a (καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας). Además, niegan la función conectora de la parte intermedia, porque, frente a la postura de, por ejemplo, J. G. GIBBS, *Creation and Redemption. A Study in Pauline Theology*, Leiden 1971, 95 n. 1, no consideran que dichos versículos se puedan entender según el procedimiento estilístico que consiste en repetir una fórmula (καὶ αὐτός ἐστιν) para dar a entender que un desarrollo va a terminar y otro va a comenzar, lo que aplicado a nuestro caso quiere decir que la mención de Cristo como Cabeza de la Iglesia no supondría un adelanto de la temática de la segunda parte del himno. De acuerdo con estas consideraciones, sostienen que dichos

### 3. Las expresiones «imagen de Dios invisible» y «primogénito de toda criatura»: aproximación y preguntas

La primera parte de la sección hímica de *Col* 1,15-20 comienza llamando a Cristo εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως. Como hemos visto anteriormente, el pronombre ὅς se conecta a «el Hijo de su amor» (v. 13), que es Cristo muerto y resucitado, a quien pertenece el reino al que los creyentes han sido trasladados, el cual les ha alcanzado la redención y el perdón de los pecados (cf. v. 13-14) y por cuyo medio los creyentes de Colosas alaban y suplican a Dios<sup>38</sup>. Así pues, este Hijo de su amor es «imagen de Dios invisible» y «primogénito de toda criatura», atributos a los que sigue una oración explicativa introducida por ὅτι. En este punto se plantea ya una primera cuestión: ¿afecta esta oración subordinada a los dos nombres de Cristo; principalmente al segundo, es decir, a «primogénito de toda criatura»; o exclusivamente a este? Y en relación con esta pregunta surge otra: ¿«Imagen de Dios invisible» abre solo la primera parte del himno o tiene también alguna relevancia de cara a la segunda?

---

versículos son parte de la explicación o justificación de los atributos «imagen de Dios invisible» y «primogénito de toda criatura» (*Col* 1,15) aplicados al «Hijo de su amor», subrayando en particular que la preeminencia del Hijo en relación con la Iglesia como Cabeza amplía de modo significativo el fundamento de Cristo en cuanto mediador en la creación. Piensa así T. OTERO LÁZARO, *Col* 1,15-20, 43-44, quien se apoya en J.-N. ALETTI, *Colossiens* 1,15-20, 44. El estudioso francés, sin embargo, cambió parcialmente de opinión en su comentario posterior a *Colosenses*: cf. *Saint Paul. Épître aux Colossiens*, 87-93. Por nuestra parte, pensamos que Cristo como Cabeza de la Iglesia sí guarda relación con la temática de la segunda parte del himno; y que los paralelismos que resultan de considerar una parte intermedia no son menos significativos que los que se pueden observar en la estructura defendida por Otero Lázaro. Por último, que exista una parte intermedia no supone negar que la mediación salvífica de Cristo tematizada en la parte II del himno y, en particular, la afirmación acerca de Cristo como Cabeza de la Iglesia están relacionadas y, por tanto, ofrecen también un fundamento a la mediación creacional del Hijo, como pone de manifiesto el vínculo que repetidamente hemos constatado entre las dos partes de la sección. Véase también a este respecto la nota 64.

38 Así lo señala O. HOFFMANN, «„Erstgeborener vor aller Schöpfung“ - „Erstgeborener aus den Toten“. Erwägungen zu Struktur und Aussage des Christushymnus Kol 1,15-20», 193. Sin embargo, este estudioso afirma que la afirmación «imagen de Dios invisible» la recibe Cristo en cuanto preexistente, lo que pensamos que es solo una parte del significado de la atribución: cf. *infra*.

El primero de los atributos referidos al Hijo, εἰκῶν τοῦ θεοῦ τοῦ ὁπάτου, destaca, en contraste con su contexto inmediato, en el que se trata acerca del vínculo entre Cristo y la creación, porque de algún modo explicita la relación de Cristo con Dios Padre. No hace falta insistir en la importancia del término εἰκῶν en diversos ámbitos de la filosofía pagana, del judaísmo y del cristianismo de los orígenes<sup>39</sup>. El dato explica en parte que a la hora de estudiar Col 1,15a se haya intentado arrojar luz acudiendo no solo al Génesis o a la literatura sapiencial de Israel, sino también a Platón y a Filón<sup>40</sup>. Los distintos ámbitos en los que se emplea permiten constatar que el concepto εἰκῶν contiene de modo genérico dos aspectos: a) el de la semejanza entre la imagen y su modelo; b) el de la manifestación de este por aquella, es decir, un aspecto mediador. Sin embargo, el concepto en sí mismo no sirve para dilucidar la cualidad de estos aspectos, pues ha servido para referirse a diversos grados de semejanza y de mediación.

En nuestro caso, puede constituir un buen punto de partida la expresión «Dios invisible» (θεὸς ἄορατός)<sup>41</sup>, la cual indica en Col 1,15a quién es el punto de referencia de Cristo en cuanto imagen. En efecto, dicha expresión invita a situar nuestro pasaje de modo más delimitado en el ámbito de la discusión que tuvo lugar en círculos paganos, judíos y cristianos en torno al conocimiento del Dios supremo y a su relación con el mundo, en el curso de la cual se confrontaron diversos sistemas y figuras de mediación. En este marco, el adjetivo ἄορατός aplicado a Dios Padre significa, en consonancia con un principio ampliamente difundido ya en la última parte del s. I y que se generalizaría en los s. II-III, mucho más que la mera invisibilidad física, a saber, la imposibilidad de conocer directamente al Dios supremo debido a su trascendencia y de que este actúe de modo inmediato en el mundo creado<sup>42</sup>.

---

39 Acerca de este concepto, cf. H. KLEINKNECHT, «εἰκῶν», *Theological Dictionary of the New Testament*, II, Grand Rapids 1964, 388-390.

40 Cf. por ejemplo, A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 166ss; y dependiente de este A. BORRELL, «Crist, imatge de Déu, i els creients, imatges del Crist, en la Carta als Colossencs», 176ss.

41 La expresión es puesta de relieve por L. BORMANN, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, 90-91.

42 Al respecto, se puede ver con cierta amplitud J. BLAS PASTOR, «Ἀχώρητος καὶ ἄορατος: el Dios invisible», en A. SÁEZ GUTIÉRREZ - G. CANO GÓMEZ - C. SANVITO (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo. Gnosis, Valentín, valentinianos*, VII, Madrid 2018, 175-208. Cf. también de modo más puntual A. ORBE, *Hacia la*

En consecuencia, el concepto εἰκῶν indicaría ya al comienzo del himno que el Hijo de su amor es el mediador del Padre *ad extra* para que este pueda ser conocido, al menos por lo que respecta al ámbito de la creación<sup>43</sup>, pero dada la conexión que hemos constatado entre las dos partes del himno, también con toda seguridad en el ámbito de la salvación. Al respecto, los estudiosos se han preguntado si dicha imagen, en correspondencia y en contraste con el «Dios invisible», es, por su parte, visible. Colosenses no responde explícitamente a la cuestión. Se podría pensar que, si Dios es invisible por su incognoscibilidad, sería congruente que su imagen fuera visible en cuanto puede ser conocida, capaz de ser mediación del Padre y de manifestarlo<sup>44</sup>. De ser así, el autor de Colosenses anticiparía los notables desarrollos que acerca de la invisibilidad del Padre y de la visibilidad del Hijo vieron la luz a lo largo del s. II<sup>45</sup>. En lo que sigue habrá que intentar precisar en qué sentido el Hijo de su amor es εἰκῶν del Padre directamente incognoscible, es decir, (a) de qué manera se relaciona la imagen con aquel que constituye su punto de referencia y (b) en qué consiste su tarea mediadora en cuanto εἰκῶν.

En segundo lugar, Cristo resucitado es llamado πρωτότοκος πάσης κτίσεως, «primogénito de toda criatura» (*Col* 1,15b), expresión cuya complejidad se ha resaltado en la historia de la investigación<sup>46</sup>. El sin-

---

*primera teología de la procesión del Verbo*, Romae 1958, 34-35; M. AROZTEGI ESNAOLA, *La amistad del Verbo con Abraham según San Ireneo de Lyon*, Roma 2005, 23.

43 Cf. C. STETTLER, *Der Kolosserhymnus*, 104.

44 A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 174, señala que la imagen es visible, puesto que *Col* 1,15a remite a *Gen* 1,26-27 por lo que se refiere a la naturaleza humana de Cristo, tal como el contexto, en el que se presupone la Encarnación del Hijo, dejaría ver. A nuestro juicio, sin embargo, e independientemente de la relación de *Col* 1,15a con *Gen* 1,26-27, que no es explícita, la lógica del autor de Colosenses es diversa, pues no se fija solo en la Encarnación del Hijo, sino en su existencia desde antes de la creación y también en su existencia como actual y operante en la comunidad de los cristianos. Si la imagen es visible, pensamos que responde a un esquema más amplio, que incluye la Encarnación, pero va más allá. Para nuestra posición al respecto, cf. *infra*.

45 Cf. M. AROZTEGI, *La amistad del Verbo*, 23-26; J. OCHAGAVÍA, *Visibile Patris Filius*, Roma 1964.

46 «Le titre christologique de «premier-né de toute créature» mérite un traitement privilégié: il a tenu une place importante dans les réflexions des Pères sur le mystère de la personne du Christ; au temps de la controverse arienne, il a joué un rôle considérable; aujourd'hui encore sa portée précise fait l'objet de vives controverses parmi les exégètes; c'est là, dit Norden, un des problèmes les plus ardues de tout le Nouveau Testa-

tagma nominal πᾶσα κτίσις, complemento –en genitivo– de πρωτότοκος, es equivalente al frecuente τὰ πάντα del himno (cf. v. 16-20) y encierra en su significado a todos los seres creados<sup>47</sup>. Por su parte, primogénito significa etimológicamente «primer nacido», lo que lo vincula, por un lado, con quien lo ha engendrado y, por otro, con otros nacidos después de él. Ahora bien, si consideramos el modo en el que el concepto es empleado en la historia de Israel y en el judaísmo posterior, constatamos que el primer vínculo fue entendido en ocasiones de modo figurado, como expresión de predilección por parte de Dios en relación con un individuo o pueblo (cf. *infra*). Además, se discute si el término «primogénito» incluye necesariamente en su valor semántico el segundo vínculo, es decir, su conexión con otros posibles nacidos o hermanos<sup>48</sup>.

Dilucidar el sentido de la expresión πρωτότοκος πάσης κτίσεως en Col 1,15 implica saber (a) si la primogenitura de Cristo denota algún tipo de nacimiento o es solo un título que expresa elección, predilección y misión; y (b) qué relación se establece entre el primogénito y las criaturas, es decir, cuál es el sentido del genitivo πάσης κτίσεως. Además, el sujeto de la afirmación es el Hijo del amor del Padre, el cual, como hemos constatado, es identificado por Colosenses con Cristo resucitado, pero falta precisar (c) si recibe la atribución en cuanto Cristo glorioso o en cuanto Cristo preexistente.

En nuestro pasaje, «primogénito de toda criatura» aparece conectado de modo singular al sintagma «imagen de Dios invisible», pues una atribución sigue a la otra y ambas caracterizan al Hijo del amor del Padre; al contenido del v. 16, una oración causal-explicativa introducida

---

ment»: A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 175, quien remite a E. NORDEN, *Agnostos Theos*, Leipzig 1914, 252.

47 Su equivalencia con τὰ πάντα excluye que πᾶσα κτίσις signifique «acción creadora». Por otra parte, el sintagma se podría traducir también por «toda la creación», es decir, el universo creado en su conjunto, si bien parece preferible en este caso la traducción «toda criatura», en la que la idea de totalidad aparece expresada de un modo más distributivo, haciendo referencia a todas las especies de la creación. Cf. para una discusión detallada, T. OTERO LÁZARO, *Col 1,15-20*, 52; A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 176-177.

48 Al respecto, cf. T. OTERO LÁZARO, *Col 1,15-20*, 53-54; W. MICHAELIS, «πρωτότοκος», *Theological Dictionary of the New Testament*, VI, Grand Rapids 1968, 871-876; A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 176-177. Retomaremos más adelante el empleo del término πρωτότοκος en ámbito judío.

por ὅτι<sup>49</sup> que pretende dar razón de dicha atribución<sup>50</sup>; y por último a la atribución «primogénito de entre los muertos» del v. 18c, lo que, como ya hemos dicho, constituye uno de los vínculos entre la primera parte y la segunda del himno cristológico. Para nuestro propósito, parece metodológicamente aconsejable comenzar analizando el contenido del v. 16, no solo porque es el ámbito más cercano a nuestro objeto de estudio, sino porque se trata en este caso de una oración que pretende explicar el significado de la atribución «primogénito de toda criatura» a Cristo<sup>51</sup>.

## 4. ¿Por qué Cristo es «primogénito de toda criatura» según Col 1,16?

### 4.1. Análisis de Col 1,16

Retomemos el contenido de Col 1,16. El Hijo del amor del Padre es «imagen de Dios invisible», «primogénito de toda criatura»,

ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα (16a)  
ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς (16b),  
τὰ ὄρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα (16c),  
εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι (16d):  
τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται (16e).

El pasaje vincula los atributos aplicados a Cristo con su participación en la obra creadora. La última línea (cf. 16e) constituye sintácticamente una oración distinta, pero no hay duda de que, retomando el primer τὰ πάντα, forma parte de la explicación anterior. Examinemos, pues, el sentido de las dos afirmaciones principales, ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα (v. 16a) y τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται (v. 16e). De la primera –ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα (v. 16a)– hay que señalar:

---

49 Cf. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, bearbeitet von F. REHKOPF, Göttingen 1976, § 456.

50 Y tal vez también de la expresión «imagen de Dios invisible» (Col 1,15a).

51 Cf. ya en este sentido W. MICHAELIS, «πρωτόκοκος», 878: «The description of Christ as πρωτόκοκος πάσης κτίσεως in Col. 1:15 obviously finds in the ὅτι clause of v. 16 its more precise basis and explanation».

1) El sujeto τὰ πάντα se refiere a la expresión πᾶσα κτίσις del v. 15b. Las especificaciones sucesivas ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς y τὰ ὄρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα indican que τὰ πάντα abarca todas las especies creadas<sup>52</sup>. De estas son mencionadas diversas categorías angélicas –εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἔξουσίαι–, lo que se suele explicar a partir del contexto polémico del escrito: la errónea consideración de estas jerarquías por parte de algunos cristianos de la órbita de Colosenses pondría de algún modo en cuestión la mediación absoluta de Cristo<sup>53</sup>.

2) El verbo ἐκτίσθη se refiere a la creación y no a la nueva creación. Su tiempo aoristo remite a un momento puntual del pasado, en concreto, a la creación inicial. El sujeto pasivo es Dios, el cual no es explicitado para resaltar la figura de Cristo en cuanto mediador<sup>54</sup>.

3) El sintagma ἐν αὐτῷ en primera posición tiene valor enfático. Todo fue creado en Cristo y solo en él, lo que delimita claramente el ámbito del mediador y excluye del mismo a cualquier otro ser<sup>55</sup>. Su significado, ambiguo desde el punto de vista de la mera gramática, se ha de considerar en relación con el de los sintagmas δι' αὐτοῦ y εἰς αὐτὸν del v. 16e<sup>56</sup>, por lo que nos ocuparemos de él en el siguiente subapartado.

4) En su conjunto, la afirmación ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα supone la preexistencia de Cristo en relación con todas las criaturas, es decir,

---

52 Habitualmente se afirma que las formulaciones ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς y τὰ ὄρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα tendrían un tenor judío y pagano respectivamente. Cf. A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 210; J. GNILKA, *Der Kolosserbrief*, 65; J. BECKER - U. LUZ, *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser*, 202. No obstante, L. BORMANN, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, 90, ofrece referencias de escritos judíos como el *Testamento de los doce patriarcas* y *José y Aseneth* que han asumido la segunda distinción.

53 Cf. C. STETTLER, *Der Kolosserhymnus*, 196-198; A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 210; J. GNILKA, *Der Kolosserbrief*, 65; J. SÁNCHEZ BOSCH, «Der Hymnus Kol 1,15-20 in seinem früheren und seinem späteren Kontext», en P. MÜLLER (ed.), *Kolosser-Studien*, Neukirchen - Vluyn 2009, 23-32, aquí 30. En ocasiones las diversas categorías angélicas han sido referidas a poderes terrenos. Sin embargo, la mención anterior de ἐν τοῖς οὐρανοῖς y de τὰ ἀόρατα orienta hacia el sentido ofrecido en el texto principal.

54 Cf. A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 164.

55 Cf. J. GNILKA, *Der Kolosserbrief*, 63; J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Colossiens*, 98-99.

56 Cf. J. GNILKA, *Der Kolosserbrief*, 64.

su existencia previa para dar comienzo a la creación de las especies<sup>57</sup>. Es decir, Cristo glorioso, el que es alabado en la comunidad de Colosas, el que se encarnó, el que murió en la cruz y resucitó –todos ellos elementos explicitados o presupuestos en el himno y en la Carta a los Colosenses en su totalidad<sup>58</sup>–, existía antes de dicha creación.

Por su parte, la expresión τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται (v. 16e) sigue a la enumeración de las jerarquías angélicas. Acerca de ella se puede notar:

1) El sujeto τὰ πάντα es el mismo que el del v. 16a, de modo que por su medio la primera frase es retomada y desarrollada.

2) El verbo es también el mismo –κτίζω–, pero en este caso no en aoristo, sino en perfecto. Si atendemos al aspecto del verbo griego, hay que entender que el autor está ampliando el valor de la mediación creatural de Cristo, la cual no solo se ejerce al comienzo de la creación, sino que perdura en el tiempo.

3) Delimitar el valor de los sintagmas preposicionales no es con frecuencia una tarea fácil y Col 1,16 no es una excepción<sup>59</sup>. En lugar del

---

57 *De facto*, se habla de la creación de todas las especies «en Cristo». No sabemos si el autor ha distinguido entre *creatio prima* y *creatio secunda*, es decir, si ha considerado la creación de la nada de una sustancia primera por parte de Dios, a partir de la cual el mediador Cristo habría creado todas las especies. Excluyó tal posibilidad J. GNILKA, *Der Kolosserbrief*, 62-63, frente a la opinión contraria de F. D. E. Schleiermacher, quien sostenía que el autor de Colosenses debía de estar moviéndose en el ámbito de la creación segunda dado que κτίζω no se emplea en ámbito griego con el sentido absoluto de crear, sino de ordenar o configurar.

58 Cf. Col 1,14; 1,19-20; 1,22; 2,2-3; 2,12; 2,14; 2,19; 3,1-3.

59 La aplicación de sintagmas preposicionales a la relación entre la divinidad y el cosmos está atestiguada en todos los ámbitos (pagano, judío y cristiano). Véase al respecto A. ORBE, *En los albores de la exégesis johannea (Ioh. I, 3). Estudios valentinianos*, II, Romae 1955, 166-273. Seguramente no había un único tecnicismo, sino varias tradiciones a la hora de emplearlos, con un grado variable de fijación y difusión según el caso concreto. Cf. al respecto las acertadas anotaciones de A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 203-204. Para el ámbito judío helenista, cf. por ejemplo FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De cherubim* 125 (L. COHN, *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, I, Berolini 1896, 199): «Para la generación de algo, en efecto, deben concurrir varias cosas: aquello por lo cual, aquello de lo cual, aquello mediante lo cual y aquello para lo cual (τὸ ὑφ' οὗ, τὸ ἐξ οὗ, τὸ δι' οὗ, τὸ δι' ὅ)... En efecto, después de pasar por las construcciones particulares, contempla la más grande casa o ciudad, es decir, este mundo; hallarás, pues, que la causa de esto es Dios por quien ha sido creado, que su materia son los cuatro elementos de los que está compuesto, que su instrumento es el Logos de Dios mediante el cual fue construido y que el fin de la construcción es la bondad del constructor» (traducción en FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas*, II, Madrid

único sintagma ἐν αὐτῷ del v. 16a aparecen ahora dos, δι' αὐτοῦ y εἰς αὐτὸν, menos ambiguos, con sentido instrumental y final respectivamente. El sintagma δι' αὐτοῦ indica que, mientras Dios es la causa eficiente última de la creación, Cristo es la causa eficiente inmediata y, en este sentido, instrumental, de la misma. Más novedosa desde el punto de vista de la teología paulina es la causalidad final de Cristo (εἰς αὐτὸν) en su relación con la creación.

Por lo que se refiere al sintagma ἐν αὐτῷ del v. 16a, nos parece descartable que este sea equivalente a δι' αὐτοῦ, de modo que este sería una simple variación estilística del primero<sup>60</sup>. En efecto, en un pasaje tan denso en torno a la participación de Cristo en la obra creadora, sería raro que cada uno de los sintagmas no aportara un valor propio. Por otra parte, dado que el v. 16e retoma el v. 16a y dado que ἐν αὐτῷ parece gozar en la primera parte del himno de Colosenses de una cierta preeminencia –de hecho, es el único que se repite dos veces (v. 16a y v. 17)–, es posible que los sintagmas δι' αὐτοῦ y εἰς αὐτὸν no solo complementen, sino que desarrollen, especifiquen, expliciten, sin agotarlo, el significado de ἐν αὐτῷ. En tal caso, el autor habría otorgado a ἐν αὐτῷ un sentido amplio que abarcaría el significado de δι' αὐτοῦ y εἰς αὐτὸν, además de contar con su carácter específico, el cual residiría en primer lugar en el hecho de que Cristo, siendo ciertamente preexistente a la creación, es quien le otorga consistencia desde el principio (cf. v. 17). Más adelante veremos que ἐν αὐτῷ podría también indicar que Cristo es la causa ejemplar de la creación y que este hecho daría cuenta de la consistencia propia de toda criatura<sup>61</sup>. En cualquier

---

2010, 69). Para el ámbito pagano, cf. por ejemplo MARCO AURELIO, *Ad se ipsum* IV,23,2 (J. DALFEN, *Bibliotheca teubneriana*, Leipzig 1987, 27): «Oh, naturaleza, de ti procede todo, en ti está todo, hacia ti se orienta todo (ὡ φύσις· ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα)». Las propias cartas consideradas habitualmente paulinas atestiguan también este uso en ámbito cristiano. Cf. *1 Cor* 8,6: «Pero para nosotros hay un solo Dios, el Padre, de quien proceden todas las cosas y nosotros estamos orientados hacia él; y un solo Señor Jesucristo, por medio del cual son todas las cosas y nosotros somos por medio de él (ἀλλ' ἡμῖν εἰς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ)»; Rom 11,36: «De él (= Dios) y por medio de él y hacia él son todas las cosas (ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν τὰ πάντα)».

60 Cf. en sentido contrario L. BORMANN, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, 93-96.

61 Cf. A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 207-209, quien piensa así a partir del testimonio de la literatura sapiencial y de los escritos de Filón.

caso, más allá de la delimitación exacta de los sintagmas preposicionales, Col 1,16 –y como mostraremos a continuación también Col 1,17– deja entrever que la mediación de Cristo en la creación no es superficial o anecdótica, sino profunda y totalizante.

A estas consideraciones hay que añadir también el análisis del v. 17 –καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν–, cuyo contenido, independientemente de la estructura que se descubra en el himno, desarrolla la misma temática que el v. 16. Al respecto hay que indicar:

1) Su primera parte –αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων– explicita probablemente la preexistencia de Cristo en relación con las criaturas, lo que, a la vez, pone de relieve su superioridad con respecto a ellas<sup>62</sup>.

2) La segunda parte –τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν– retoma el sintagma preposicional que, a nuestro juicio, tiene un campo semántico más amplio, es decir, ἐν αὐτῷ, en unión con el perfecto συνέστηκεν, el cual expresa el valor durativo de la mediación creatural de Cristo y ayuda a esclarecer que ἐν αὐτῷ denota específicamente, como acabamos de indicar, que Cristo es causa de la creación en el sentido de que da consistencia a todas las cosas<sup>63</sup>, sin que esto quiera decir que no pueda asumir también la causalidad expresada por los sintagmas δι' αὐτοῦ y εἰς αὐτὸν<sup>64</sup>.

---

62 Cf. A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 213-214; J. GNILKA, *Der Kolosserbrief*, 66.

63 La cohesión del cosmos es un tema relevante en el estoicismo. En este el principio de la misma es el logos inmanente. En Colosenses es Cristo. Cf. G. H. VAN KOOTEN, *Cosmic Christology in Paul and the Pauline School*, 22. Esta monografía examina la función cosmológica de Cristo en el contexto filosófico imperial de la época, sosteniendo que el cuerpo de Cristo era, según el supuesto himno primitivo, el cosmos.

64 Precisamente porque estos elementos ya estaban presentes en el v. 16, pensamos que el v. 17 constituye una recapitulación de la primera parte del himno y el inicio de la parte intermedia. Los estudiosos que consideran que los v. 17-18 pertenecen a la primera parte del himno indican que el hecho es relevante, puesto que la afirmación según la cual Cristo es Cabeza del Cuerpo que es la Iglesia (v. 18), dependiente aún del ὅτι del v. 16a, formaría parte de las explicaciones que dan contenido a la primogenitura de Cristo en la creación. A nuestro juicio, es verdad que los atributos de Cristo en cuanto «primogénito de toda criatura» y «Cabeza del Cuerpo, de la Iglesia» están relacionados, lo que ha de ser tenido en cuenta, pero para nosotros dicho vínculo se fundamenta en la relación que existe entre las dos partes del himno y sus contenidos respectivos. El contenido del v. 18, no dependiente sintácticamente de ὅτι, no estaría en el mismo nivel que el del v. 16. Cf. también lo dicho en la n. 37.

Recapitulando las observaciones realizadas, podemos afirmar que, según la explicación de los v. 16-17, «primogénito de toda criatura» expresa la relación entre Cristo y la creación y su obra en la misma, relación estrecha y obra de mediación completa que incluye al menos dotar de consistencia, ser el agente inmediato de la misma y su orientación hacia sí como causa final. Cristo resucitado no pertenece en su origen al ámbito del τὰ πάντα, al ámbito del cosmos, sino al de la preexistencia, lo que, como veremos, no impide que esté relacionado con el primero.

#### **4.2. ¿Es Cristo «primogénito de toda criatura» en cuanto preexistente o en cuanto resucitado?**

Intentemos ahora precisar si, en el sentido que acabamos de explicar, el Hijo del amor del Padre es «primogénito de toda criatura» en cuanto Cristo glorioso o en cuanto Cristo preexistente.

Para ello, es importante tener en cuenta que la mediación creatural de Cristo es ejercida, por un lado, en la creación inicial; y, por otro, posee un valor durativo y permanente. Es decir, Cristo ejerce dicha mediación desde su preexistencia y también lo hace, a partir de su ascensión, en cuanto resucitado. A mi juicio, esto implica que los sintagmas preposicionales ἐν αὐτῷ, δι' αὐτοῦ y εἰς αὐτὸν han de tener un valor que podemos llamar “económico”, lo que quiere decir:

1) Todos se refieren a Cristo en su identidad como sujeto.

2) Todos se refieren a Cristo teniendo en cuenta su proyección económica.

3) El origen de la proyección económica de Cristo es su preexistencia.

4) La plenitud de la proyección económica de Cristo es la resurrección - glorificación y el efecto de su mediación a partir de estas es permanente.

Así pues, la afirmación de Col 1,15 según la cual Cristo glorioso es primogénito de toda criatura incluye que también en la preexistencia, cuando todavía no existía como encarnado y, por tanto, tampoco había muerto ni resucitado, todo fue creado en él, por su medio y para él. La relación de Cristo con la creación no ha comenzado cuando Cristo ha resucitado, sino que existe desde la preexistencia. El Resucitado sigue siendo «primogénito de toda criatura», según ha puesto de manifiesto el carácter durativo de su mediación creatural, pero lo era ya en cuanto Cristo preexistente. Lo que ya tenía, es decir, el hecho de ser el

fundamento, el agente inmediato y el destino de la creación, lo ejerce también ahora en su condición de Resucitado<sup>65</sup>.

Por otra parte, la argumentación del autor de Colosenses supone también que el propio Cristo preexistente es considerado desde una perspectiva económica o histórico-salvífica que se orienta hacia la plenitud del Resucitado. Cristo, mediador de la creación desde su inicio, era ya antes de la misma, empleando un término tradicional, *incarnaturus* y, por tanto, también el que había de ser glorificado, previo paso, dado que el género humano había venido a ser hijo de la desobediencia<sup>66</sup>, por su muerte de cruz y resurrección. Ahora bien, si esto es así, no solo Cristo en sí, sino también su identidad como mediador en la acción creatural de Dios, además de estar enraizados en su preexistencia, son llevados a plenitud en su existencia como Resucitado.

Estas consideraciones permiten distinguir los atributos de la primera parte del himno de los de la segunda. En efecto, aunque sea uno solo y el mismo el sujeto de atribución, mientras que los atributos «imagen de Dios invisible» y «primogénito de toda criatura» le corresponden a Cristo desde la preexistencia y son llevados a plenitud en cuanto todo está orientado hacia el Resucitado, los atributos de la parte II del himno requieren su encarnación, muerte y resurrección no solo intencionales, sino también efectivas, para su validez en acto.

Este vínculo entre Cristo resucitado, la creación y la preexistencia es probablemente la mayor aportación del himno al conjunto de la carta o, al menos, una de las más relevantes. Por eso, esta discusión no es un problema secundario, anacrónico y meramente conectado con el pensamiento metafísico<sup>67</sup>. Por otro lado, la preexistencia de Cristo está también atestiguada en Colosenses fuera del himno cristológico. En efecto, las afirmaciones del escrito acerca de Cristo como «misterio», primero escondido para los siglos y generaciones, después manifestado (cf. *Col* 1,26-27) –muy cercanas, por cierto, a las de Pablo acerca de la Sabiduría en *1 Cor* 1-2–, corroboran que la consideración de la preexistencia de Cristo y de su identidad con Cristo resucitado no

---

65 En línea con lo expresado por C. STETTLER, *Der Kolosserhymnus*, 131.

66 Cf. para esta expresión *Col* 3,6 según algunos testigos textuales, si bien la idea se encuentra a lo largo del escrito en toda la tradición textual.

67 Cf. T. OTERO LÁZARO, *Col* 1, 15-20, 75-76.

es una mera especulación o una proyección en la carta de teologías posteriores.

### **4.3. El genitivo «de toda criatura» (πάσης κτίσεως)**

Para terminar este apartado, hemos de precisar el valor del genitivo πάσης κτίσεως en *Col* 1,15. A nuestro juicio, la relación entre Cristo y las criaturas se explica de la mejor manera posible a partir de la proyección económica de Cristo que supone Colosenses, lo que implica dos aspectos.

En primer lugar, el primogénito no es una criatura, no pertenece en cuanto sujeto al ámbito del τὰ πάντα, sino que tiene su origen en el ámbito de la preexistencia. Dado que Colosenses no parece conocer ámbitos intermedios, lo más plausible es que lo considere perteneciente a la esfera propiamente divina ya antes de la creación, si bien en el conjunto de la carta este hecho se muestra con mayor claridad acerca de Cristo resucitado, entre otras cosas, porque es llamado Señor en varias ocasiones<sup>68</sup>.

En segundo lugar, «primogénito de toda criatura» significa que Cristo está vinculado a la creación –es decir, a toda criatura– y a su economía desde la preexistencia, lo que para el autor de Colosenses implica su multiforme mediación en la creación y también su encarnación, muerte, resurrección y ascensión al cielo<sup>69</sup>.

## **5. Trasfondo de los atributos «imagen de Dios invisible» y «primogénito de toda criatura» en el contexto de *Col* 1,15-17**

Una vez examinado el contexto más cercano de las expresiones «imagen de Dios invisible» y de «primogénito de toda criatura», veamos en qué medida su posible trasfondo o trasfondos arrojan luz para comprender nuestro pasaje, corroborando, enriqueciendo o poniendo en cuestión el análisis realizado hasta ahora. Preferimos hablar de trasfon-

---

68 Cf. *infra*.

69 T. OTERO LÁZARO, *Col* 1,15-20, 84, piensa que este vínculo comienza en la encarnación, pues contempla la mediación del Hijo en la creación desde la distinción increado/creado aplicada a Dios y a la creación y no desde la proyección económica que ya caracteriza al Hijo antes de la creación, como pide la argumentación de *Col* 1,15-17.

dos o líneas de tradición y no de dependencias, pues, si bien no siempre estas pueden ser probadas *stricto sensu*, determinadas líneas de tradición pueden ayudar a esclarecer, al menos en parte, el sentido de dichos atributos tal como Colosenses los emplea<sup>70</sup>.

Antes de entrar en el examen de los trasfondos que han podido contribuir a dar forma y contenido a dichos conceptos, conviene señalar por lo que concierne a *Col* 1,15-17 en su conjunto que existe un acuerdo significativo a la hora de situar dichos versículos, en cuanto desarrollan el tema de la relación entre Cristo mediador y la creación y de la acción del primero sobre esta, en línea, ya por vía directa o indirecta, con la literatura sapiencial de Israel<sup>71</sup>.

### 5.1. El trasfondo de la expresión «imagen de Dios invisible»

En cuanto a la expresión de *Col* 1,15a εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου se suele remitir a los siguientes posibles trasfondos<sup>72</sup>:

- 
- 70 Tanto más en un período en el que el tema de la mediación comienza a madurar en todos los ámbitos, de modo que no es extraño constatar que unos mismos atributos son aplicados a Jesús en círculos cristianos, al logos por Filón, a Miguel por los rabinos y a Metatrón por la literatura mística judía. Cf. J. Z. SMITH, «The Prayer of Joseph», en J. NEUSNER (ed.), *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, Leiden 1970, 259, citado por K. S. KIM, *The Firstborn Son in Ancient Judaism and Early Christianity*, 103.
- 71 Cf. C. STETTLER, *Der Kolosserhymnus*, 134-146. Cf. *infra* nota 73. Entre los menos entusiastas al respecto se encuentra K. S. KIM, *The Firstborn Son in Ancient Judaism and Early Christianity*, 190, a quien parece costarle afirmar que «the cosmological agency of Christ in the Colossians hymn possibly originated in Hellenistic Jewish speculation about Wisdom».
- 72 Es evidente que no presentamos todos los contextos propuestos por los estudiosos en los que se podría inspirar la «imagen» de Colosenses, sino los que a nosotros nos parecen más significativos. Por ejemplo, como afirma A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 166, «le Timée de Platon, Plutarque, les écrits hermétiques, où le monde, le soleil, le Logos, les princes, considérés comme l'incarnation de la Divinité, sont tour à tour appelés "l'image de Dieu"». Sin embargo, a pesar del paralelismo terminológico, la concepción se encuentra muy alejada de la nuestra. Por otra parte, tampoco pensamos que el pasaje sea deudor de la concepción judía rabínica que habría identificado la sabiduría con la ley, siguiendo los argumentos de A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 191-193. Cf. también C. STETTLER, *Der Kolosserhymnus*, 136-137.144-146, quien difiere con Feuillet en el hecho de considerar que en la literatura sapiencial sí se produce una identificación total entre sabiduría y ley –para Feuillet es solo parcial–, si bien señala que Pablo no incorpora a su pensamiento dicha identificación.

1) En primer lugar, es habitual referirse al libro de la Sabiduría<sup>73</sup>, el cual se suele situar en Alejandría bien a finales del s. I a. C. bien en la primera mitad del s. I<sup>74</sup>. En particular, nos interesa *Sap* 7,25-27:

(Sabiduría) es una exhalación de la fuerza de Dios (ἀτμὶς γάρ ἐστιν τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως) y una pura emanación de la gloria del Omnipotente (καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής); por eso nada manchado penetra en ella. Es una irradiación de luz eterna (ἀπαύγασμα γάρ ἐστὶν φωτὸς αἰδίου), espejo terso de la actividad de Dios (καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας) e imagen de su bondad (καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ)<sup>75</sup>.

En relación con *Col* 1,15, hay que notar el paralelismo terminológico que supone que la sabiduría sea llamada «imagen de la bondad de Dios» (εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ). Además, el pasaje caracteriza a la sabiduría doblemente: por un lado, aparece muy próxima a Dios, tal como muestran los atributos «exhalación de la fuerza de Dios» (ἀτμὶς... τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως) y «pura emanación de la gloria del Omnipotente» (ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής); por otro, está capacitada para reflejar la luz eterna, pues es «irradiación» (ἀπαύγασμα) de la misma, «espejo terso de la actividad de Dios» (ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας) y, como ya hemos señalado, «imagen de su bondad» (εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ). Esta capacidad para irradiar la vida de Dios no es solo teórica. En efecto, el contexto del pasaje atestigua con claridad la actividad *ad extra* de la sabiduría, denominada «artífice de todo» (ἢ... πάντων τεχνίτις) (7,22),

---

73 Para la importancia de este lugar y de la literatura sapiencial para la comprensión de *Col* 1,15a, cf. A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 172-173, quien señala que no solo encontramos un paralelismo en el vocabulario, sino una coincidencia perfecta en la idea expresada. Cf. también I. KARAVIDOPOULOS, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens (1,15-20) dans son micro- et macrocontexte», en B. STANDAERT OSB (ed.), «Le Christ tout et en tous», Abbaye de S. Paul - Rome 2003, 5-27, aquí 15.

74 Cf. *La Biblia griega. Septuaginta*, III. *Libros poéticos y sapienciales*, Madrid 2013, 501.

75 La traducción, apenas modificada, es del volumen citado en la nota precedente, p. 520. Para el texto griego, cf. *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Sapientia Salomonis*, XII/1, ed. J. ZIEGLER, Göttingen 1980, 119.

actividad mediadora ejercitada tanto en el ámbito de la creación como en el salvífico<sup>76</sup>.

2) También en Alejandría y en la primera mitad del s. I, Filón llama a su logos mediador «imagen». Los siguientes pasajes<sup>77</sup> son elocuentes al respecto:

*De fuga et inventione* 101: El divino logos no ha llegado a una forma perceptible, por cuanto no es semejante a ninguno de los objetos sensibles, sino él mismo es imagen de Dios (εἰκὼν... θεοῦ), el más eminente de todos los seres inteligibles en esencia, el más próximo –sin que medie distancia alguna– del único que verdaderamente es<sup>78</sup>.

*De confusione linguarum* 97: Porque es noble para quienes han llegado a familiarizarse con la ciencia anhelar la visión del Existente, y si no les es posible, al menos ver su imagen, el sacratísimo logos (τὴν γοῦν εἰκόνα αὐτοῦ, τὸν ιερῶτατον λόγον)<sup>79</sup>.

*De confusione linguarum* 146-147: Si hubiera alguno que todavía no alcanzara a ser digno de ser llamado «hijo de Dios», que se apresure a ocupar el segundo orden, con su primogénito, el logos (κατὰ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον), el más antiguo de los ángeles, como si se dijera, el Arcángel, al que se atribuyen muchos nombres. En efecto, se le llama «principio», «nombre de Dios», «logos», «hombre a imagen» y «vidente», o sea, «Israel» (καὶ γὰρ ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ λόγος καὶ ὁ κατ' εἰκόνα ἀνθρώπος καὶ ὁ ὄρων, Ἰσραήλ, προσαγορεύεται). Por esto, poco antes me he sentido movido a elogiar las virtudes de los que dicen que «todos somos hijos de un solo hombre» (Gn 42,11), porque si aún no

---

76 Cf. por ejemplo *Sap* 7-8.

77 Tomamos las traducciones de los textos de Filón de la serie: FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas*, I-V, edición dirigida por J. P. MARTÍN, Madrid 2009-2016. Para los textos griegos, remitimos a L. COHN - P. WENDLAND, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, I-VII, Berolini 1896-1930, reimpr. 1962-1963.

78 *Philonis Alexandrini Opera*, III, 132; traducción en FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas*, III, Madrid 2012, 329.

79 *Philonis Alexandrini Opera*, II, 247; traducción en FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas*, III, 51.

hemos llegado a ser dignos de ser considerados «hijos de Dios», al menos lo podemos ser de su imagen invisible, del logos sacratísimo; porque imagen de Dios es el Logos, el más antiguo (ἀλλά τοι τῆς ἀειδοῦς εἰκόνος αὐτοῦ, λόγου τοῦ ἱερωτάτου· θεοῦ γὰρ εἰκὼν λόγος ὁ πρεσβύτατος)<sup>80</sup>.

*Legum allegoriae* III,96: Sombra de Dios es su logos, del cual se vale como de un instrumento y construye el mundo. Esa misma sombra, como si fuera una estampa, es el arquetipo de otras cosas. Y como Dios es el paradigma de la imagen (ὁ θεὸς παράδειγμα τῆς εἰκόνος) –la que acá se denomina «sombra»– así la imagen deviene paradigma de otras cosas (οὕτως ἡ εἰκὼν ἄλλων γίνεται παράδειγμα)<sup>81</sup>.

En cuanto imagen de Dios, el logos filoniano es la figura inteligible más cercana a Dios, incluso sin que medie –señala Filón– distancia alguna. De hecho, Dios es su paradigma, del cual el logos es sombra. En segundo lugar, el logos imagen es causa eficiente y arquetipo de las realidades creadas, en las cuales imprime su propia forma<sup>82</sup>. Por último, el creyente puede enriquecerse siendo hijo del logos y mediante su visión<sup>83</sup>. Ahora bien, en cierto contraste con la afirmación de *De fuga et inventione* 101<sup>84</sup>, Filón señala que esto lo sitúa un escalón por debajo

---

80 *Philonis Alexandrini Opera*, II, 257; traducción en FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas*, III, 61-62.

81 *Philonis Alexandrini Opera*, I, 134; traducción en FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas*, I, Madrid 2009, 268. Cf. también FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Legum allegoriae* I,43.

82 Cf. también FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De somniis* II,45, donde se afirma que Dios, tras realizar la creación, selló todo el universo con una imagen y una idea, su propio logos.

83 Cf. también FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De somniis* I,238-239: el logos toma formas angélicas y humanas para dejarse ver por los hombres: «¿Por qué nos asombramos de que tome la forma de ángeles, cuando también puede tomar la forma de un hombre para ayudar a los necesitados? Así, cuando dijo: "Yo soy el Dios que se te apareció en el lugar de Dios" (*Gen* 31,13), hay que comprender que tomó el lugar de un ángel solo en apariencia y sin cambiar su esencia, para el provecho del que aún no puede ver al verdadero Dios. De la misma manera que los que no pueden ver el sol y ven el reflejo de oriente y lo toman por el sol, o la aureola en torno a la luna como si fuera la propia luna, de esta manera ven algunos la imagen de Dios, su ángel, su logos, como si fuera Dios mismo» (traducción en FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas*, IV, Madrid 2016, 75-76).

84 En la que Filón señala que no media distancia alguna entre Dios y el logos, lo que tal vez haya que entender en el sentido de que el logos es para el Alejandrino una poten-

de la verdadera salvación, que consistiría en ver a Dios, Hacedor y Padre del Universo; y en ser su hijo<sup>85</sup>. Así pues, parece que para Filón ver al logos no es sinónimo de ver a Dios<sup>86</sup>. Por otra parte, hay que recordar que la visibilidad y la filiación hay que entenderlas en el Alejandrino aplicadas a la capacidad que posee la parte inteligible del hombre, esto es, el alma<sup>87</sup>. En las líneas sucesivas haremos todavía algún apunte en relación con uno de los pasajes de Filón que acabamos de citar, a saber, *De confusione linguarum* 146-147.

3) Pablo emplea el término «imagen» en varias ocasiones y en ámbitos diversos<sup>88</sup>. Para nosotros es especialmente interesante la expresión «imagen de Dios» (εἰκὼν τοῦ θεοῦ), empleada por el Apóstol en 2 Cor 4,4, donde afirma: «El dios de este siglo cegó los pensamientos de los incrédulos para que no viesen el resplandor del evangelio de la gloria de Cristo, que es imagen de Dios (τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὃς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ)». Según el contexto, Cristo glorioso es llamado imagen de Dios precisamente porque, como el mismo Apóstol explica en 2 Cor 4,6, la gloria de Dios tiene su sede y es conocida por Pablo en el rostro de Jesucristo (ἐν προσώπῳ [Ἰησοῦ] Χριστοῦ)<sup>89</sup>.

La afirmación supone, por un lado, que la humanidad de Jesús es el lugar delimitado en el que ha sido derramada la gloria de Dios, lo que implica a su vez que este es situado en el ámbito propiamente divino<sup>90</sup>; y, por otro, que dicha humanidad se ha convertido en lugar

---

cia de Dios y no un sujeto en sí.

85 En línea con lo afirmado por C. STETTLER, *Der Kolosserhymnus*, 119.

86 Cf. también FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Quis rerum divinarum heres sit* 230-231, donde se hace una aplicación antropológica de la imagen: el alma del hombre es reproducción (μίμημα) o impronta (ἐκμαγεῖον) de la imagen de Dios Creador, imagen que es el logos arquetípico que está por encima de nosotros.

87 Cf. C. STETTLER, *Der Kolosserhymnus*, 119.

88 Para el resto de pasajes paulinos que emplean el término «imagen», cf. por ejemplo A. BORRELL, «Crist, imatge de Déu, i els creients, imatges del Crist, en la Carta als Colossencs», 180.

89 Cf. T. SCHMELLER, *Der zweite Brief an die Korinther (2Kor 1, 1-7,4). Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, VIII/1, Neukirchen - Vluyn - Ostfildern 2010, 245.248-249; J. ECKERT, «Christus als „Bild Gottes“ und die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der paulinischen Theologie», en H. FRANKENMÖLLE - K. KERTELGE (eds.), *Vom Urchristentum zu Jesus*, Freiburg im Breisgau - Basel - Wien 1989, 345.

90 G. KITTEL, «εἰκὼν», *Theological Dictionary of the New Testament*, II, Grand Rapids 1964, 395, señala a nuestro juicio con razón que la expresión enfatiza la igualdad del εἰκὼν

de irradiación, fuente de la misma para los creyentes. A esta imagen, según el pensamiento paulino expresado en *Rom* 8,28-29, se conforman los santos para venir a ser hermanos de Cristo primogénito<sup>91</sup>. En relación con *2 Cor* 4,4, es significativo que *2 Cor* 3-4, sección a la que pertenece el versículo, muestra contactos manifiestos con *Sap* 7,22-27, de modo que la identificación de Cristo glorioso con la sabiduría preexistente es más que probable<sup>92</sup>, identificación que, por otra parte, es explícita en *1 Cor* 1-2.

Hay que notar también que el empleo que Pablo realiza de los conceptos «imagen de Dios» e «imagen de su Hijo» en *2 Cor* 4,4 y *Rom* 8,28 se sitúa probablemente en línea con las figuras que en el judaísmo habían vinculado los conceptos de imagen y gloria<sup>93</sup>. Así ya *Ez* 1 y 10 se refieren, en el marco de una visión, a una «imagen» de forma humana (cf. *Ez* 1,26), que es a su vez la manifestación de la gloria del Señor. Según C. Stettler, esta concepción se reflejaría ya en las afirmaciones acerca de la imagen de *Gen* 1, donde «imagen» no sería tanto la impronta de Dios en el hombre, sino la figura mediadora de *Ez* 1 que reflejaría el hombre creado<sup>94</sup>. Independientemente de la validez de esta hipótesis, la sabiduría asumió más adelante la conexión entre ser imagen y ser irradiación de la gloria de Dios (cf. *Sir* 24; *Sap* 7). Por último, Filón atestigua que, al menos a partir de un cierto momento –que, como hemos dicho, se remonta para Stettler al tiempo de su composición– *Gen* 1,26-27 debió de estar en el trasfondo de las afirmaciones que

---

con el original.

91 Permítaseme remitir a A. SÁEZ, «“Conformes a la imagen de su Hijo”. Consideraciones en torno a la filiación a partir de *Rom* 8,29», en A. SÁEZ GUTIÉRREZ - L. FLAMENCO GARCÍA - R. OLIVA MARTÍNEZ (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes y difusión del cristianismo*, VIII, Madrid 2020, 149-178.

92 Cf. J. L. AURRECOECHA, «Los títulos cristológicos de Colosenses 1,15-16. Su origen y significado», 317. Por su parte, A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 172, da un paso más y señala que dicha interpretación de *2 Cor* 3,18-4,6 es suficiente para demostrar que también *Col* 1,15 ha identificado a Cristo con la sabiduría, lo que también confirmaría el contexto en el que se encuentra el versículo. Sin embargo, la sabiduría en Colosenses parece ser más bien una propiedad de Cristo o que está en Cristo y no Cristo mismo. Ahora bien, que no haya identidad terminológica, no quiere decir que no haya analogía conceptual y que la literatura sapiencial en general y el Libro de la Sabiduría en particular no hayan podido constituir un trasfondo inmediato o mediato para el autor de Colosenses. Cf. *infra*.

93 Al respecto, véase el amplio desarrollo de C. STETTLER, *Der Kolosserhymnus*, 104-132.

94 Cf. C. STETTLER, *Der Kolosserhymnus*, 111-114.

concebían como «imagen» a la figura mediadora entre Dios y el mundo, pues el logos, identificado con la imagen de Dios, es llamado «hombre a imagen» y más ímplicamente «hombre» (cf. *De confusione linguarum* 146), evidentemente no el hombre sensible y ni siquiera el alma del hombre, sino el hombre celeste, prototipo del hombre creado<sup>95</sup>. Por esta y otras razones, entre ellas la expresión κατ' εικόνα de *Col* 3,10, es difícil pensar que las tradiciones genesíacas no formaran parte del trasfondo en el que Pablo identifica a Cristo con la imagen, si bien consideramos que no lo ha dejado ver en sus formulaciones<sup>96</sup>.

## 5.2. El trasfondo de la expresión «primogénito de toda criatura»

La expresión πρωτότοκος πάσης κτίσεως es novedosa en su conjunto. No así el término πρωτότοκος, del cual hay que considerar, en relación con *Col* 1,15, los siguientes posibles trasfondos:

1) En su sentido literal, πρωτότοκος<sup>97</sup> fue empleado con frecuencia en LXX<sup>98</sup> para hablar del primero entre los nacidos, animales u hombres, reflejando la importancia de la que gozaba el primogénito en la antigüedad en general y en Israel y el judaísmo en particular. Dicha relevancia era también religiosa, pues los primogénitos de hombres y ganados, así como los primeros frutos de la tierra, pertenecían a Yavé<sup>99</sup>. En el caso de los hombres, el primogénito gozaba de una posición particular tanto en relación con el padre como con los hermanos, pues del primero era el principal heredero y entre los segundos detentaba

---

95 Cf. también *Legum allegoriae* III,96. Se discute la relación exacta entre logos y hombre celeste en Filón. Cf. por ejemplo S. LORENZEN, *Das paulinische Eikon-Konzept*, Tübingen 2008, 132-135.

96 De hecho, *Rom* 8,28 emplea otra expresión para transmitir dicha idea cuando declara que los creyentes han sido predestinados a ser «conformes a la imagen de su Hijo» (συμμόρφους τῆς εικόνας τοῦ υιοῦ αὐτοῦ). Y en *2 Cor* 3,18 Pablo afirma más bien que los cristianos son transformados en la misma imagen que es Cristo (τὴν αὐτὴν εἰκόνα).

97 Cf. W. MICHAELIS, «πρωτότοκος», 871-881; T. OTERO LÁZARO, *Col* 1,15-20, 55-56.

98 El término es, sin embargo, raro fuera de las Escrituras y parece no estar atestiguado antes de LXX. Sí aparece desde Homero en adelante el término πρωτόγονος con el sentido común de «primogénito» y también de «primero en rango». Por otra parte, no hay que confundir πρωτότοκος con la forma activa πρωτοτόκος, «que da a luz por primera vez».

99 Cf. *Ex* 34,19-20; *Num* 18,15-17.

una cierta autoridad<sup>100</sup>. Si bien dicha posición correspondía en principio al primer nacido, este podía vender su derecho o podía perderlo por su propio comportamiento, siendo entonces transferido a otro<sup>101</sup>.

Este privilegio del primogénito<sup>102</sup> parece ser el presupuesto de un segundo modo de empleo del término, en este caso figurado, en ámbito judío. En efecto, Israel fue llamado πρωτότοκος para expresar la relación singular de amor y predilección de Dios por él<sup>103</sup>. Algo parecido sucede probablemente cuando *Ps* 88,28 atribuye el término al rey, afirmando que Dios lo constituirá como «primogénito, excelso entre los reyes de la tierra», pasaje que posiblemente fue interpretado mesiánicamente en el judaísmo posterior y en el primer cristianismo<sup>104</sup>. En estos casos, la primogenitura no está vinculada a una generación biológica, sino a una elección de tipo positivo. Por otra parte, el término subraya sin duda la singularidad del primogénito en virtud de su relación con Dios, mientras que su relación con los posibles «hermanos» es más difícil de precisar y, de hecho, ha sido objeto de discusión. En efecto, si en ocasiones la posición del primogénito en su relación con Yavé parece dotarle a la vez de una posición de excelencia o preeminencia respecto a otros pueblos y reyes<sup>105</sup>, los cuales, aun de modo polémico, permanecen en el horizonte, en otras, dicha excelencia es interpretada más bien en términos de unicidad y exclusividad<sup>106</sup>.

En esta línea, se ha llamado recientemente la atención sobre diversas tradiciones atestiguadas en el judaísmo posterior, las cuales identificarían a Israel con la figura del hijo primogénito en contextos en los que se subrayaría su carácter trascendente o escatológico a la vez que se tematizaría a menudo su posición como heredero<sup>107</sup>.

---

100 Cf. *Gen* 25,31-34; *Hbr* 12,16; *Gen* 27,29; *Dt* 21,15-17; *2 Chron* 21,3.

101 Cf. *Gen* 25,31-34; *1 Chron* 5,1.

102 Del cual se discute su alcance exacto: cf. K. S. KIM, *The Firstborn Son in Ancient Judaism and Early Christianity*, 33ss.

103 Cf. *Ex* 4,22; *Ier* 38,9; *Sir* 36,11 (variante); *Sir* 36,14 (hebreo).

104 Cf. al respecto M. GIROLAMI, «Filiación y primogenitura en *Ps* 89-27-28: Génesis del texto y primera recepción cristiana», en A. SÁEZ GUTIÉRREZ - L. FLAMENCO GARCÍA - R. OLIVA MARTÍNEZ (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes y difusión del cristianismo*, VIII, Madrid 2020, 73-94.

105 Cf. el artículo citado en la nota anterior.

106 Cf. *PsSal* 18,4; 13,9; *4 Esd* 6,58.

107 Esta línea de investigación es una de las claves de la monografía de K. S. KIM, *The Firstborn Son in Ancient Judaism and Early Christianity*, Leiden 2019.

Así, por ejemplo, 4Q369, un documento que ha sido denominado *The Prayer of Enosh* o *The Prayer of Enosh and Enoch*<sup>108</sup>, parece aludir a la figura del hijo primogénito en un contexto escatológico en el que este parece recibir como herencia la tierra prometida y toda la creación. Los estudiosos discuten si en este contexto dicho hijo ocupa el lugar de Israel o se sitúa en la línea tradicional del Mesías davídico<sup>109</sup>, lo que no es extraño, puesto que el manuscrito está parcialmente corrupto.

Por su parte, en *4 Esdrae* 6,55-59<sup>110</sup>, en el marco de la tercera visión narrada por el escrito, el protagonista, tras describir la obra de la creación que dio lugar a Israel, pregunta a Dios por qué los israelitas son gobernados por otros pueblos, si la creación fue hecha en función de Israel y estaba destinada a ser su herencia. *4 Esdrae* 6,57-59 dice así:

Y ahora, Señor, he aquí que estas gentes, que son reputadas como nada, nos dominan y nos devoran. Y en cambio, nosotros, tu pueblo, a quien llamaste primogénito, unigénito (*primogenitum, unigenitum*), emulador, carísimo, hemos sido entregados en sus manos. Y, si a favor nuestro ha sido creado el mundo<sup>111</sup>, ¿cómo no poseemos el mundo como nuestra heredad? (*Et si propter nos creatum est saeculum, quare non hereditatem possidemus nostrum saeculum*)<sup>112</sup>.

Esta noción de que Israel es la razón de ser del mundo creado, compatible además con una oferta universal de salvación, es compartida por otros escritos afines como el *Apoc sir Bar* (cf. 14,18-19).

---

108 El primer título es el de la *editio princeps*: *Discoveries of the Judaean Desert*, XIII, ed. H. ATTRIDGE - J. STRUGNELL, Oxford 1994, 353-362. Para el segundo, cf. *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, ed. G. VERMES, London 2011, 543-544.

109 Cf. para una discusión K. S. KIM, *The Firstborn Son in Ancient Judaism and Early Christianity*, 90-95.187-188, el cual se decanta decididamente por la primera posibilidad.

110 *4 Esdras* se suele datar a finales del s. I y refleja la situación del pueblo judío tras la destrucción del Templo de Jerusalén en el año 70.

111 Téngase en cuenta que «saeculum» es también denominado *primogenitum* en este contexto en *4 Esdrae* 6,55.

112 La traducción española es de D. MUÑOZ LEÓN en *Apócrifos del Antiguo Testamento*, VI, ed. A. DÍEZ MACHO † - A. PIÑERO, Madrid 2013, 394. Para la versión latina, cf. *Der lateinische Text der Apokalypse des Esra*, ed. A. F. KLJN, TU 131, Berlin 1983, 42-43.

Por último, hay que notar que en la *Oración de José*, un texto judío del cual Orígenes nos transmite un fragmento<sup>113</sup>, Israel es descrito como un ángel de Dios (ἄγγελος θεοῦ) y un espíritu rector (πνεῦμα ἀρχικόν). De hecho, el mismo Dios le ha dado su nombre, Israel, «hombre que ve a Dios» (ἄνθρωπος ὁρῶν θεόν), por ser el primogénito de todo ser viviente vivificado por Dios (ὅτι ἐγὼ πρωτόγονος παντὸς ζῶου ζωομένου ὑπὸ θεοῦ)<sup>114</sup>. En su lucha con Uriel, un ángel que nutre envidia hacia él, Israel declara que aquel solo es el octavo en el orden de los ángeles, mientras que él es el primer ángel de la potencia de Dios y el jefe entre los hijos de Dios (ἀρχάγγελος δυνάμεως κυρίου καὶ ἀρχιχιλιάρχος εἰμι ἐν υἱοῖς θεοῦ), el primer ministro delante del rostro de Dios<sup>115</sup>.

Así pues, Israel aparece aquí como figura probablemente preexistente y elegida, primogénito de todo ser viviente, lo que indica su superioridad sobre la creación o, con otras palabras, una preeminencia en virtud de la cual existe el resto de la creación, lo que en el fragmento se subraya por lo que respecta a los ángeles. Por último, sin negar las diferencias, hay que notar las similitudes que existen entre este texto y el pasaje de *De confusione linguarum* 146-147 de Filón, en el cual dos de los nombres que recibe el logos, además de «primogénito» y «hombre a imagen», son «Israel» y «el más antiguo de los ángeles», esto es, «arcángel»<sup>116</sup>.

2) El libro de los Proverbios, cuya traducción se sitúa habitualmente en el primer tercio del s. II a. C. en Alejandría<sup>117</sup>, no llama a la sabiduría o a otras figuras de mediación πρωτότοκος, pero constituye, para no pocos comentaristas, un trasfondo capital para entender la expresión «primogénito de toda criatura» en *Col* 1,15<sup>118</sup>. El pasaje que en concreto nos interesa es *Prov* 8,22-31:

---

113 Cf. ORÍGENES, *In Iohannem* II,31,188-190 (C. BLANC, Sch 120bis, Paris 1996, 338-340). El escrito se suele datar entre los s. I-II. Cf. K. S. KIM, *The Firstborn Son in Ancient Judaism and Early Christianity*, 103. Orígenes tiene el escrito por apócrifo, es decir, no perteneciente a las Escrituras, pero lo considera útil. Cf. al respecto E. NORELLI, «Apócrif», en *Origene. Dizionario*, ed. A. MONACI CASTAGNO, Roma 2000, 29-36, aquí en particular 29.

114 Cf. ORÍGENES, *In Iohannem* II,31,189.

115 Cf. ORÍGENES, *In Iohannem* II,31,190.

116 Cf. K. S. KIM, *The Firstborn Son in Ancient Judaism and Early Christianity*, 102-105.188-189.

117 Cf. *La Biblia griega. Septuaginta*, III, *Libros poéticos y sapienciales*, 273.

118 Cf. principalmente A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 188-190, quien entre otros argumentos señala que desde mediados del s. II vemos cómo

El Señor me creó como principio de sus caminos hacia sus obras (Κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ), antes del tiempo me cimentó en el principio (πρὸ τοῦ αἰῶνος ἔθεμελίωσέν με ἐν ἀρχῇ), antes de hacer la tierra y antes de hacer los abismos, antes de hacer que brotaran los manantiales de las aguas, antes de que las montañas fueran asentadas y antes que todas las colinas, me engendra (γεννᾷ με). El Señor hizo las regiones y las partes inhabitables y los extremos habitados de la que está bajo el cielo. Cuando dispuso el cielo, yo estaba con él (συνπαρήμην αὐτῷ) y cuando delimitó su propio trono sobre los vientos. Al tiempo que hacía vigorosas las nubes arriba y a la vez que colocaba los manantiales de la que está bajo el cielo y vigorosos hacía los cimientos de la tierra, yo estaba junto a él, mostrando mi acuerdo, era yo en quien él se complacía (ἡμην παρ' αὐτῷ ἀρμόζουσα: ἐγὼ ἡμην ἧ προσέχαιρεν). Y cada día me regocijaba ante su presencia en todo momento cuando él se regocijaba de haber completado la tierra habitada y se regocijaba con los hijos de los hombres<sup>119</sup>.

*Prov* 8,22-31 presenta a la sabiduría como figura mediadora entre Dios y el mundo creado. Esta no es llamada πρωτότοκος, sino ἀρχή. A este respecto, se ha señalado que en ocasiones LXX emplea como sinónimos ambos términos, en concreto en *Gen* 49,3 y *Dt* 21,17, si bien estos pasajes emplean πρωτότοκος en el contexto del ámbito familiar. A favor de una cierta intercambiabilidad entre πρωτότοκος y ἀρχή se podrían aducir también (a) *Apc* 3,14, que llama a Cristo ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ para expresar un concepto similar al de Colosenses y cuya dependencia además de *Prov* 8,22 es considerada probable; (b) *Col* 1,18bc, donde ἀρχή y πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν se atribuyen a Cristo sin solución de continuidad; y (c) el paralelismo entre «primogénito de entre los muertos» de *Col* 1,18 y el pensamiento paulino de *1 Cor* 15,20, donde se dice que Cristo ha resucitado de entre los muertos como ἀπαρχὴ τῶν

---

*Col* 1,15 y *Prov* 8,22 han sido asociados con gran frecuencia por los autores eclesíásticos. Cf. también C. STETTLER, *Der Kolosserhymnus*, 134-140.

119 Para la traducción, ligeramente modificada, cf. *La Biblia griega. Septuaginta*, III, *Libros poéticos y sapienciales*, 301. Para el texto griego, a falta del volumen de *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum* de Göttingen, cf. *Septuaginta*, ed. A. RAHLFS - R. HANHART, Stuttgart 2006, *ad locum*.

κεκοιμημένων, «primicia de los que duermen»<sup>120</sup>. Por otra parte, no habría que olvidar que la intercambiabilidad de los términos podría fundarse simplemente en su cercanía semántica en el contexto de la relación entre una figura mediadora y la creación<sup>121</sup>.

Por otra parte, el pasaje declara que la sabiduría tiene su origen en Dios. La relación entre este y aquella es descrita sin ulteriores precisiones por medio tanto del escurridizo verbo κτίζω –que significa fundar, instituir, construir, crear, producir– como del verbo γεννάω –engendrar. En cualquier caso, se pone de manifiesto que se trata de una relación singular, estrecha, cuyo origen es el mismo Dios y que es preexistente. Por otro lado, es una relación de confianza y colaboración, pues la sabiduría fue fundada –creada, engendrada– como «principio de sus caminos» (ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ) hacia o en relación con las obras del Señor (εἰς ἔργα αὐτοῦ), es decir, probablemente como principio inmediato de la actividad de Dios –quien en el pasaje es en último término el Creador– entre las criaturas del cosmos. En particular, se explicita que en la ejecución de la obra creadora la sabiduría está en la presencia del Señor, le muestra su acuerdo y es aquella en quien Dios se regocija.

Así pues, la sabiduría goza en relación con las criaturas de una posición superior y preexistente, de modo que no parece que se pueda decir que las criaturas son contempladas en una serie, de la que la sabiduría sería la primera entre iguales. Ahora bien, por otra parte, es necesario dejar constancia de que la existencia de la sabiduría parece estar vinculada en el pasaje a su función mediadora en la creación<sup>122</sup>.

3) No mucho antes de la composición de Colosenses, Filón atestigua, en relación con Pablo, una recepción alternativa de un patrimonio en

---

120 Cf. A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 189.

121 Cf. C. STETTLER, *Der Kolosserhymnus*, 151, quien señala en concreto esta intercambiabilidad para Filón. Por las razones expuestas, pero sobre todo por esta última, no pensamos –pace Stettler (p. 152)– que sea necesario recurrir al texto hebreo para fundamentar que el autor de Colosenses haya empleado el término «primogénito» en Col 1,15b.

122 Cf. C. STETTLER, *Der Kolosserhymnus*, 135-136, quien alude también a otros pasajes, de los que hay que destacar Sir 24. Lo que resulta anacrónico, al menos a partir de la historia de dichos conceptos en el desarrollo teológico de los primeros siglos, es que Stettler insista tanto en aplicar los términos «persona» e «hipóstasis» a la sabiduría según estos pasajes de la literatura sapiencial. Como hemos señalado antes (cf. nota 72), tampoco pensamos que sabiduría y ley se identifiquen.

buena parte común<sup>123</sup>. El Alejandrino parece vincular el término πρωτόκοκος a su sentido literal, lo que probablemente explique que haya empleado πρωτόγονος para referirse al logos. Para nuestro propósito, dos pasajes de Filón, además de *De confusione linguarum* 146-147, citado anteriormente, nos interesan particularmente:

*De agricultura* 51: Sin duda, para todo el que ama a Dios es conveniente ensayar este canto, pero sobre todo lo es para el universo: pues Dios, pastor y rey, guía como a un rebaño, con justicia y conforme a la Ley, la tierra, el agua, el aire, el fuego y cuantas plantas y animales hay en ellos, y los seres mortales y divinos e incluso la naturaleza celeste y las órbitas del sol y de la luna y las revoluciones y armoniosos movimientos de los otros astros, delante de los cuales ha puesto su recto logos e hijo primogénito (προσητάμενος τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ λόγον καὶ πρωτόγονον υἱόν), quien tomará el relevo en el cuidado de este rebaño sagrado, cual lugarteniente de un gran rey<sup>124</sup>.

*De confusione linguarum* 62-63: También he oído de uno de los discípulos de Moisés proclamar este oráculo: «He aquí un hombre cuyo nombre es Oriente» (*Zac* 6,12). Sin duda un aserto sumamente extraño, si crees que es el hombre compuesto de cuerpo y alma, pero si tienes presente a aquel que es incorpóreo (τὸν ἀσώματον ἐκείνον) y en nada diferente a la imagen divina (θείας ἀδιαφοροῦντα εἰκόνας), deberás reconocer que el nombre de «Oriente» le es atribuido con gran acierto. Porque el Padre de todas las cosas ha hecho surgir a este hijo –el más antiguo– (τοῦτον... πρεσβύτατον υἱόν), al que en otro lugar da el nombre de primogénito (πρωτόγονον) (*Zac* 12,10), que una vez generado (ὁ γεννηθεὶς), imitando los caminos del Padre y fijando la mirada en los modelos arquetípicos de aquel, dio forma a cada especie de realidad

---

123 Para los estudiosos que han propuesto a Filón como origen de la expresión «primogénito de toda criatura» en *Col* 1,15, cf. A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 186 n. 4.

124 *Philonis Alexandrini Opera*, II, 106; traducción en FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas*, II, 328-329.

(μιμούμενος τὰς τοῦ πατρὸς ὁδοῦς, πρὸς παραδείγματα ἀρχέτυπα ἐκείνου βλέπων ἐμόρφου τὰ εἶδη)<sup>125</sup>.

Los pasajes nos presentan al logos, hijo primogénito, como mediador entre Dios y la creación<sup>126</sup>. Es más, su existencia está vinculada a esta función, pues ha sido generado para ello. Por un lado, imitando los caminos del Padre, fija la mirada en sus modelos arquetípicos y da forma a las especies creadas. Por otro, gobierna la creación justamente y según la ley, a modo de lugarteniente de un gran rey, esto es, de Dios<sup>127</sup>.

Este logos primogénito, el cual recibe muchos nombres, entre otros, ἀρχή<sup>128</sup>, es el hijo más antiguo y en nada difiere de la imagen divina. Constatamos, pues, un segundo pasaje en el que los conceptos de «imagen» y «primogénito» aparecen juntos. El logos tiene su origen en el Padre, que lo ha generado y lo ha hecho surgir. Para describir este nacimiento, *De confusione linguarum* 62-63 compara al logos con el sol que se levanta por el oriente e inaugura luminosamente la jornada<sup>129</sup>. Todo ello indica su cercanía con Dios y su posición preeminente y preexistente en relación con las criaturas. No es, pues, respecto a estas, un *primus inter pares*<sup>130</sup>.

---

125 *Philonis Alexandrini Opera*, II, 241; traducción en FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas*, III, 44.

126 «La teología del *logos* en Filón cumple la función decisiva de mediar entre la afirmación absoluta de la unicidad y trascendencia de Dios y la afirmación de su presencia y providencia universales en el mundo... El *logos* divino adquiere funciones mediadoras múltiples»: J. P. MARTÍN, en FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas*, I, 60.

127 Cf. además FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De somniis* I,215.

128 Cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De confusione linguarum* 146 (*Philonis Alexandrini Opera*, II, 257; traducción en FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas*, III, 61-62): «Si hubiera alguno que todavía no alcanzara a ser digno de ser llamado "hijo de Dios", que se apresure a ocupar el segundo orden, con su primogénito, el logos, el más antiguo de los ángeles, como si se dijera, el Arcángel, al que se atribuyen muchos nombres. En efecto, se le llama "principio", "nombre de Dios", "logos", "hombre a imagen" y "vidente", o sea, "Israel" (καὶ γὰρ ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ λόγος καὶ ὁ κατ' εἰκόνα ἀνθρώπου καὶ ὁ ὀρών, Ἰσραὴλ, προσαγορεύεται)». Cf. *infra*.

129 Cf. J. G. KAHN, *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie. De confusione linguarum*, Paris 1963, 177.

130 El influjo de Filón en Colosenses es el hilo de la obra de H. HEGERMANN, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum*, Berlin 1961. Según A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 170, se ha reprochado a Hegermann no tener suficientemente en cuenta la diferencia entre el logos filoniano y el Cristo de Colosenses.

4) Las primeras generaciones cristianas emplearon el término πρωτότοκος de modos análogos, aplicándolo a Cristo en su relación con la creación –cf. *Col* 1,15–, con la salvación o, en este último ámbito, específicamente con la resurrección. Significativo es que Pablo, justo después de llamarlo «imagen» (cf. *Rom* 8,28), llama a Cristo glorioso «primogénito entre muchos hermanos» (πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς) en *Rom* 8,29, designándolo así en cuanto mediador único en el ámbito de la salvación y a la vez asociándole a los salvados, sus hermanos, en cuanto se van conformando a su imagen, participan de su Espíritu y están llamados a la plenitud de la resurrección y glorificación<sup>131</sup>. Específicamente en relación con la resurrección, el término aparece, además de en *Col* 1,18, en *Apoc* 1,5, donde Cristo es llamado de modo similar ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν<sup>132</sup>. Por fin, *Hbr* 1,6 se refiere a la entrada del πρωτότοκος –sin ulterior determinación– en el mundo, aludiendo probablemente a su entrada en el ámbito divino tras su muerte y resurrección<sup>133</sup>.

## **6. Cristo, «imagen de Dios invisible» y «primogénito de toda criatura» en *Col* 1,15: consideraciones conclusivas**

Extraigamos finalmente algunas consideraciones en relación con los atributos «imagen de Dios invisible» y «primogénito de toda criatura» en *Col* 1,15-17 a partir de los posibles trasfondos de los conceptos «imagen» y «primogénito» así como del desarrollo realizado precedentemente.

Al igual que Pablo (cf. *2 Cor* 4,4), el autor de Colosenses afirma que Cristo resucitado es «imagen de Dios», para ser más exactos, «imagen de Dios invisible». La afirmación, dentro de una corriente paulina, no resultaba, pues, problemática. Como revelador de la gloria divina, Cristo resucitado en cuanto «imagen de Dios» es concebido y situado, ya en la primera línea de su imponente himno cristológico, en una posición

---

131 Al respecto se puede ver el artículo citado en la n. 88.

132 Cf. *Act* 26,23.

133 Así piensa A. VANHOYE, *Gesù Cristo il Mediatore nella lettera agli ebrei*, Assisi 2007, 73, lo que es más acorde al contexto de *Hbr* 1 que si se considera que el pasaje alude a la Encarnación.

elevada, en la propia del ámbito divino, probablemente recogiendo y llevando a plenitud las figuras que en el judaísmo habían vinculado los conceptos de imagen y gloria (cf. *Ez* 1 y 10; *Sir* 24; *Sap* 7), las cuales habían sido ya relacionadas a su vez con una figura humana (cf. *Ez* 1) o con un hombre celeste (Filón, *De confusione linguarum* 146-147) y con las tradiciones relativas a la creación del hombre en *Gen* 1 (cf. Filón, *De confusione linguarum* 146-147). El añadido «invisible» de la expresión de *Col* 1,15 lo confirma en esta línea y en el contexto de un tratamiento más sistemático de la mediación de Cristo como aquel que es capaz de dar a conocer al de por sí incognoscible<sup>134</sup>. Además, si tenemos en cuenta que *2 Cor* 4,6 vincula la irradiación de la gloria en Cristo resucitado con la creación inicial<sup>135</sup>, el atributo encajaba perfectamente en el contexto de la primera parte del himno de *Col* 1,15-20, donde se tematiza la relación entre Cristo y la creación.

Esta posición elevada de Cristo resucitado, característica del atributo «imagen» en su historia en la tradición paulina, no es algo propio únicamente del himno cristológico de Colosenses, sino que aparece asimismo atestiguada de otros modos en el conjunto de la carta. En efecto, en primer lugar, Colosenses describe el particular vínculo que existe entre Dios y el mediador en términos paterno-filiales, en los que el origen del Hijo y su relación mútua se ponen de manifiesto. Así sucede en las expresiones de algún modo simétricas «Hijo de Su amor» (1,13) y «Padre de nuestro Señor Jesucristo» (1,3). La primera presenta a Cristo como Hijo en cuanto fruto del amor del Padre; la segunda da a entender que el Padre lo ha constituido Señor, lo que en términos paulinos lo sitúa en la esfera divina<sup>136</sup>, en el ámbito propio de Dios. Y lo mismo se constata en *Col* 3,1, donde se afirma que Cristo glorioso está sentado a la diestra de Dios<sup>137</sup>.

---

134 Esto tal vez sugiere –intentando responder a una de las preguntas que hemos formulado al principio– que Cristo, «imagen de Dios invisible», constituye no solo la apertura de la primera parte del himno, sino también del himno en su conjunto, lo que no extraña, dadas las numerosas conexiones que existen entre sus dos partes.

135 «Porque Dios, que dijo: “Del seno de las tinieblas fulgurará la luz”, es quien la hizo brillar en nuestros corazones, para que irradiásemos el conocimiento de la gloria de Dios, que reverbera en la faz de Cristo Jesús».

136 Cristo es llamado también Señor en *Col* 1,10; 2,6; 3,13.17.18.20.22.23.24.

137 Además, su relación con el Padre se refleja también en la conocida afirmación de *Col* 2,9, según la cual en Cristo habita toda la plenitud de la divinidad somáticamente (ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς). Independientemente de

En segundo lugar, idéntico resultado se obtiene si consideramos la capacidad del Hijo para revelar al Padre. De hecho, Colosenses alude explícitamente en varias ocasiones al tema del conocimiento y, en particular, al del conocimiento de Dios. Así, por un lado, los creyentes se han de caracterizar por el conocimiento de la voluntad de Dios (τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ: 1,9); más aún, una conducta digna del Señor –probablemente Jesús<sup>138</sup>–, que le agrade enteramente, supone crecer en el conocimiento de Dios (τῇ ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ: 1,10), afirmaciones que nos ayudan a entender que no se trata de un conocimiento meramente intelectual. Por otro, el autor afirma de modo simbólico que Dios ha hecho pasar a los creyentes de las tinieblas a la luz por medio del Hijo de su amor (cf. 1,13).

De modo singular la mediación de Cristo en el conocimiento de Dios se pone de manifiesto en Colosenses mediante el empleo del término «misterio» (μυστήριον) (cf. 1,26-27; 2,2-3; 4,3-4). En efecto, el fin del creyente es alcanzar el pleno conocimiento del misterio de Dios, que es Cristo (ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ, Χριστοῦ<sup>139</sup>), en el que se encuentran todos los tesoros escondidos de sabiduría y conocimiento (cf. 2,2-3), misterio que estaba oculto para los siglos y generaciones y que ahora ha sido manifestado a sus santos (cf. 1,26-27) y que constituye el objeto de la predicación del Apóstol (cf. 3,3-4). Dios quiso darles a conocer la riqueza de la gloria de este misterio (ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου), es decir, la manifestación de Cristo entre los gentiles, que es la esperanza de la gloria (ἡ ἐλπίς τῆς δόξης) (cf. 1,26-27). Al respecto, es importante notar, por un lado, la insistencia de Colosenses en la gloria (δόξα) que acompaña a la manifestación del misterio de Cristo, gloria que es asimismo una propiedad del Padre en Col 1,11; por otro, la expresión «misterio de Dios», la cual se identifica con Cristo, parece transmitir de otro modo la idea según la cual conocer a Cristo es conocer a Dios, lo que quiere decir que se trata de una

---

cómo se entienda el término σωματικῶς, la expresión parece situar a Cristo al mismo nivel del Padre. Cf. J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Colossiens*, 168-169.

138 Cf. J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Colossiens*, 73.

139 Para los problemas textuales de esta expresión, cf. J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Colossiens*, 149-150.

mediación –a diferencia de lo que parece caracterizar a Filón–, que tiene lugar sin menoscabo de la realidad que se transmite<sup>140</sup>.

Así pues, tanto la historia paulina de la expresión «imagen de Dios» aplicada a Cristo como la Carta a los Colosenses en su conjunto atestiguan suficientemente que el mediador pertenece al ámbito divino, lo que lo convertía en un atributo óptimo para aparecer situado a la cabeza del himno cristológico de Colosenses. Ahora bien, el autor del escrito lo ha situado en un contexto específico, en el que aparece en primer plano la preexistencia y la mediación creatural de Cristo. En este sentido, cabe preguntarse si el término εἰκὼν pudo ayudar al autor de Colosenses a relacionar a Cristo resucitado en cuanto revelador de la gloria del Padre con su mediación en el ámbito creatural desde la preexistencia, algo que era relevante para el autor de Colosenses con el fin de enraizar profundamente la mediación del Resucitado.

A favor de esta hipótesis orienta el hecho de que la preexistencia de la figura mediadora en cuanto «imagen» y su participación en el ámbito de la creación no eran algo desconocido, como testimonian tanto Sabiduría (cf. *Sap* 7,25-27) como, sobre todo, Filón, para quien en el logos mediador estaban contenidos los arquetipos de las realidades creadas, línea que parece haber seguido también el autor de Colosenses<sup>141</sup>, sin necesidad, como hemos mostrado anteriormente, de que

---

140 Colosenses tampoco deja lugar a dudas de que los creyentes alcanzan por medio de dicho conocimiento su perfección, como muestra el paralelismo entre conocer el misterio de Dios y llegar a ser hombre perfecto en *Col* 1,28-2,2 (cf. J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Colossiens*, 150). Además, el autor de la carta señala que los creyentes están «llenos» o «completos» en Cristo (ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι: 2,10) y que han resucitado con él (cf. 2,12; 3,1), lo que, no obstante, es compatible con el hecho de que deba producirse un crecimiento en la asimilación de dicha realidad, cuyo estadio final tendrá lugar en la manifestación gloriosa de Cristo.

141 Un influjo similar de la literatura sapiencial de Israel y de las obras de Filón es admitido por J. GNILKA, *Der Kolosserbrief*, 59; por U. Luz en J. BECKER - U. LUZ, *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser*, 201; y por L. BORMANN, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, 87.91-92, quien matiza que, por lo que se refiere a la personalización de la figura mediadora, la literatura sapiencial ofrecía a Pablo un precedente más maduro que Filón. Algunos autores rechazan este trasfondo porque no ven suficientes paralelismos terminológicos entre Colosenses y dichos escritos. Sin embargo, no se trata de constatar dependencias literarias, sino de identificar ámbitos, contextos, en los cuales la argumentación de Colosenses se pueda insertar (cf. la nota siguiente). En este sentido pienso que Colosenses se sitúa en una línea que comparte elementos análogos con los escritos sapienciales y con Filón.

tuviera que admitir un hiato entre el conocimiento de Dios y el conocimiento del mediador<sup>142</sup>. El término *εἰκόν* habría servido, pues, para cohesionar todo el himno y sus partes, significando que Cristo Salvador era también el Creador y que la salvación como obra de Dios, de la que Cristo era mediador, no era sino la plenitud de la creación. Además, el trasfondo de las tradiciones sapienciales y de Filón haría posible, como habíamos indicado previamente, que Pablo hubiera comprendido a Cristo en cuanto «imagen» también como causa ejemplar de la creación.

En segundo lugar, Cristo resucitado es llamado en *Col* 1,15b «primogénito de toda criatura». Como «imagen», *πρωτότοκος* no era un atributo desconocido para la tradición paulina en su aplicación a Cristo resucitado, como atestigua *Rom* 8,28-29. Es más, en dichos versículos Pablo ya había conectado ambos conceptos: Cristo es «primogénito entre muchos hermanos» (*Rom* 8,28), en cuanto los creyentes están llamados a hacerse conformes a la imagen del Hijo de Dios, es decir, Cristo resucitado. El contexto de la afirmación aseguraba, además, que Cristo ocupaba también un puesto a la altura de Dios, pues el Apóstol afirma versículos después que se encuentra a su derecha (cf. *Rom* 8,34). El autor de Colosenses, según una operación análoga a la descrita anteriormente, lo habría situado en un contexto inmediatamente conectado con la relación entre el mediador y la creación y en el cual se explicitaba la preexistencia del mismo, sin perjuicio de que «primogénito» pudiera seguir siendo empleado en el ámbito estrictamente soterialógico, como de hecho atestigua *Col* 1,18.

---

142 Resulta difícil hablar de dependencias en sentido directo o literal. La escasez de la documentación que poseemos invita a establecer más bien líneas de tradición o ámbitos en los que una determinada posición podía ser compartida. En nuestro caso concreto, que Pablo y el autor de Colosenses han conocido las tradiciones sapienciales está fuera de duda. Por otra parte, se suele reconocer un cierto contacto entre los escritos de Filón y las cartas paulinas, si bien el influjo concreto ejercido por los primeros en las segundas es discutido. A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 170-171, si bien reconoce en general que se puede suponer que el judaísmo alejandrino ha ejercido un cierto influjo sobre las cartas paulinas y que Pablo ha podido conocer algo de sus escritos, duda que este sea el caso por lo que respecta al concepto «imagen», por el hecho de que existe una diferencia esencial entre Filón y Pablo, a saber, que para el primero el logos es netamente inferior a Dios. Por nuestra parte, consideramos que verificar que existen puntos de contacto entre Colosenses y Filón no implica que Colosenses haya compartido por entero la postura del Alejandrino acerca del mediador y ni siquiera que haya tomado sus tradiciones directamente de él.

Para este empleo del término πρωτότοκος son sugerentes de nuevo los paralelos, en este caso no terminológicos, de la literatura sapiencial<sup>143</sup> (cf. *Prov* 8,22-31: ἀρχή<sup>144</sup>), de Filón (cf. *De agricultura* 51; *De confusione linguarum* 62-63; 146-147: πρωτόγονος) y tal vez de otros escritos del judaísmo (cf. *Oración de José*)<sup>145</sup>. Es más, en el caso de Filón, es notable que, en ciertos pasajes, tanto εἰκὼν como πρωτόγονος<sup>146</sup> aparecen a la vez como atributos aplicados al logos en el contexto de su participación en la obra creadora (cf. *De confusione linguarum* 62-63; 146-147), lo que supone ciertamente una analogía con Colosenses, donde el atributo «primogénito» sigue sin solución de continuidad al atributo «imagen». Desde el punto de vista de la argumentación, esta concatenación de atributos resultaba lógica, pues quien poseía en sí en cuanto εἰκὼν las formas arquetípicas de la creación y de su economía, era apto para ser «primogénito de toda criatura», esto es, el mediador de Dios en la creación en el sentido tan fuerte y omniabarcante que supone la explicación de *Col* 1,16. Esta explicación vendría a dar razón del orden de los atributos en *Col* 1,15, reforzando la secuencia ya presente en *Rom* 8,28-29: Cristo es imagen y, por tanto, primogénito de toda criatura.

---

143 Una objeción que se ha realizado a que este trasfondo estuviera detrás de Colosenses es que precisamente la carta emplea el término «sabiduría» de otro modo, lo que es cierto. De hecho, el versículo que acabamos de citar de *1 Cor* tiene un cierto paralelo en *Col* 1,26-27, donde, sin embargo, el papel de la Sabiduría escondida y revelada lo ocupa el «Misterio», mientras que «sabiduría» es junto a «conocimiento» uno de los dones que recibe el creyente con la salvación. Sin embargo, si bien el desplazamiento terminológico es un hecho, este no me parece decisivo como para negar que el autor de Colosenses conoce las tradiciones sapienciales en torno a la sabiduría, así como su empleo por parte de Pablo.

144 Nótese lo dicho anteriormente acerca de la cierta intercambiabilidad entre los conceptos πρωτότοκος y ἀρχή. En torno al influjo de *Prov* 8,22 en *Col* 1,15, no termina de convencernos la teoría de C. STETTLER, *Der Kolosserhymnus*, 155-159, según el cual a *Prov* 8,22 se le abriría asociado una exégesis de trasfondo judío en torno a *Gen* 1,1, en particular, al término «principio». No dudamos de que esta exégesis haya existido, pero nos parece dudoso su influjo en *Col* 1,15.

145 A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 187, rechaza de nuevo esta influencia porque afirma que el logos es en Filón inferior a Dios y asimilado a los ángeles. Pero ya hemos señalado que el hecho de que existan analogías o incluso cierto influjo no implica que la concepción de Filón y la de Colosenses en cuanto al mediador deba ser idéntica.

146 No pensamos que la diferencia terminológica entre πρωτόγονος y πρωτότοκος afecte a nuestra argumentación.

Además, «primogénito de toda criatura» (πρωτότοκος πάσης κτίσεως) referido a la figura mediadora podía ofrecer al autor de Colosenses otros activos, a saber, su capacidad para denotar la elección divina y, por tanto, en este caso, la dimensión económica de Cristo<sup>147</sup>. En línea con la elección del pueblo de Israel y de los descendientes del rey David (cf. *Ps* 88,28)<sup>148</sup>, Cristo aparece en Colosenses como el elegido de Dios desde la preexistencia para ser el mediador de la creación y a la vez como plenitud de la economía<sup>149</sup>, lo que, además, supondría una analogía con los pasajes judíos más tardíos en los que el «primogénito» –aplicado a Israel– parece ser descrito como heredero de toda la creación en contexto escatológico (cf. 4Q369)<sup>150</sup>.

Esto supone que πρωτότοκος indica que existe un vínculo entre Cristo y el Padre, el cual no se refiere directamente a la generación por naturaleza, sino a su elección económica por parte del Padre y a la realización de la misma, desde su “inicio” en cuanto Cristo preexistente hasta su plenitud en cuanto Resucitado. En efecto, la elección de la que Cristo resucitado ha sido objeto como «primogénito» por parte del Padre, la cual refleja la posición privilegiada y los derechos del primogénito de la tradición escriturística, lo coloca desde su preexistencia y en su proyección económica, la cual incluye su encarnación, muerte y

---

147 A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 188, rechaza que esta línea de tradición esté presente en *Col* 1,15b o al menos le parece insuficiente porque el contexto en dicho versículo es cosmológico. Sin embargo, se trata de un contexto en el que se subraya que Cristo ha sido objeto de una elección por parte de Dios para realizar una misión. Además, su relación con la creación lo muestra claramente como soberano, en una posición que al menos está vinculada con la de los derechos y la autoridad de la que gozaban los primogénitos en general y con la que recibe el rey primogénito de *Ps* 88,28, si bien aquí la novedad sería que dicha soberanía se extiende a toda la creación. Por otra parte, Cristo es presentado en este contexto como rey (cf. *Col* 1,13).

148 *Ps* 88,28 presentaba además a Dios como Padre del rey, lo que se corresponde perfectamente con el contenido de Colosenses, también en el contexto del himno, que se predica, como dijimos al principio, del «Hijo del amor» del Padre. Como para otros estudiosos, también para J. GNILKA, *Der Kolosserbrief*, 62, *Ps* 88,28 y la concepción que refleja podrían haber influido en *Col* 1,15, si bien piensa que lo habría hecho mediatamente por medio de «primogénito de entre los muertos» (*Col* 1,18).

149 La primera dimensión se expresa en los v. 15-16 por medio de los sintagmas ἐν αὐτῷ y δι' αὐτοῦ; la segunda principalmente por medio del εἰς αὐτὸν del v. 16.

150 Cf. *Col* 1,12-14, donde aparece tematizado el reparto de la tierra prometida como herencia de las tribus de Israel.

resurrección en la carne, como centro y soberano<sup>151</sup> de la economía divina sobre la creación, así como su primicia o fruto más excelso. A este respecto, hay que recordar que es probable que Israel fuera comprendido como «primogénito» en cuanto que la creación había sido hecha a su favor (cf. *4 Esdrae* 6,55-59), lo que aquí el autor de Colosenses predica de Criso resucitado. Por otro lado, se comprende su vinculación con las criaturas, pues la elección tiene su razón de ser en su actividad mediadora<sup>152</sup>, sin que por ello haya que asumir que en su origen, en cuanto sujeto, Cristo es una criatura, ni siquiera una criatura con un estatuto especial<sup>153</sup>.

---

151 Además de los argumentos ya aducidos, se constata que *Col* 1,15 refleja la soberanía de Cristo en relación con la creación en los versículos previos al himno, donde se afirma que Dios ha arrancado a los creyentes del «dominio» de las tinieblas, trasladándolos al «reino» de su Hijo amado, el cual, por tanto, es contemplado como rey. En este reino reciben como herencia la vida del Resucitado. S. M. McDONOUGH, «Old Dominion: Creation in Colossians», en *Id.*, *Christ as Creator. Origins of a New Testament Doctrine*, Oxford 2009, 172-191, aquí 177.182.185, afirma que «as cosmic lord he exercises all the rights of the firstborn... He is the one who exercises sovereignty over all else» (p. 177.185).

152 Cf. S. M. McDONOUGH, «Old Dominion: Creation in Colossians», 185, que habla de «inextricable link between Messiah and creation». La creación «was made for his purposes, according to his specifications. It belongs peculiarly to him».

153 El significado del genitivo πάσης κτίσεως y su relación con πρωτότοκος han sido muy debatidos. Los autores que han querido subrayar el carácter único de Cristo han tendido a traducir la expresión como «primogénito en relación / en comparación con toda criatura» –cf. por ejemplo O. HOFFMANN, «„Erstgeborener vor aller Schöpfung“– „Erstgeborener aus den Toten“. Erwägungen zu Struktur und Aussage des Christushymnus Kol 1,15-20», 194– o «primogénito antes de toda criatura». En ocasiones, dichos estudiosos han fundamentado su posición indicando que el término hebreo que subyace a πρωτότοκος, *bekôr*, no contiene en sí la noción de «primero», por lo que tampoco «primogénito» implicaría la existencia de una serie detrás de él. Sin embargo, no parece que este aspecto del concepto se pueda eliminar. Aunque un hijo primogénito fuera único, no desaparecería la posibilidad de que hubiera tenido o tuviera hermanos. Por otra parte, que Israel o el rey fueran llamados «primogénito» los situaba en una posición de superioridad en relación con otros, pero no parece que los otros pueblos y reyes desaparecieran sin más del horizonte. En cualquier caso, en *Col* 1,15 este vínculo es aún más claro por la presencia del genitivo πάσης κτίσεως.

En el otro lado del terreno de juego, quienes reconocen que el pasaje implica sostener el vínculo entre Cristo primogénito y las criaturas lo limitan a la vida humana de Cristo, pues en cuanto Dios no tendría sentido establecer una conexión entre ellos. Pero esta postura pierde de vista que la mediación del Resucitado es enraizada por Colosenses en la preexistencia y en la dimensión económica de Cristo. No se trata, pues, de vincular a Cristo en cuanto Dios y a las criaturas en cuanto no divinas, sino a Cristo en cuanto mediador de la economía desde la preexistencia y a las criaturas en cuanto

Por último, cabe añadir que πρωτότοκος era un término propicio para contribuir a la elaboración de una teología de Cristo como mediador en el conjunto de la historia de la salvación centrada en el tema de la primogenitura, junto a expresiones como πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, atributo que encontramos en el himno en paralelo con la de «primogénito de toda criatura» y que se corresponde perfectamente, aun sin paralelos lexicales, con la doctrina paulina en torno a Cristo resucitado en *1 Cor 15*; y como «primogénito entre muchos hermanos» (*Rom 8,29*), afirmación paulina también de tenor soteriológico que el autor de *Colosenses*, en el caso de no ser Pablo, no podía ignorar. La primacía y el nuevo nacimiento propios de la resurrección - glorificación se habrían desplazado hacia la mediación de Cristo en la creación<sup>154</sup>, la cual comenzaría en la preexistencia y ahora se predicaría del Resucitado.

---

destinatarias de dicha economía, lo que incluye ciertamente la Encarnación en sentido amplio, pero también la dimensión preexistente del Cristo económico.

Por último, hay autores que, a nuestro juicio erróneamente, han interpretado «de toda criatura» como referido a la nueva creación con el fin de explicar el vínculo tan estrecho entre Cristo y τὰ πάντα en el himno. Cf. F. ZEILINGER, *Der Erstgeborene der Schöpfung. Untersuchungen zur Formalstruktur und Theologie des Kolosserbriefes*, Wien 1974, 188.

154 A favor de esta trayectoria se manifestó también A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 185-186; en contra W. MICHAELIS, «πρωτότοκος», 879, pues a su parecer «primogénito de entre los muertos» es también un concepto extraño. Sin embargo, dejando a un lado *Act 26,23* y *Apoc 1,5*, tanto *Rom 8,28-29*, donde la expresión «primogénito entre muchos hermanos» implica que Cristo ha sido el primero en resucitar, como *1 Cor 15,20*, donde se afirma que Cristo ha resucitado como primicia de los que duermen, abrieron probablemente el camino a la formulación de *Col 1,18*.