

# CRISTO, LLENO DE GRACIA Y DE VERDAD, SEGÚN SANTO TOMÁS DE AQUINO

JOSÉ ANTONIO RIESTRA

## 1. *Introducción*

En la frase conclusiva del n. 2 de la Constitución dogmática «*Dei Verbum*», promulgada el 18. XI. 1965, se recuerda que «la verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre, que transmite dicha revelación, resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda la revelación»<sup>1</sup>. Este aspecto se desarrolla a continuación en el n. 4, que se dirige a mostrar que en Cristo culmina la revelación: «El, con su presencia y manifestación, con sus palabras y obras, signos y milagros, sobre todo con su muerte y gloriosa resurrección, con el envío del Espíritu de la verdad, lleva a plenitud toda la revelación y la confirma con testimonio divino»<sup>2</sup>.

El n. 2 de la Constitución hace referencia en nota a Juan 1, 14 y 17<sup>3</sup>, Juan 14, 6 y Juan 17, 1-3. El n. 4 trae a colación, dentro del texto, junto a otros lugares del Nuevo Testamento, a Juan 1, 1-18, Juan 3, 34, Juan 5, 36, Juan 14, 9 y Juan 17, 4<sup>4</sup>.

---

1. «Intima autem per hanc revelationem tam de Deo quam de hominis salute veritas nobis in Christo illucescit, qui mediator simul et plenitudo totius revelationis existit (2)»: Tomamos el texto latino del E. V. I, p. 490. Para la versión castellana utilizamos la ofrecida por la Editorial Católica, Documentos del Vaticano II, 40<sup>a</sup> ed., Madrid 1985, p. 119. Sobre los diversos aspectos de la relación entre Encarnación y Revelación, cfr. R. LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, 2<sup>a</sup> ed., Declée, Bruges-Paris 1966, pp. 435-455.

2. «Quapropter Ipse, quem qui videt, videt et Patrem (cf. Io. 14, 9), tota Suiipsius praesentia ac manifestatione, verbis et operibus, signis et miraculis, praesertim autem morte sua et gloriosa ex mortuis resurrectione, misso tandem Spiritu veritatis, revelationem complendo perficit ac testimonio divino confirmat»: E. V., I, p. 492. Para la versión castellana, *ibid.*, p. 120.

3. Volverá a referirse a este versículo en el n. 17 de la Constitución.

4. En el capítulo I del *Textus prior*, de 23-IV-1963, no se alude a Cristo como plenitud de la revelación. La primera mención tiene lugar en el número 2 del capítulo I

Ya se ve que el Concilio otorgó indirectamente particular relieve a Juan 1, 14 a la hora de precisar que Cristo representa la plenitud de la revelación. Por eso, nos ha parecido de interés centrar la presente comunicación, fundamentalmente, en el estudio de Juan 1, 14b: *et vidimus gloriam eius, gloriam quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis*, a la luz de las enseñanzas de S. Tomás de Aquino. Santo Tomás es recordado en el n. 11 de la Constitución, en la nota 5, cuando, a propósito de la verdad de la Escritura, se cita la *Quaestio disputata de Veritate*, q. 12, a. 2<sup>5</sup>. Habitualmente los teólogos no suelen encontrar dificultades para interpretar la expresión «lleno de gracia», pues sobre la plenitud de gracia de Cristo el Aquinate ha tratado expresa-

---

del *Textus emendatus*, de 3-VII-1964, que termina diciendo: «Intima ergo per hanc revelationem tam de Deo quam de hominis salute veritas nobis in Christo illucescit, qui non solum mediator, sed et plenitudo totius revelationis existit (cf. Io. 1, 14 et 17; 14, 6; 17, 1-3; 2 Cor. 3, 16 - 4, 6; Eph. 1, 3-8): *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. III, pars 3, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1974, p. 71 (en adelante se citará como A. S., indicándose el volumen con números romanos y la Pars con números árabes). El n. 4 del *Textus emendatus* desarrolla este tema al tratar De Christo revelationis consummatore: cfr. *ibid.*, pp. 71-72. El 20-XI-1964, la Comisión Doctrinal distribuyó a los Padres conciliares el *Textus denuo emendatus*. El capítulo I, n. 2, refleja ya casi fielmente el texto que sería promulgado más adelante por Pablo VI, el 18-XI-1965. En la nota 2 se añadirá la mención existente a Mt. 11, 27. Es interesante notar que en la «Relatio de n. 2» se dice que «allegationes textuum, quorum nullus rem directe exprimit, in notam relegantur»: A. S. IV/1, p. 343. El n. 4 desarrollará el párrafo final del n. 2, y su texto recibirá alguna modificación: cfr. A. S. IV/1, pp. 336-339.

5. Esta cita no se encontraba en el primer esquema de Constitución, *De fontibus revelationis*, elaborado por la Comisión teológica preparatoria y enviado a los Padres conciliares, el 23 de julio de 1962, antes de la primera sesión del Concilio. En él se hacía mención, sin embargo, en la nota 2 del capítulo I, *De duplici fonte revelationis*, a otro texto del Santo: su comentario a 2 Tesalonicenses 2, 15. Tampoco se hacía referencia a este texto del Santo en otro de los esquemas preparatorios que tuvieron que ver con la génesis de la «Dei Verbum», el «*De deposito fidei pure custodiendo*», que en su capítulo IV alude a nuestro tema. La nota n. 8 cita la Encíclica de Pío XI *Mit brennender Sorge*, de 17-III-1937, que sería el primer documento magisterial en que se alude a Cristo como la plenitud de la Revelación: cfr. *Concilium Vaticanum Secundum, Schemata Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus*, Series prima, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1962, pp. 11 y 43. La mención al *De Veritate* de Santo Tomás es fruto de uno de los modi provocados por la expresión «veritatem salutarem», que había sido introducida en el *textus denuo emendatus*, de 20-XI-1964: cfr. A. S., IV/5, pp. 708-709. Por lo que se refiere a al «iter» de la Constitución «Dei Verbum», cfr. nuestro estudio *La scienza di Cristo nel Concilio Vaticano II*, *Annales Theologici* 2 (1988) 99-119, y la bibliografía allí citada, particularmente en la nota 29.

mente y por extenso en otras obras suyas<sup>6</sup>. Pero, ¿qué se quiere decir cuando se afirma que Cristo estaba lleno «de verdad»?

Desde un punto de vista exegético, podría decirse que el trasfondo de la expresión utilizada por S. Juan es veterotestamentario. Los problemas comienzan cuando se trata de interpretar el sentido del texto. Ya hace años se hacía notar que en este punto los autores se dividen: «para algunos San Juan quiere decir que el Verbo encarnado está lleno de verdad, es decir, que es la verdad misma, la verdad sustancial, que se dirá ella misma, que se revelará en el mensaje de Cristo. Creen poder detectar en la doctrina de San Juan elementos más perfectos, y que sobrepasan la revelación del Antiguo Testamento. Otros, por el contrario, juzgan que el Verbo encarnado, en el pensamiento de San Juan, está lleno de verdad en el sentido de que en El se manifiesta la admirable fidelidad de Dios, ya proclamada en la antigua Alianza. Para estos últimos, San Juan debe ser entendido en la misma línea del Antiguo Testamento, sin cargar su vocabulario con un sentido tomado de la cultura griega y que en realidad él no posee»<sup>7</sup>.

6. Cfr. por ejemplo, entre otras, In III Sent., d. 13, q. 1, a. 2, q. 1, a. 1 y d. 15, q. 1, a. 2 ad 5; S. Th., III, q. 7, a. 9; *Comp. Theol.*, I, cc. 213 y 214. Cfr. F. OCÁRIZ - L. F. MATEO SECO - J. A. RIESTRA, *El misterio de Jesucristo*, Eunsa, Pamplona 1991, pp. 262 ss.; J. A. RIESTRA, *Cristo y la plenitud del Cuerpo Místico. Estudio sobre la cristología de Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1985, pp. 68 ss.

7. A. NYSENS, *La plénitude de vérité dans le Verbe incarné. Doctrine de Saint Thomas d'Aquin*, Diss. P. U. G., BAUDOUINVILLE 1961, pp. 4-5. Entre los primeros cita a J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, 7ª ed., Beauchesne, Paris 1927, pp. 518-519; J. GUILLET, *Thèmes bibliques*, Aubier, Paris 1951, p. 41 y pp. 92-93; C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge U. P., Cambridge 1954, pp. 170-178. Podríamos añadir que en la línea más ecléctica de Dodd, se mueve también G. R. BEASLY-MURRAY, *John*, Word Books, Waco 1987, pp. 14-15; F. -M. BRAUN, *Evangelio según San Juan*, en L. PIROT - A. CLAMER, *La Sainte Bible*, t. X: *Les Saints Evangiles. S. LUC - S. JEAN*, Letouzey et Ané, Paris 1946, p. 317; B. WATER, *Evangelio según San Juan*, en AA. VV., *Comentario bíblico «San Jerónimo»*, t. IV: Nuevo Testamento II, Cristiandad, Madrid 1972, pp. 422-423. Entre los segundos cuenta a M. -E. BOISMARD, *Le Prologue de saint Jean*, Cerf, Paris 1953, pp. 66-79 y 165-175; J. DUPONT, *Essais sur la Christologie de saint Jean*, Bruges 1951. Añadiríamos quizá a R. E. BROWN, *The Gospel according to John I-XII*, 2ª ed., Doubleday & Co., Garden City, p. 4; P. PERKINS, *The Gospel according to John*, en AA. VV., *The New Jerome Biblical Commentary*, G. CHAPMAN, London 1989, p. 951; R. SCHNAKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, vol. I, Paideia, Brescia 1973, pp. 344-345; I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans Saint Jean*, Biblical Institute Press, Roma 1977.

## 2. *Juan 1, 14b en la interpretación de Santo Tomás*

¿Cuál es la interpretación que ofrece Santo Tomás del versículo de San Juan? Trata de él en diversos lugares, pero nos ceñiremos sobre todo a su Comentario al Evangelio de S. Juan<sup>8</sup>, escrito durante su segunda estancia en París, entre el año 1269 y el 1272<sup>9</sup>, ya que como cabía esperar es el lugar donde más detenidamente lo estudia.

Santo Tomás piensa que la plenitud de gracia y de verdad es una consecuencia, una concreción de la gloria misma del Verbo, como si se dijera que su gloria es tal que está lleno con la gracia y la divinidad<sup>10</sup>. Como puede observarse así como el término «gratia» se

8. Utilizamos la edición de R. Cai, publicada por la Ed. Marietti, Roma-Turín 1952. Del Prólogo de San Juan existen, que conozcamos, las siguientes traducciones recientes: Wolf-Ulrich Klünker (cur. ), *Der Prolog des Johannes-Evangeliums. Super Evangelium S. Joannis lectura (caput I, lectio I-XI)*, Freies Geistesleben, Stuttgart 1986; M. -D. PHILIPPE (dir. ), *Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean*, I, Les Amis de Saint Jean, Rimont 1982; James A. WEISHEIPL (dir. ), *Commentary on the Gospel of St. John*, Magi Books, Albany 1980; T. SSANTE CENTI (cur. ), *Commento al Vangelo di San Giovanni/1 (I-VI)*, Città Nuova, Roma 1990. Los tres últimos, aún incompletos, ofrecerán la traducción de todo el Comentario de Santo Tomás a San Juan. Santo Tomás era Magister in Sacra Pagina, y es interesante recordar que el libro de texto de los estudios teológicos era en aquella época la Biblia, que el Maestro leía no cursorie, como era propio del bachiller bíblico, sino ordinarie, afrontando los problemas teológicos que su lectura pudiera suscitar y aportando su propia solución. Cfr. H. DENIFLE, *Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en théologie dans l'Université de Paris*, Revue Thomiste 2 (1894) 149-161.

9. Cfr. J. A. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano 1988, pp. 250 y 370. De los escritos de los antiguos biógrafos de Santo Tomás se puede deducir que casi todo el comentario del Aquinate que poseemos se basa en la reportatio hecha por su secretario Reginaldo de Piperno, que fue revisada y corregida por el Santo. Decimos casi todo porque en base al testimonio de Tolomeo de Lucca, Santo Tomás escribió personalmente los primeros cinco capítulos: cfr. P. MANDONNET, *Les écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, 2ª ed., Saint Paul, Freiburg i. B. 1910, p. 31; D. PRÜMMER (ed. ), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, Revue Thomiste, fasc. 1-6, Toulouse 1911-1937, p. 218. Por estas razones, el comentario se considera una expositio —la parte escrita personalmente por Santo Tomás— en lo que se refiere a los primeros cinco capítulos, y una lectura —las reportaciones de fray Reginaldo—, en lo que atañe al resto de los capítulos: cfr. S. RAMÍREZ, *Introducción a Tomás de Aquino*, Ed. Católica, Madrid 1975, p. 93? r. Cai, op. cit., p. IX. El comentario al prólogo de S. Juan pertenece, por tanto, a la expositio.

10. «Consequenter cum dicit *Plenum gratiae et veritatis*, ipsam gloriam Verbi determinat, quasi dicat: Talis est enim gloria quod plenus est gratia et divinitatis»: *Super Evangelium S. Joannis lectura*, c. I, l. 8, III, n. 188. En adelante citaremos In Ioannem, indicando la numeración de la edición de R. Cai, a menos que se trate de otro lugar.

mantiene en la comparación, la «veritas» ha sido sustituida por la «divinitas».

a) *La unión hipostática y la plenitud de verdad*

A continuación ofrece una triple explicación de las palabras del evangelista. La primera considera la unión hipostática. Cristo estuvo lleno de verdad porque en El la naturaleza humana alcanzó la misma verdad divina: en los demás hombres hay muchas verdades participadas, en cuanto la misma verdad primera reluce en sus mentes a través de muchas semejanzas, mas Cristo es la verdad misma. Por eso se dice en Col. 2, 3 que «en El están escondidos todos los tesoros de la sabiduría»<sup>11</sup>. Estar lleno de verdad equivaldría, pues, a afirmar que Cristo es la Verdad, es decir, que es Dios<sup>12</sup>.

A primera vista se puede tener la impresión de que se trata de una interpretación algo forzada, en cuanto cabría encontrar una discrepancia entre el estar lleno de gracia —una participación de la naturaleza divina— y el estar lleno de verdad —ser la Verdad increada misma—; sin embargo, esta impresión desaparece si se tiene presente que, cuando Santo Tomás considera aquí la plenitud de gracia de Cristo, no está refiriéndose a la gracia habitual sino a la gracia de unión: no recibió de Dios un don gratuito especial, sino el ser Dios mismo<sup>13</sup>. En Cristo la naturaleza humana fue asumida para que fuese de la persona del Hijo de Dios<sup>14</sup>, pues la gracia de unión es el mismo ser personal que en la persona del Verbo ha sido dado, por gracia divina, a la naturaleza humana, y que es el término de la asunción<sup>15</sup>.

11. «Fuit etiam plenus veritatis, quia humana natura in Christo pervenit ad ipsam veritatem divinam, scilicet quod ille homo esset ipsa divina veritas: in aliis enim hominibus sunt multae veritates participatae, secundum quod ipsa veritas prima per multas similitudines in mentibus eorum relucet, sed Christus est ipsa veritas. Unde dicitur Col. II, 3 quod «in ipso sunt absconditi omnes thesauri sapientiae»: *ivi*.

12. Cfr. A. CIRILLO, *Cristo rivelatore del Padre nel vangelo di S. Giovanni secondo il Commento di S. Tommaso d'Aquino*, Diss. P. U. S. T., Roma 1988, p. 173.

13. «Fuit ergo plenus gratia, in quantum non accepit a Deo aliquod donum gratuitum speciales, sed quod esset ipse Deus»: In Ioannem, n. 188.

14. Cfr. *S. Th.*, III, q. 2, a. 10.

15. Cfr. *S. Th.*, III, q. 6, a. 6.

Esta interpretación es reforzada por el comentario que Santo Tomás hace a otro de los textos citados en el n. 2 de la «Dei Verbum»: Juan 14, 6: *Ego sum via, veritas et vita*. Según el Santo, el *Ego sum via* se refiere al hecho de ser hombre, *veritas et vita*, al hecho de ser Dios<sup>16</sup>. A continuación explica, por lo que a nuestro tema se refiere, que el término verdad conviene a Cristo en cuanto que es el Verbo. Parte de la definición escolástica de verdad como «adaequatio rei ad intellectum», adecuación que tiene lugar cuando nuestro entendimiento concibe la cosa como es. La verdad de nuestro entendimiento, por tanto, pertenece a nuestro verbo, que es su concepción. Pero aunque nuestro verbo sea verdadero, sin embargo no es la verdad misma, pues no es verdadero por sí mismo sino por el hecho de adecuarse a la cosa concebida. La verdad del entendimiento divino pertenece al Verbo de Dios. Pero el Verbo divino es verdadero por sí mismo, pues no es medido por las cosas, ya que, al contrario, las cosas son verdaderas en la medida en que se asemejan a El: por eso el Verbo de Dios es la Verdad misma<sup>17</sup>.

Mientras que el nombre «Verbo»<sup>18</sup> es un nombre propio que designa a la persona del Hijo<sup>19</sup>, el nombre «Verdad» es un nombre esencial, que se apropia al Hijo. El motivo es que el sentido propio de la verdad en Dios como igualdad entre la inteligencia divina y la cosa, designa la esencia divina y no una Persona. Cuando Dios se conoce, la igualdad entre su entendimiento y su naturaleza no implica que una proceda de la otra, pues son idénticas, y por tanto no conllevan la noción de persona<sup>20</sup>. Y aunque en relación a las cosas creadas, que Dios

16. «Sic ipse simul est via, et terminus. Via quidem secundum humanitatem, terminus secundum divinitatem. Sic ergo secundum quod homo, dicit *Ego sum via*; secundum quod Deus, addit *Veritas et vita*»: *In Ioannem*, c. XIV, 1. 2, III, n. 1868.

17. «Nihil enim aliud est veritas quam adaequatio rei ad intellectum, quod fit quando intellectus concipit rem prout est. Veritas ergo intellectus nostri pertinet ad verbum nostrum, quod est conceptio eius. Sed licet verbum nostrum sit verum, non tamen est ipsa veritas, cum non sit a seipso, sed ex hoc quod rei conceptae adaequatur. Veritas ergo intellectus divini pertinet ad Verbum Dei. Sed quia Verbum Dei est verum a seipso, cum non mensuretur a rebus, sed res intantum sint verae in quantum ad similitudinem eius accedunt: inde est quod Verbum Dei est ipsa veritas»: *ibid.*, n. 1869.

18. Cfr. sobre este punto, la obra ya citada de A. NYSSENS, pp. 26-41 y H. PAISAC, *Théologie du Verbe. Saint Augustin et saint Thomas*, Cerf, Paris 1951.

19. Cfr. *S. Th.*, I, q. 34, a. 2.

20. «Intellectus autem divinus et essentia sua non adaequantur sicut mensurans ad mensuratum, cum unum non sit principium alterius, sed sint omnino idem; unde veri-

conoce en su propia esencia, la verdad incluya la noción de principio, pues El es su causa, hay que tener presente que por tratarse de una obra *ad extra* es común a las tres Personas divinas.

Sin embargo, la verdad se apropia al Hijo en cuanto el Verbo procede por vía de entendimiento, motivo por el cual se le apropian todos los atributos que se relacionan con la inteligencia<sup>21</sup>. No es, sin embargo, una propiedad personal del Verbo, Hay, en efecto, una diferencia entre la noción de verdad y la de verbo. Ambos son concebidos por el entendimiento. Pero el concepto de verdad sólo indica la adecuación entre la cosa conocida y el entendimiento. Aplicada a Dios, indica la esencia. El concepto de verbo, en cambio, incluye la idea de concepción, de origen, el hecho de proceder de otro, de un principio. Es, pues, nombre personal del Hijo<sup>22</sup>. Cristo es la Verdad por ser el Verbo divino. Y este hombre, Cristo, Verbo encarnado, es la Verdad increada en cuanto Verbo engendrado por el Padre<sup>23</sup>.

#### b) *La perfección del alma de Cristo y la plenitud de verdad*

La segunda explicación que Santo Tomás ofrece de nuestro texto se basa en la perfección del alma de Cristo: Cristo estuvo también lleno de verdad porque su preciosa y beata alma conoció toda verdad divina y humana desde el momento de su concepción<sup>24</sup>.

Es evidente que Santo Tomás está aquí aludiendo a la ciencia de visión beatífica. La perfección del alma de Cristo constituye el trasfondo de las respuestas a la primera y segunda objeciones de la cuestión

tas ex tali aequalitate resultans nullam principii rationem importat, sive accipiatur ex parte essentiae, sive ex parte intellectus, quae una et eadem ibi est; sicuti enim ibi est idem intelligens et res intellecta, ita ibidem veritas rei et intellectus, sine aliqua connotatione principii»: *De Ver.*, q. 1, a. 7.

21. Cfr. *S. Th.*, I, q. 39, a. 7.

22. «Quamvis veritas sit concepta per intellectum, nomine tamen veritatis non exprimitur ratio conceptionis, sicut nomine verbi; unde non est simile»: *De Ver.*, q. 1, a. 7 ad 3. Cfr. A. NYSSENS, *op. cit.*, pp. 45 ss.

23. «Ipse (Christus) est per suam essentiam veritas increata; quae aeterna est, et non facta, sed a Patre est genita»: *In Ioannem*, c. I, 1. 10, III, n. 207.

24. «Fuit etiam Christus veritate plenus, quia eius pretiosa et beata anima omnem veritatem, tam divinam quam humanam, ab instanti conceptionis cognovit»: *In Ioannem*, n. 189. Santo Tomás trata de estos aspectos con detalle en *In III Sent.*, d. 14; *De Veritate*, q. 20; *S. Th.*, III, qq. 9 a 11 y en el *Comp. Theol.*, I, c. 216.

9 de la *tertia pars* de la Suma, de los capítulos 213 y 216 del Compendio de teología, etc. Que la poseyó desde el primer instante de su concepción, es el tema de *S. Th.*, III, q. 34, a. 4. Es también fácil observar que detrás de todas las explicaciones que el Aquinate ofrece sobre esta materia, está el tema de fondo de la perfección de la naturaleza humana de Cristo. Así lo expresa en numerosas ocasiones: «Christo attribueri debemus secundum animam omnem perfectionem spiritualem quae sibi potest attribui»<sup>25</sup>. Sin embargo no sólo es este principio lo único a considerar. Las razones de conveniencia se basan también en la capitalidad de Cristo y en la plenitud de su santidad<sup>26</sup>.

En la época actual, en la que se debate no sólo la posibilidad de una «cristología desde abajo» sino también de una «cristología desde los de abajo», en algunos ambientes puede resultar difícil de aceptar la postura de Santo Tomás de que en el misterio de la Encarnación «magis consideratur descensus divinae plenitudinis in naturam humanam, quam profectus humanae naturae, quasi praexistentis, in Deum»<sup>27</sup>. Pero también explica las dificultades que algunos teólogos encuentran en torno al problema que la negación de la visión beatífica de Cristo suscita y se comienza a hablar de la fe de Cristo<sup>28</sup>. Durante años los teólogos han utilizado precisamente este argumento de la plenitud de verdad de Cristo como una razón de conveniencia para la existencia de la ciencia beata en Cristo, testigo ocular de las verdades reveladas<sup>29</sup>.

El poder revelador de Cristo tiene su origen no en una revelación que haya recibido sino en el conocimiento directo que tiene del Padre. Da testimonio en sentido estricto: testifica de lo que ve. La afirmación de la ciencia de visión en Cristo ha sido posición casi uná-

25. *In III Sent.*, d. 18, a. 3? cfr. *S. Th.*, III, q. 19, a. 3.

26. Sobre estos temas, vid. F. OCÁRIZ - L. F. MATEO SECO - J. A. RIESTRA, *op. cit.*, pp. 220 ss.

27. *S. Th.*, III, q. 34, a. 1 ad 1. Sobre estos problemas, cfr. D. OOLS, *Le cristologie contemporanee e le loro posizioni fondamentali al vaglio della dottrina di S. Tommaso*, L. E. V., Città del Vaticano, 1991, pp. 141 ss.

28. Cfr. nuestros estudios, y la bibliografía en ellos citada, *Cristo e la fede nella cristologia recente*, en *Aquinas* 30 (1987) 271-287, y *Experiencia mística y visión beatífica en Cristo, según Santo Tomás*, en «Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale», t. V: «Problemi teologici alla luce dell'Aquinate», L. E. V., Città del Vaticano 1991, pp. 318-325.

29. Cfr., vgr., S. SZABO, *De scientia beata Christi commentatio theologica*, en *Xenia Thomistica* II, Typis Polyglottis Vaticanis, Roma 1925, pp. 366 ss.

nime de los teólogos desde al menos el medioevo hasta la época del Concilio Vaticano II, basada no en un texto determinado, sino en el conjunto de los datos bíblicos y patristicos<sup>30</sup>. Y el Magisterio continúa afirmando su existencia. Así, por ejemplo, Juan Pablo II ha enseñado que Cristo «en su condición de peregrino por los caminos de nuestra tierra (viator), estaba ya en posesión de la meta (comprehensor) a la cual debía conducir a los demás»<sup>31</sup>.

Esta plenitud de verdad que caracteriza a Cristo en cuanto hombre se halla también integrada por la ciencia adquirida<sup>32</sup> y la ciencia infusa<sup>33</sup>. Centrándonos brevísimamente en esta última podemos decir que la mayor parte de los teólogos a partir del medioevo enseñan que Cristo gozó de ciencia infusa, en base a la perfección de su entendimiento creado y a su misión de revelador supremo y definitivo, que exigía que poseyese en su inteligencia las verdades que debía enseñar, los conceptos que debía transmitir, que pudiese profetizar. La visión beata, en efecto, deja intacta la capacidad de recibir las especies infusas en su intelecto pasivo, haciendo así posible que pudiera comunicar con palabras y conceptos humanos las realidades inefables que contemplaba con su ciencia de visión<sup>34</sup>.

---

30. Cfr. nuestro ya citado artículo, *La scienza di Cristo nel Concilio Vaticano II...*

31. JUAN PABLO II, *Discurso*, 4-V-1980, Insegnamenti di Giovanni Paolo II III/1 (1980) p. 1128. Sobre el tema ha vuelto en su *Discurso* de 18-IX-1982, L'Osservatore Romano (English edition), 25-X-1982, p. 4, y en su *Discurso* de 30-XI-1988, L'Osservatore Romano, 1-XII-1988, p. 4. Lo mismo se afirma en el Documento final de Puebla: cfr. *Puebla and Beyond*, Orbis Books, Maryknoll 1980, pp. 145 y 151, y en la Pastoral Letter of the Bishops of Canada, *Jesus Christ Center of the Christian Life*, Publication Service of the C. C. C. B., Ottawa 1981, nn. 22-26.

32. Cfr. H. SANTIAGO OTERO, *El conocimiento de Cristo en cuanto hombre en la teología de la primera mitad del siglo XII*, Eunsa, Pamplona 1970; J. T. EERNST, *Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi*, Herder, Freiburg i. B. 1971.

33. Cfr. G. DE GIER, *La science infuse du Christ d'après S. Thomas d'Aquin*, Diss. P. U. G., Tilburg 1941; J. C. MURRAY, *The infuse knowledge of Christ in the theology of the 12th and 13th centuries*, Diss. P. A. Angelicum, Windsor 1960.

34. Sobre el tema de Cristo profeta, cfr. A. CIRILLO. *op. cit.*, pp. 69-96. Resulta actualmente interesante resaltar en este punto las diferencias que existen entre Cristo y los profetas, que derivan, en último análisis, de la unión hipostática. La existencia en Cristo de la visión beatífica explica también la evolución al respecto de Santo Tomás que en el *De Veritate*, q. 20, a. 6 niega la existencia del conocimiento profético en Cristo, pero que no tendrá inconveniente en admitirlo en la Suma (cfr. S. Th., II-II, q. 174, a. 5 ad 3 y III, q. 7, a. 8). Si no se tiene en cuenta la divinidad y preexistencia de Cristo no puede sostenerse que Jesús lleve a plenitud la revelación ni que ésta

c) *La capitalidad de Cristo y la plenitud de verdad*

La tercera explicación que Santo Tomás ofrece de nuestro texto se basa en la capitalidad de Cristo<sup>35</sup>. Desde este punto de vista argumenta que Cristo fue lleno de verdad en cuanto en Él se realizaron las figuras de la ley antigua y las promesas hechas a los padres<sup>36</sup>. Añade que no enseñaba con enigmas y figuras, ni adulaba los vicios de los hombres, antes bien predicaba abiertamente la verdad a todos sin engaño alguno<sup>37</sup>.

Mientras que el desarrollo que el Aquinate hace de la capitalidad de Cristo por lo que se refiere a la gracia entra dentro de lo que cabía esperar, este comentario sobre la verdad desde la capitalidad del Señor a primera vista parece algo pobre. Cuando podía pensarse que iba a tratar de que Cristo ha venido a este mundo para traer la verdad, para iluminar a los hombres, el Aquinate se circunscribe al tema de la predicación de Cristo. Se tiene la impresión de encontrarse ante dos razones circunstanciales, poco importantes.

Sin embargo, el motivo puede residir en que Cristo conduce a los hombres a la verdad a través de su gracia, a través de una ilumina-

---

esté ya cerrada. Cfr. Congregatio pro Doctrina Fidei, *Declaratio Mysteriorum Filii Dei ad fidem tuendam in mysteria Incarnationis et sanctissimae Trinitatis a quibusdam recentibus erroribus*, 21-II-1972 y *Declaratio de quibusdam capitibus doctrinae theologiae professoris Ioannis Küng*, 15-XII-1979, en «Documenta inde a Concilio Vaticano secundo expleto edita» (1966-1985), L. E. V., Città del Vaticano 1985, pp. 30-35 y 155-158 respectivamente. Como enseña I. de la Potterie, si Cristo no fuese más que un maestro y predicador de la verdad, no se distinguiría esencialmente de los profetas o de los apóstoles, pues también ellos, al predicar la verdad, eran instrumentos de la revelación. De ahí que rechace una exégesis funcional de Juan 14, 6, según la cual el texto afirmaríase sólo la función reveladora de Jesús pero no diría nada sobre su Persona. Al contrario, Cristo se identifica con la Verdad. Por eso no sólo es la plenitud de la revelación; es, en su Persona, la revelación: cfr. *La vérité dans Saint Jean*, 2 tomos, Biblical Institute Press, Roma 1977, pp. 266 ss. Sobre el planteamiento de fondo de la exégesis de de la Potterie, cfr. A. GARCÍA MORENO, *Ignace de la potterie: Gesù verità*, Scripta Theologica 11 (1979) 363 ss. y *Ignace de la Potterie: la verdad de Jesús*, Scripta Theologica 12 (1980) 623 ss.; M. V. LEROY, *Ignace de la Potterie: Vérité de Saint Jean*, Revue Thomiste 83 (1983) 113 ss. y A. CIRILLO, *op. cit.*, pp. 321-341.

35. «Tertio modo possunt exponi secundum capitis dignitatem, scilicet in quantum Christus est caput Ecclesiae»: *In Ioannem*, n. 190.

36. «Item fuit veritate plenus, in quantum figuras veteris legis et promissiones factas patribus adimplevit»: *ivi*.

37. «Sed plenus veritate, quia non docebat in aenigmatibus et figuris, nec palpabat vitia hominum, sed veritatem omnibus aperte sine ulla fraude praedicabat»: *ivi*.

ción interior<sup>38</sup>. No sólo enseña externamente como Maestro sino que ilumina interiormente, ayudando al hombre a adherir a la verdad que salva, manifestando también así la universalidad de su misión salvífica. Puede ser útil recordar aquí el otro versículo del Prólogo de San Juan que citaba el n. 2 de la «Dei Verbum», el 17: «gratia et veritas per Iesum Christum facta est», que Santo Tomás comenta diciendo que Cristo es por esencia la verdad increada, que es eterna y no hecha, sino engendrada por el Padre; pero por El han sido hechas todas las verdades creadas, que son ciertas participaciones y resplandores de la verdad primera que relucen en las almas santas<sup>39</sup>.

En este sentido se puede decir que Cristo es el autor de nuestra fe<sup>40</sup>. Pero no podemos tampoco olvidar que esas gracias interiores son causadas instrumentalmente por su humanidad santísima. Santo Tomás usa al respecto expresiones fuertes, pues no duda en afirmar que Cristo en cuanto hombre es el principio de toda la gracia, de modo análogo a como Dios es el principio del ser<sup>41</sup>. Ciertamente el Santo sabe, y lo enseña, que sólo Dios es el autor de la gracia, pues ésta excede cualquier facultad de una naturaleza creada, incluso la de Cristo mismo<sup>42</sup>. Pero no duda tampoco en enseñar que Cristo en cuanto hombre posee una causalidad instrumental en lo que se refiere a la gracia, ya que su humanidad es el instrumento unido a la divinidad<sup>43</sup>.

38. Sobre el tema Cristo Luz, cfr. A. CIRILLO, *op. cit.*, pp. 121-143.

39. «Ipse est per suam essentiam veritas increata, quae aeterna est, et non facta, sed a Patre est genita; sed per ipsum factae sunt omnes veritates creatae, quae sunt quaedam participaciones et refulgentiae primae veritatis, quae in animabus sanctis relucunt»: *In Ioannem*, c. I, l. X, III, n. 207.

40. «Christus est auctor fidei nostrae secundum divinam scientiam, quae est simpliciter una»: *S. Th.*, III, q. 11, a. 6 ad 2.

41. «Quia Christus in omnes creaturas racionales quodammodo effectus gratiarum influit, inde est quod ipse est principium quodammodo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse»: *De Ver.*, q. 27, a. 5.

42. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 112, a. 1; *In I Sent.*, d. 14, q. 3; *De Ver.*, q. 27, a. 3.

43. Cfr. *De Ver.*, q. 29, a. 5; *S. Th.*, III, q. 27, a. 5. Cfr. nuestro estudio ya citado *Cristo y la plenitud del Cuerpo Místico...*, pp. 83 ss. Sobre la causalidad instrumental de la humanidad de Cristo pueden verse entre otros, F. D. VAN MEEGEREN, *De causalitate instrumentali Humanitatis Christi iuxta S. Thomae Doctrinam Expositio Exegetica*, Diss. P. U. S. T., Venlo 1939; Th. Tschipke, *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit, unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des heiligen Thomas von Aquin*, Herder, Freiburg i. B. 1940; M. DÍAZ, *La Santísima Humanidad de Cristo instrumento de la divinidad para la salvación del género humano*, Tesis doctoral (Universidad de Navarra) Pamplona 1975; E. M. TAUSSIG, *La humanidad de Cristo como instrumento se-*

Por esta razón, nos parece que la explicación real de por qué Cristo en cuanto Cabeza de la Iglesia está también lleno de verdad radica en que la fe es un don divino y, por tanto, como todas las gracias, nos llega a través suyo. De ahí, por ejemplo, que la Iglesia esté en definitiva en función de Cristo<sup>44</sup>.

### 3. Una cita de Orígenes

Con relación al punto anterior conviene, sin embargo, tener presente la documentación que ha utilizado Santo Tomás. Desde el punto de vista de las fuentes, en el Comentario a San Juan, por lo que se refiere a nuestro texto, sólo hay una referencia genérica a San Agustín<sup>45</sup>. Sin embargo, si acudimos al lugar paralelo de la *Glossa continua super Evangelia*, conocida a partir del s. XV o XVI con el título de *Catena aurea*, compilada entre 1262/1263 y 1267, podemos encontrar una explicación de los comentarios aparentemente poco penetrantes del Comentario en torno a la capitalidad de Cristo y su plenitud de verdad. La *Catena*, iniciada por deseo de Urbano IV, se concentra sobre todo en las fuentes patrísticas griegas, para lo cual el Santo hizo traducir, como señala en la dedicatoria de la obra, diversos textos de los doctores griegos, lo que le conferiría una particular importancia en la historia de la teología. Santo Tomás habría citado a 22 Padres latinos y 57 griegos<sup>46</sup>.

En relación con nuestro texto la *Catena* hace referencia a Orígenes (*hom 2 in div. loc.* y el *In Ioannem*, tom. 2) y a Teofilacto<sup>47</sup>. Tie-

---

gún Santo Tomás de Aquino. Evolución de Sto. Tomás en el recurso a la noción de instrumento para iluminar diversos problemas cristológicos, Diss. P. U. S. T., Roma 1990.

44. «Quia Ecclesia est instituta propter Christum, dicitur quod Ecclesia est plenitudo eius, scilicet Christi, id est, ut omnia quae virtute sunt in Christo, quasi quodam modo in membra ipsius ecclesiae impleantur, dum scilicet omnes sensus spirituales, et dona, et quidquid potest esse in Ecclesia, quae omnia superabundanter sunt in Christo, ab ipso deriventur in membra Ecclesiae et perficiantur in eis»: *In Ep. ad. Eph.*, c. 1, 1. 8.

45. *In Ioannem*, n, 189.

46. Cfr. J. A. WEISHEIPL, *op. cit.*, pp. 177-179 y 369.

47. «ORIGENES (*hom. 2 in div. loc.* ). Eius autem quod sequitur, Plenum gratiae et veritatis, duplex intellectus est. Potest enim de humanitate ac divinitate incarnati Verbi accipi; ita ut plenitudo gratiae referatur ad humanitatem, secundum quam Christus caput est Ecclesiae et primogenitus creaturae universae: quoniam maximum

ne particular interés la primera cita de Orígenes. Como es sabido, éste compuso un Comentario al Evangelio de San Juan que nos ha llegado incompleto. Desgraciadamente, su interpretación del texto de Juan 1, 14 no se encuentra entre lo que poseemos, aunque podamos hacernos una idea gracias a un comentario circunstancial que hace de ese texto cuando interpreta Juan 1, 19<sup>48</sup>. En cambio, la homilía 2 *in div. loc.*, titulada *Vox spiritualis aquilae*, es un comentario metódico y completo del Prólogo de San Juan<sup>49</sup>. El problema estriba en que su autor no fue, como entonces se pensaba, Orígenes sino al parecer un escritor latino. Sin embargo, al haber sido atribuida a Orígenes, entró a formar parte de las cadenas y florilegios patrísticos, y de la Glosa, sea interlineal que ordinaria, donde la encontrará Santo Tomás, que sin embargo habría consultado directamente la fuente, es decir, el texto de la homilía misma.

En esta homilía se afirma que la plenitud de gracia se refiere a la humanidad, y la de verdad, a la divinidad. Añade también que la plenitud de gracia y de verdad se puede entender del Nuevo Testamento, en el sentido de que la plenitud de la gracia del Nuevo Testamento ha sido dada por Cristo, y que la realidad, la verdad, de los símbolos de la ley se ha realizado en El. El es aquello que los símbolos de la ley prefiguraban, aquél a quien aludían las profecías. Todo esto, como hemos visto, viene recogido por Santo Tomás en su *Cate-*

---

et principale gratiae exemplum, qua nullis praecedentibus meritis homo efficitur Deus, in ipso primordialiter manifestatum est. Potest etiam plenitudo gratiae Christi de Spiritu sancto intelligi, cuius septiformis operatio humanitatem Christi implevit. Plenitudo vero veritatis ad divinitatem refertur. ORIGENES In Ioannem (tom. 2). Si vero plenitudinem gratiae et veritatis de novo testamento mavis intelligere, non incongrue pronuntiabis plenitudinem gratiae novi testamenti esse per Christum donatam, et legalium symbolorum veritatem in ipso esse impletam. THEOPHYLACTUS. Vel plenum gratia, prout eius verbum gratiosum erat, dicente David (Ps. 44, 3): *Diffusa est gratia in labiis tuis*; et veritate, secundum quod Moyses et Prophetae loquebantur aut operabantur in figura, Christus autem cum veritate»: A. GUARIENTI, *Catena Aurea in quatuor evangelia II. Expositio in Lucam et Ioannem*, Marietti, Turín 1953, pp. 340-341.

48. Cfr. E. Preuschen (hrsg.) *Origenes Werke*, 4<sup>a</sup> Bd: *Der Johanneskommentar*, Leipzig 1903, pp. 98-105.

49. Cfr. F. Combefis, *Bibliotheca Patrum Concionatoria*, Carolus Pecora, Venecia 1749, t. I, pp. 273-279.

na, pues el texto que atribuye al *In Ioannem*, t. 2, de Orígenes, pertenece en realidad también a la misma homilía *Vox spiritualis aquilae*<sup>50</sup>.

\* \* \*

Llegados a este punto cabe preguntarse por el valor de la exégesis que propone Santo Tomás. Podríamos decir que prácticamente trata todos los aspectos que hasta su época había planteado ese versículo de S. Juan. Ciertamente, hay diferencia de método entre la exégesis que él practicó y la exégesis actual. Esta última está quizá más atenta a establecer el texto, o el sentido exacto que San Juan dio a las palabras que utilizó, o al sentido literal de las perícopas, etc. No en vano cuenta evidentemente con más medios que los autores del Medioevo. Santo Tomás, atento también como los medievales a establecer el sentido literal de los textos que estudia y llevado por su convicción de que una verdad enseñada por la Iglesia ayuda a explicitar el contenido del texto revelado, hace un uso de la tradición y de la fe de la Iglesia, de la teología también, que quizá no abunda hoy en día.

Un modo de trabajar que ha vuelto a plantear la quizá escondida insatisfacción ante una exégesis no raras veces casi exclusivamente filológica que poco dice al cristiano corriente y cuyas aportaciones no acaban de accontentar al teólogo<sup>51</sup>. En el fondo quizá late también en este campo un problema más general, el de la validez de la metafísica en el panorama cultural de nuestro tiempo. La discusión actual en torno a la modernidad y a la postmodernidad puede acabar destruyendo no pocos lugares comunes y favoreciendo una deseable recuperación de una metodología exegética que no tenga miedo al ser y, por tanto, más profunda, más completa.

---

50. Sobre estos temas resulta muy útil la información que proporciona A. NYSSENS, *op. cit.*, pp. 5-11 y 14-16.

51. Cfr., vgr., las consideraciones de I. de la Potterie, *La lettura della Sacra Scrittura «nello Spirito»: il modo patristico di leggere la Bibbia é possibile oggi?*, La Civiltà Cattolica (1986) III.