

## El sacerdocio de Jesucristo en el *Comentario de santo Tomás a la Carta a los Hebreos* The priesthood of Jesus Christ in the *Commentary of St. Thomas to the Epistle to the Hebrews*

José María Cabrera  
Universidad del Norte Santo Tomás  
de Aquino, Tucumán, Argentina  
jose.cabrera@unsta.edu.ar  
ORCID 0000-0001-6770-2099

*Resumen:* Los estudios sobre el sacerdocio de Jesucristo en santo Tomás se suelen basar en la *Suma Teológica*; por lo que nosotros proponemos, en este trabajo, mostrar el desarrollo de este tema en el *Comentario a la Carta a los Hebreos*. Este abordaje nos permite ver no sólo cómo su conocimiento bíblico alimenta la teología, sino también que Tomás incluye ya temas que serán explicitados muchos siglos después.

*Abstract:* The studies on Jesus' priesthood in Saint Thomas Aquinas are normally grounded in the *Summa Theologiae*. In the following work I intend to show the development of this subject on his *Commentary on the Epistle to the Hebrews*. This approach will show us not only how his biblical expertise nurtures his theology, but also that he includes themes that will be developed centuries later.

*Palabras clave:* Jesucristo; sacerdocio, Tomás de Aquino; Carta a los Hebreos; Teología

*Keywords:* Jesus Christ, priesthood, St. Thomas, Epistle to the Hebrews, Theology

Recibido: 13/10/20

Aprobado: 15/04/21

### Introducción

Sin duda en la segunda mitad del siglo pasado ha habido un renovado interés en los comentarios bíblicos de santo Tomás (Torrell, 2008). Esto ha ayudado, a la vez, a rescatar y subrayar la identidad entre el autor de la *Suma Teológica* y el Maestro en *Sacra Pagina*. Refiriéndose a ello, Serge Bonino (1999) señala que hay que tomar en serio la identidad real entre el autor de la *Suma* y el Maestro en *Sacra Pagina* y afirma que hay una influencia capital de los comentarios escriturísticos de santo Tomás sobre la *Carta a los*

*hebreos* en los escritos de la *Suma Teológica* sobre el sacerdocio. El propósito de nuestro trabajo es describir el sacerdocio de Jesucristo según la doctrina teológica de santo Tomás de Aquino. Lo haremos tomando en particular su *Comentario* a la *Carta a los hebreos*, ya que es el libro de las Sagradas Escrituras que más explícitamente trata el tema del sacerdocio y ha sido poco estudiado (Elders, 2009, p. 810) y en el tema que nos ocupa escasamente abordado<sup>1</sup>. En el *Comentario* de santo Tomás la intención es mostrar la excelencia de Jesucristo sobre los mediadores del Antiguo Testamento: los ángeles, profetas, y sacerdotes; por eso en este ámbito trata el tema del sacerdocio y nos describe la excelencia del sacerdocio de Jesucristo.

Como metodología elegimos respetar el orden y los temas considerados por santo Tomás en su *Comentario* y exponerlos lo más fielmente posible. Así, trataremos de la encarnación, la mediación de Jesucristo, el sacerdocio de Jesucristo, su dimensión humana y divina, culminando con el ingreso en el santuario.

La importancia del sacerdocio de Jesucristo es tal que redundando inmediatamente en la virtualidad, instrumentalidad y eficacia del sacerdocio de sus ministros.

### Misterio de la encarnación

Santo Tomás comienza su *Comentario* siguiendo el orden de la *Carta*<sup>2</sup> a los Hebreos, lo que lo sitúa en los orígenes de la historia de la salvación (*Hebreos* 1,1-4.). Los primeros versículos de la *Carta* son como una síntesis de toda la historia de la salvación. No es casual que al comenzar el discurso sobre la realidad de Cristo sacerdote, que describirá a través de la superioridad del sacerdocio de la Antigua Ley, santo Tomás señale la realidad del

---

<sup>1</sup> Hay un interesante trabajo de Gilles Berceville que señala el sacerdocio de Cristo en su condición de servidor al asumir la humanidad para ofrecerla en la cruz. Señala la perfección del sacrificio y muestra cómo su acción sacerdotal nos incorpora a Él y a su Iglesia (1999, pp. 143-158). También Guggenheim publicó un trabajo sobre Cristo sacerdote en el *Comentario* de santo Tomás a los hebreos, y se centra más en la comparación de los dos testamentos y su consumación en la glorificación de Cristo, con el nuevo culto (2003, pp. 499-523). Weinandy, en su libro sobre comentarios de Tomás a libros bíblicos hace un aporte tratando sobre el sacerdocio de Jesucristo, resalta su supremacía sobre la antigua ley y aún sobre los ángeles. (2005, p. 225).

<sup>2</sup> En adelante denominaremos *Comentario* y *Carta* respectivamente. Utilizamos la edición Marietti (1953). Citaremos esta edición del *Comentario* como CH.

pecado y la imposibilidad de ser remitido por el hombre, tema que nos abre a la salvación que viene de Dios: “la reparación de este mal o pecado no puede hacerlo sino solo Dios, ya que el pecado radica en la voluntad, y ésta no puede moverla sino solo Dios” (CH, Caput I, Lectio II, M., N. 38, p. 343)<sup>3</sup>.

¿Podía, entonces, el Antiguo Testamento con su Ley, ritos y ceremonias, realizar esta redención del pecado? Responde santo Tomás:

Se debe decir que, en cuanto al efecto, esto es de entrar en el cielo, no; porque por la muerte de Cristo son abiertas las puertas de la vida. Nadie antes de la muerte de Cristo entró [...] pero en cuanto a la mancha, si la consiguieron, pero no por los sacramentos de la antigua ley sino por la fe en Cristo. (CH, Caput IX, Lectio IV, M, N. 449, p.436)<sup>4</sup>

¿Cuál es la razón que aduce? No pueden borrar el pecado porque “no podían purificar a los que tributaban a Dios este culto con servidumbre de latría, que pertenece al culto divino” (CH, Caput IX, Lectio II, M., N. 430, p. 431)<sup>5</sup>. Expresa también que hay una doble *mundatio*. Una *a macula* y *a reatu peccati*, ésta no podía ser obrada por la Ley. Hay otra *mundatio quantum ad cultum* en cuanto se borran las faltas culturales, establecidas por la misma ley, y en este sentido sí borraba las faltas. En la *Suma Teológica*<sup>6</sup>, Tomás es más explícito en toda su exposición del tema, notando otra vez la doble impureza: la espiritual, que es la impureza de la culpa, y la corporal, que impide el culto divino. Allí aclara que las ceremonias de la Ley quitaban las impurezas que la misma ley había establecido, pero no llegaban a limpiar la *inmunditia mentis*. La impureza de la mente es la impureza del pecado y por ello nos dice:

Pero la impureza de la mente, que es la impureza del pecado, no tenían virtud de limpiarla las ceremonias de la ley, porque la expiación de los

---

<sup>3</sup> Hoc autem malum, sive peccatum non potest reparari nisi per Deum. Nam peccatum in voluntate consistit, voluntatem autem solus Deus potest movere.

<sup>4</sup> Dicendum est, quod quantum ad istum effectum, qui est introitus caeli, non, quia per mortem Christi aperta est ianua vitae. Nullus enim ante mortem Christi intravit [...] sed quantum ad maculam, sic ipsi consecuti sunt; sed non virtute sacramentorum veteris legis, sed in fide Christi.

<sup>5</sup> Non, possunt facere perfectum servientem, servitute patriae, quae pertinet ad cultum divinum.

<sup>6</sup> Utilizamos los textos de Tomás de Aquino. (1962). Para la traducción utilizamos Tomás de Aquino. (1989).

pecados nunca se pudo hacer sino por Cristo, que quita los pecados del mundo, como dice en *Jn.* 1,29. Y como el misterio de la encarnación y de la pasión de Cristo no estaba aún realizado, las ceremonias de la ley antigua no podían contener en sí realmente la virtud que brota de Cristo encarnado y muerto, como los sacramentos de la nueva ley, y así no podían purificar del pecado. (*S. Th.* I-II, Q. 103, a.2. p.852)<sup>7</sup>

En este mismo artículo dice que el apóstol llama a estas ceremonias elementos *pobres y flacos* (*Gal.* 4,9) y aclara que la razón de su flaqueza y pobreza estriba en que no encierran en sí gracia. Sin embargo, distingue la situación subjetiva de los fieles respecto de las estériles prácticas rituales. Los fieles, en tiempo de la Ley, podían justificarse por la fe en Cristo:

Sin embargo, la mente de los fieles podía en tiempo de la ley unirse por la fe con Cristo encarnado y muerto, y así se justificaban por la fe en Cristo. De esta fe venía a ser una confesión la observancia de las ceremonias en cuanto eran figura de Cristo. He aquí porqué en la antigua ley se ofrecían sacrificios, no porque limpiasen los pecados, sino porque eran una profesión de la fe que purifica del pecado... como si el pecado se perdonase, no por virtud de los sacrificios, sino de la fe y devoción de los oferentes. (*S. Th.* I-II, Q. 103, a.2 p. 852)<sup>8</sup>

Con lo que concluye santo Tomás retomando el tema del artículo respecto de la eficacia de los ritos de la antigua ley: “no tenían virtud de justificar” (*S. Th.* I-II, Q. 103, a.2. p. 852)<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Ab inmunditia vero mentis, quae est inmunditia culpae, non habebant virtutem expiandi. Et hoc quia expiatio a peccatis numquam fieri potuit nisi per Christum, qui tollit peccata mundi, ut dicitur *Io.* 1,29. Et quia mysterium incarnationis et passionis Christi nondum erat realiter peractum, illae veteris legis caeremoniae non poterant in se continere realiter virtutem profluentem a Christo incarnato et passo, sicut continent sacramenta novae legis. Et ideo non poterant a peccato mundare.

<sup>8</sup> Poterat autem mens fidelium, tempore legis, per fidem coniungi Christo incarnato et passo: et ita ex fide Christi iustificabantur. Cuius fidei quaedam protestatio erat huiusmodi caeremoniarum observatio, in quantum erant figura Christi. Et ideo pro peccatis offerebantur sacrificia quaedam in veteris lege, non quia ipsa sacrificia a peccato emundaret, sed quia erant quaedam protestationes fidei, quae a peccato mundabat... peccatum dimittatur non ex vi sacrificiorum sed ex fide devotione offerentium.

<sup>9</sup> Sic igitur patet quod caeremoniae in statu veteris legis non habebant virtutem iustificandi.

Toda la antigua ley es preparación y figura de la nueva. Sus mismos sacrificios no son sino una representación oscura e imperfecta de las realidades celestes. Por esta razón todas las oblacones que se realizaban con los ganados no poseían virtud purificadora, y si alguna virtud de perdonar los pecados tenían, esta les venía por virtud de la sangre de Cristo, que por ellos estaba prefigurado (*CH*, Caput X, lectio I, M. N. 483. p. 442).

El tema de la encarnación que se hace presente aquí, desde el principio del *Comentario*, es clave en todas sus obras. En la *Suma Teológica* santo Tomás enmarca todo su estudio acerca del sacerdocio (III, Q.22) en su estudio de la encarnación. Allí el sacerdocio de Cristo expresa un aspecto fundamental de la religión del Verbo Encarnado al Padre. El fundamento del sacerdocio es la unión hipostática por la que Cristo, gran sacerdote, ofrece al Padre el culto de la Nueva Alianza en su cuerpo y su sangre (Lafont, 1964, p. 497).

En el *Comentario* nos refiere el Aquinate que esta salvación es obrada por Cristo en razón de su naturaleza humana y de su naturaleza divina, y da cuatro razones de conveniencia (*CH*, Caput I, Lectio I, M., N. 39, p. 344)<sup>10</sup>:

- a) El pecado es una transgresión a la Ley eterna y al derecho divino (*Isaías*, XXIV, 5). Como ambas realidades incumben al Verbo eterno, de allí que a Jesucristo en cuanto Verbo le incumba purificar los pecados.
- b) El pecado lleva consigo el obscurecimiento de la razón (*Baruc*, 3, 28) y la pérdida de la sabiduría divina en el hombre. Rectificar nuestro rumbo hacia la divina sabiduría sólo puede hacerlo Cristo que es la divina Sabiduría.

---

<sup>10</sup> Aunque el *Comentario* presenta las características de una obra que no es sistemática en el tratamiento y encadenamiento de todos los temas cristológicos, éstos se hallan expuestos en otras de sus obras. Aquí, estas razones de conveniencia que nos presenta nos llevan a buscar y hacer presentes las razones de conveniencia que da respecto de la Encarnación en lugares paralelos: “Dans le Commentaire des sentences, il... met (la convenance de l’incarnation) en évidence à partir de la plénitude de la miséricorde divine, de l’immutabilité de la justice de Dieu, de l’ordre qui convient à sa sagesse, du respect par Dieu des conditions de notre montée du monde sensible au monde invisible. Dans la *Somme contre les gentils* il montre quel rapport existe entre, l’incarnation et la parfaite béatitude de l’homme qui consiste dans la vision immédiate de Dieu. Dans la *Somme de théologie*, il explique la convenance de l’incarnation par la bonté divine. Librement, car l’incarnation n’est pas nécessaire (III 1,2), Dieu communique plus que ses biens : il se donne lui-même en la personne de son Fils (III 1,1 sol. et ad 2). C’est à son amour pour l’homme pécheur (III 1, 2-3) que saint Thomas rattache l’incarnation comme ce que Dieu a pu faire de plus admirable, à savoir que vrai Dieu, le Fils de Dieu devint homme vrai” (Ruello, 1987, p. 282).

- c) En el pecado hay una deformación de la semejanza de Dios en el hombre (*Prov. XV, 7*). Esta deformación compete pues al Hijo rectificarla ya que Él es imagen del Padre (*I Cor. XV, 49*).
- d) El pecado nos trajo la pérdida de la herencia eterna. La pérdida del paraíso fue señal de esto. Repararlo le toca al Hijo, que es el heredero (*Rom. VIII, 17*).  
¿De qué modo hizo Cristo esta purgación de los pecados? Santo Tomás dice:
  - a) En primer lugar, hay en el pecado una perversidad de la voluntad; para enderezar la voluntad del hombre ofreció Cristo la gracia justificante.
  - b) Respecto de la mancha que queda en el alma por la maldad de la voluntad, para lavarla, ofreció su sangre.
  - c) En cuanto al reato de pena en que el hombre incurre por la culpa, y para dar satisfacción por ella, se ofreció a sí mismo como víctima en el ara de la Cruz.
  - d) Para arrancarnos de la servidumbre del diablo, a la que el hombre se somete pecando, ya que el que peca se hace siervo del pecado, nos redimió (*CH, Caput I, Lectio I, M., N 40, p. 344*)<sup>11</sup>.

### La mediación de Jesucristo

Ya desde el comienzo de su *Comentario*, cuando explica el versículo 6 del primer capítulo, introduce el concepto de mediación y lo hace desde un punto de vista dinámico. Es el Hijo quien es enviado para luego regresar e introducir en el seno del Padre a los hombres reconciliados:

como la reconciliación de un caballero con un príncipe, que primero sale a él el mediador, y luego lo introduce. Algo semejante hay en I Reyes 20, entre David y Jonathan. De esta manera Cristo mediador entre Dios y los hombres salió primero a buscar a los hombres, y luego los puso en presencia del Padre ya reconciliados. (*CH, Caput I, Lectio III, M., N. 56, p. 347*)<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Aquí, en estos cuatro motivos de purgación, establece un orden Santo Tomás en la exposición. Este orden se mantendrá y desarrollará luego, cuando exponga sistemáticamente en la *Suma* los efectos del pecado (*S. Th., I-II, Q.85,86,87*).

<sup>12</sup> Sicut si aliquis reconciliandus sit principi, primo exit ad eum mediator et post introducit eum. Simile habetur I Reg. XX, 5 de David ad Jonatam. Sic Christus mediator Dei et hominum primo exit ad homines, et postea introduxit eos reconciliatos.

Este concepto también lo aplica a los ángeles<sup>13</sup>, siguiendo el esquema que se trazó en el prólogo, y dice que son ministros: “Así pues, en cuanto se vale de ellos para iluminar, se llaman embajadores, que tienen por oficio anunciar lo que su Señor lleva oculto en el corazón; mas en cuanto mediadores de las obras divinas, llámanse ministros” (CH, Caput I, Lectio III, M., N. 58, p. 348)<sup>14</sup>.

Pero esta realidad en Cristo es muy distinta que en los ángeles:

Es propio del mediador avenir los extremos; Este hizo descender sobre nosotros los dones divinos, ya que por Él fuimos hechos partícipes de la naturaleza divina, como se dice en *Pe. 1,4*. Ofrece asimismo lo nuestro a Dios y por eso dice el apóstol I *Tim. II,5*: mediador entre Dios y los hombres Cristo Jesús. Allí se prometían cosas temporales. *Is. I,19*: Si aceptan obedecer lo bueno de la tierra comerán; aquí celestiales. (CH, Caput VIII, Lectio II, M., N 392, p. 422)<sup>15</sup>

Es distinta la realidad porque quien media participa plenamente de los dos extremos, cosa que no sucede en la naturaleza angélica<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> En la lección III muestra a Cristo superior a los ángeles por el señorío y filiación divina, porque Cristo es Hijo y los ángeles ministros. Señala que Jesucristo es superior a los ángeles, pues si bien es verdad que el Antiguo Testamento había sido dado a Israel por medio de los ángeles, el Nuevo nos fue dado por Cristo. De allí que, por la condición de Cristo, exija una mayor obediencia dado que su autoridad es mucho más grande (Elders, 2009).

<sup>14</sup> Inquantum ergo illuminat per ipsos, dicuntur nuntii. Nuntii enim est nuntiare ea quae sunt in corde Domini sui. Inquantum vero sunt mediatores operum divinorum dicuntur ministri.

<sup>15</sup> Mediatoris enim est extrema conciliare. Iste vero ad nos divina attulit; quia per ipsum facti sumus divinae consortes naturae, ut dicitur II *Pe.1,4*. Ipse etiam nostra offert Deo. Et ideo dicit Apostolus I *Tim II, 5*: Mediator Dei et hominum homo Christus Iesus. Ibi promittebantur temporalia. *Is. 1,19*: Si volueritis et audieritis me, bona terrae comedetis. Hic autem caelestia.

<sup>16</sup> El Padre J.H. Nicolas, O.P. sintetizando la doctrina del Angélico nos dice: “C’est une tentation de penser que le Verbe est médiateur par sa divinité même, en tant que Dieu. Notons que dans ce cas l’incarnation deviendrait inutile : si vraiment sa raison d’être ultime est la médiation, et que le Verbe était médiateur sans elle. En réalité le Verbe, dans la Trinité, ne saurait être médiateur : d’une part il est un seul Dieu avec le Père et l’Esprit, il est donc tout entier du côté de Dieu ; d’autre part, pour la même raison, il est transcendant par rapport à l’homme, de la transcendance même de Dieu. Pour être médiateur il a fallu qu’il devienne un homme véritable, mais sans cesser d’être Dieu. Là, une dernière fois, est tout le mystère de l’incarnation. Un homme véritable, qui partage l’être et la condition des hommes, y compris la condition misérable issue du péché- mais sans partager le

Lo propio del oficio del sacerdote es “esse mediatorem inter Deum et populum” y esta mediación puede resumirse en dos movimientos, uno descendente y otro ascendente: “divina populo tradit”, por eso participa de los dos extremos y le corresponde de manera eminente el sacerdocio a Cristo, ya que por un lado da a los hombres los bienes celestes y por el otro reconcilia a los hombres con Dios. Por ello en la *Suma Teológica* dirá que *sacerdote* viene de *sacra dans* (*S. Th.* III, Q. 22, a. 1)<sup>17</sup>, con lo que refiere a la participación en la naturaleza divina. Por eso dice:

Cristo es hermano como primogénito, por consiguiente, es sacerdote; y el sacerdote, que santifica al pueblo, se pone de por medio entre Dios y él. (*Dt.* V, 5): Incúmbele, por tanto, llevar y traer, lo que es de Dios al pueblo, lo que es del pueblo a Dios. (*CH*, Caput II. Lectio III, M., N. 132, p. 366)<sup>18</sup>

Santo Tomás cita el texto central en el tema de la mediación, es decir el de la *Primera carta de San Pablo a Timoteo* 2,5: “Porque hay un solo Dios, y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos”. Esta fórmula resume e interpreta el kérigma primitivo, haciendo intervenir la categoría mediación<sup>19</sup>.

El tema de la mediación, expuesto en el contexto del *Comentario* a la carta a los hebreos, posibilita a santo Tomás una exposición más amplia del asunto.

---

péché lui-même: car le péché sépare de Dieu, et le médiateur doit être uni à chacun des deux termes à unir, et qui ne cesse pas de partager la vie trinitaire” (1985, p. 547).

<sup>17</sup> In quantum scilicet divina populo tradit, unde sacerdos dicitur quasi sacra dans.

<sup>18</sup> Christus est frater sicut primogenitus, et ideo est sacerdos. Sacerdos autem populum sanctificans, medius est inter Deum et populum. *Deut.* V, 5: Ego illo tempore sequester fui. Et ideo pertinet ad ipsum nunciare quae Dei sunt ad populum; secundo, quae populi sunt referre in Deum.

<sup>19</sup> El Padre B. Sesboüé, S. J., respecto de esta fundamentación bíblica nos dice: “Cette formule resume et interprète à la fois le kérygme primitif, en faisant intervenir la catégorie de médiation. Elle est structurée comme une confession à deux articles, l’un adressé au Dieu unique et l’autre au Christ (1 Co 8,6). Cet article christologique désigne le Christ à la fois selon son identité et selon son action. Celui-ci est confessé comme le médiateur entre Dieu et les hommes. Le terme remplace ici les titres de Seigneur ou de Fils dans les autres confessions: il n’y a qu’un seul médiateur, de même qu’il n’y a qu’un seul Seigneur et un seul Fils. Il indique donc celui qui est en lien infrangible avec Dieu, et à ce titre peut être l’objet de la confession chrétienne” (1988, p. 88).

Esta diferencia se nota muy claramente en referencia a la exposición del tema en la *Suma Teológica*<sup>20</sup>.

En el *Comentario a la Carta a los hebreos* todo el tema de la mediación está también implícito en el desarrollo de la comparación entre el sacerdocio de la Antigua Ley y el de Jesucristo. La comparación entre los sacerdotes de Aarón y Jesucristo nos muestra una distinta eficacia y modo de mediación. La novedad de Cristo es total:

Cristo entró en el Santuario, habiendo obtenido una eterna redención del género humano, esto es, con paradero en el cielo, cosa que el Antiguo Testamento no había podido hacer; por tal motivo es necesario que este testamento sea muy diferente del otro, como lo nuevo de lo viejo (*Jer. XXXI,31*). Por eso Cristo es mediador de este Nuevo Testamento entre Dios y el hombre, mediador de Dios y de los hombres, el hombre Cristo Jesús (*I Tim. II,5*). (*CH, Caput IX, Lectio IV, M., N. 448, p. 435*)<sup>21</sup>

### Jesucristo Sacerdote

Entremos más de lleno en el tema del sacerdocio desde donde también se ilumina el de la mediación. Santo Tomás podría haber utilizado la noción

---

<sup>20</sup> El tema lo trata dentro de la III pars, en el marco del tratado de la Encarnación. Más particularmente dentro de: *his quae consequuntur unionem*, que agrupa en dos relaciones: de Cristo con el Padre y de Cristo con los hombres. Dentro de la relación Cristo-Padre trata en dos artículos de una cuestión el tema de la mediación. (Q.26). Allí subraya que Dios es mediador en cuanto hombre, porque el mediador, para ejercer su oficio de unión debe guardar una distancia sobre cada uno de los extremos. Cristo, en cuanto Dios, no tiene distancia en relación con el Padre, en cuanto hombre por el contrario sí, ya que dista de Dios por naturaleza y de los hombres por la dignidad de gracia y de gloria. Sin embargo, en el *Comentario al libro de las sentencias* (III d.19 a. 5) presenta un desarrollo más completo del tema, que se hará presente en el *Comentario a la carta de los hebreos*. Allí trataba además de que Cristo es el único mediador, en qué sentido: Los Ángeles son mediadores (en cuanto ministros del mediador) y los demonios son separadores, no mediadores. Concluye su estudio diciendo que los santos y los sacerdotes pueden llamarse mediadores en cuanto pueden acercar a alguien a Dios, mereciendo *ex congruo*, pero nunca *ex condigno*, como sólo hizo Cristo (Tomás de Aquino, 1933, pp. 600-605. En adelante: *In Sent*).

<sup>21</sup> *Christus intravit in sancta, aeterna redemptione inventa, id est, perducens ad aeterna, quod vetus non poterat facere, unde oportet quod istud Testamentum sit aliud ab illo, sicut Novum a Veteri. Ier. XXXI,31: Feriam domui Israel et domui Iuda etc. Apoc. XXI, 5: Ecce nova facio omnia. Ideo huius novi testamenti mediator est Christus inter Deum et hominem. I Tim. II, 5: Mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus.*

de consagración para explicar el sacerdocio, pero él funda el sacerdocio de Cristo sobre la función de mediador. Parte de la mediación como función propia del sacerdote, aunque la especifica con las *preces* que ofrece por el pueblo, y por la satisfacción de los pecados, es decir el aspecto sacrificial (S. Th. III, Q. 22,1 c). El sacerdocio sin duda se define en relación con el culto y en especial en relación con el sacrificio, que es el acto específico del culto y al que se ordenan todos los otros actos (Congar, 1963, p. 240). Por ello dirá más adelante en el *Comentario*: “Dicit autem sacerdos, quia se obtulit Deo Patri” (CH, Caput V, Lectio I, M., N 252, p. 391). Es interesante notar cómo santo Tomás no reduce el sacrificio a lo cultural exterior<sup>22</sup>, como tampoco reduce a Cristo a la noción de sumo sacerdote<sup>23</sup>. El sacrificio de Cristo es interior (Ryan, 2016), no en el sentido de que no se manifieste exteriormente, que no sea visible, sino en el sentido de que la víctima que ofrece a Dios no es algo exterior a su ofrecimiento<sup>24</sup>, a su sacerdocio, sino que se identifica absolutamente con Él. Es este sacrificio el que nos abre las puertas de los cielos<sup>25</sup>.

La *Carta a los Hebreos* desarrolla la idea de que Cristo es el gran sacerdote de la Nueva Alianza (Spicq, 1952, pp. 291-394). Santo Tomás procederá en la exposición de la siguiente forma: en el capítulo V prueba que Cristo es sacerdote; en el capítulo VII, que este sacerdocio de Cristo, comparado con el sacerdocio levítico, es muy superior; en el capítulo VIII, habiendo probado la excelencia del sacerdocio de Cristo, trata lo mismo de parte del sacerdocio mostrando su excelencia en general y especial (Elders, 2009, p. 796); en el capítulo IX, habiendo demostrado ya que el Nuevo Testamento es mejor que

<sup>22</sup> En la *Suma Teológica* al tratar el tema de Cristo sacerdote-hostia amplía el concepto de sacrificio diciendo que consiste en ofrecer su espíritu a Dios, y que todo lo que se ofrece a Dios en vías de acercarse a él puede llamarse sacrificio. Así Cristo, fue la hostia perfecta, pacificadora, holocausto (III, Q. 22, 2 c.).

<sup>23</sup> Por ello dice J. H. Nicolas: “de même que le christianisme ne saurait se ramener au ‘culte de la religion chrétienne’, le Christ ne saurait être enfermé dans la notion de ‘Grand Prêtre de la Nouvelle Alliance’. En particulier, on ne peut pas confondre l’essentielle fonction revelatrice du Christ, dont nous avons vu quelle fait partie intégrante de la mission du Verbe, avec sa fonction sacerdotale. On ne peut pas davantage identifier la fonction royale avec la fonction sacerdotale, encore qu’elles soient étroitement liées, la fonction royale (ou pastorale) du Christ consistant à conduire à Dieu le peuple qu’il a racheté par son sang” (1985, p. 685).

<sup>24</sup> Cependant, ce fut d’abord dans l’offrande de sa vie sure terre que le Christ fut prêtre (Berceville, 1999, p. 149).

<sup>25</sup> “le sacrifice du Christ ouvre aux croyants la voi du sanctuaire du Ciel et du repos de Dieu, parce que la foi en son sacrifice ouvre à la purification de l’Esprit Saint le sanctuaire de leurs consciences” (Guggenheim, 2003, p. 517).

el Antiguo, desciende entonces a particularidades. Describe así el culto minuciosamente, mostrando la variedad de los ritos. También hace otro tanto respecto del oficio de los ministros; allí describe las competencias de quienes entraban en el *sancta* y del Sumo sacerdote que entraba al *sancta sanctorum*<sup>26</sup>.

La Carta a los Hebreos no deja en claro cuándo fue Cristo establecido en el sacerdocio (Spicq, 1952, p. 292), santo Tomás tampoco explicita el tema. Con el tiempo surgirán diversas posturas respecto de la pregunta aún más fundamental de qué es lo que hace que Cristo sea sacerdote<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Santo Tomás tratará el tema de manera sistemática solo en la *Suma Teológica*. Allí, partiendo de que lo propio del sacerdote es mediar entre Dios y los hombres ya que transmite al pueblo las cosas divinas y ofrece a Dios las plegarias del pueblo (y de alguna manera satisface por los pecados del pueblo), concluye que le conviene este título a Cristo ya que Él ha reconciliado el género humano con Dios. Sacerdote perfecto, fue hostia también perfecta del sacrificio que ofreció (III, 22, 2). Esto significa que su sacerdocio tiene pleno poder para perdonar los pecados. Cristo sacerdote nos da la gracia que convierte los corazones a Dios y les asegura una perfecta purificación: la culpa y la pena desaparecen y la satisfacción es total (III, 22, 3). Es prefigurado por el sacerdocio de Melquisedec que lo eleva sobre el sacerdocio levítico (III, 22, 6). El sacerdocio de Cristo, nos refiere santo Tomás, es eterno porque nos ha adquirido bienes, no ya temporales, sino eternos (III, 22, 5) (*S. Th.*, III, Q. XXII, a. 1-6).

<sup>27</sup> La pregunta apunta a cuándo fue instituido sacerdote: ¿en la encarnación? Y más aún ¿es la unión hipostática la que lo constituye formalmente sacerdote o es la gracia capital? Monseñor Journet y otros teólogos piensan que el sacerdocio de Cristo está constituido por la gracia capital, en tanto presupone y connota la gracia de unión: “il faut donc absolument enclorre dans la grâce capitale du Christ, le pouvoir par lequel, usant de son intelligence pratique il disposait, avec une autorité souveraine et pour toujours, le culte de la religion chrétienne. C’est en raison de ce pouvoir sacerdotal créé, mais intrinsèquement perfectionné et élevé jusqu’au sein de l’ordre hypostatique par son union au Verbe, c’est en raison de cet exceptionnel pouvoir d’excellence, que le Christ mérite pour une part d’être appelé tête de l’Église” (1951, p. 610). Otros teólogos como Gonnert se inclinan por la unión hipostática. También Garrigou-Lagrange que sostiene “quod sacerdotium Christi formaliter constituitur per gratiam substantialem unionis, qua Christus ut homo primordialiter est sanctus sanctitate non solum innata, sed substantiali et increata. Eadem enim gratia est sanctus et sanctificator” (1949, p. 368). En la misma postura está el Padre H. Bouëssé (1953, p. 684). Por otro lado, nos dice el P. J.H. Nicolas, en la línea del P. Journet, que si el constitutivo formal es la unión hipostática: “un autre inconvénient est qu’on ne pourrait guère comprendre comment les hommes peuvent participer au sacerdoce du Christ: l’union hypostatique est ce par quoi, précisément, il est singulier, distinct de tous les autres hommes. Dans la même ligne il semble que cette conception ait conduit, en fait, à cette fausse conception (dénoncée, non sans quelque excès, par J. Maritain) du prêtre ‘superchrétien’: si, en effet, on est chrétien par effusion de la grâce du Christ, celui qui, par le sacrement de l’ordre, recevrait quelque chose de la grâce d’union (dont nous avons vu qu’elle est d’un autre ordre, et infiniment

### Jesucristo es sacerdote por ser hombre verdadero<sup>28</sup>

El Señor Jesús estuvo revestido de nuestra carne. Su naturaleza humana es idéntica a la nuestra, es decir semejante a la pecadora, pero no pecadora (CH, Caput V, Lectio I, M., N. 254, p. 39). Esto lo muestra Tomás por dos caminos: por sus súplicas y por sus lágrimas.

El Señor Jesús a lo largo de su vida mortal se dirigió en numerosas ocasiones a su Padre, y en especial en el momento cumbre de su vida cuando con oración fervorosa y doloroso gemido pedía pasara de sí el cáliz de su pasión (Mt. XXVI, 39). También lo acompañaron las lágrimas en muchos momentos de su vida. Dice santo Tomás que, así como derramó lágrimas en la resurrección de Lázaro, es probable que las haya derramado en su pasión, aunque aclara que no lloraba por sí mismo sino por nosotros, para quienes era el provecho de su pasión. De todas formas, nos dice que su naturaleza humana es bien patente en este momento cumbre pues el apetito de la sensualidad y su voluntad, en cuanto es cierto apetito natural, como en todo ser humano, rehuían la muerte (CH. Caput V, Lectio I, M., N. 257, p. 392).

El Doctor Angélico insiste en que Cristo asumió una naturaleza humana verdadera, una naturaleza pasible como la nuestra y no una naturaleza fantástica, como *delira* el Maniqueo, o accidental, como afirma Nestorio:

Cristo participó [...] en la naturaleza en la carne y la sangre; y en todo de forma semejante, pues no tomó una carne fantástica como *delira* el Maniqueo ni de manera accidental como afirma Nestorio, sino carne y sangre verdaderas, como los hijos, y en unidad de persona. (Caput II, Lectio IV, M., N.139, p. 367)<sup>29</sup>

---

supérieure) serait par le fait même placé au-dessus de tous les chrétiens dans l'ordre même de la grâce. Et comment concevoir alors le sacerdoce universel des croyants sinon comme une métaphore sans portée?" (1985, p. 537). Lucas Mateo-Seco discrepa con el Padre Nicolas respecto de un sacerdocio ministerial *supercristiano* por participar de la gracia de unión. Sostiene que *participación* no significa que los sacerdotes tengan que participar de la unión hipostática en cuanto tal, sino significa ser incorporado a Cristo por los sacramentos. El hombre es configurado sacramentalmente con El, que es esencialmente sacerdote y así participa de su sacerdocio (1993, pp. 256-270).

<sup>28</sup> Istud autem officium convenit homini, non angelo. Et ideo dicit, quod ita dictum est, quod habemus pontificem magnum, et talis est Christus (CH, Caput V, Lect. I, M., N. 241, p. 389)

<sup>29</sup> "Christus participavit ...in naturam carnis et sanguinis, vel eisdem, id est, carni et sanguini, non quidem phantastice, ut delirat Manicheus, nec accidentaliter, ut fingit Nesto-

Así pues, Cristo sacerdote, por ser hombre verdadero<sup>30</sup>, ya que su humanidad es como el órgano<sup>31</sup> de la divinidad:

Cristo, que es ministro, no por cierto en cuanto Dios, ya que en cuanto Dios es autor, sino en cuanto hombre (Lc. XII, 37); puesto que la humanidad de Cristo es como el órgano de la divinidad. Así pues, es ministro de las cosas santas porque al presente administra los sacramentos de la gracia, y en lo futuro, los de la gloria. (*CH*, Caput VIII, Lectio I, M., N., 382, p. 420)<sup>32</sup>

Jesucristo con su humanidad subió al cielo<sup>33</sup>, y de este modo pudo presentarse ante Dios y orar por nuestra salvación: “Christus intravit caelum, se-

rius, sed vera carni et sanguini, sicut et pueri, et in unitate personae”. A este mismo tema le dedica santo Tomás la cuestión 5 de la III Pars: allí con sumo realismo dice que no podría haber realizado los *acta* en cuanto Verbo encarnado si fuese un cuerpo fantástico. Si no fuese un cuerpo real no habría podido morir, y lo que nos narran los evangelistas serían apariencias. Cristo tuvo verdadera alma humana y por ello los evangelios nos narran que se admiraba, que se enojaba, que se contristaba y a la vez tenía hambre, dormía, se fatigaba con lo que demostraba tener un verdadero cuerpo humano. De igual modo el tener cuerpo y alma supone tener mente humana, pues el alma humana es racional, si no tuviese mente sería no carne humana sino carne bestial (*S. Th.*, III, Q5,1-4).

<sup>30</sup> Es relevante lo que dice Vanhoye comparando el sumo sacerdocio de la Antigua Ley y Cristo. La función del sumo sacerdote estaba fundada sobre la separación del mundo profano. Cristo, por el contrario, asume una solidaridad que lo asimila en todo a los hombres. Es una inversión de sentido remarkable. Para el sacerdocio antiguo lo importante era subrayar todos los ritos de purificación que establecían al sumo sacerdote en la esfera divina. Muy distinto de Cristo que, ya Dios, subraya la solidaridad con aquellos para los que ha sido establecido sumo sacerdote misericordioso y digno de fe (1992, p. 99).

<sup>31</sup> Es muy interesante el trabajo de Monseñor E. Taussig (1990), quien realiza un estudio mostrando la evolución de santo Tomás a lo largo de sus obras y cómo, en su madurez, abandona la analogía cuerpo-alma y recurre a la noción de instrumento para explicar la relación entre la naturaleza humana y la divina en el Verbo encarnado.

<sup>32</sup> Christus, qui est minister, non quidem in quantum Deus, quia sic est auctor, sed in quantum homo. Lc. XII,37: Transiens ministrabit illis. Humanitas enim Christi est sicut organum divinitatis. Est ergo minister sanctorum, quia ministrat sacramenta gratiae in praesenti, et gloriae in future.

<sup>33</sup> Los exégetas modernos subrayan la condición de su sacerdocio celeste. El Padre Spicq señala que su sacerdocio no está limitado a la tierra, porque el Hijo encarnado posee un sacerdocio real y eterno que no se ejerce ni exclusiva ni principalmente en la tierra. Su sacerdocio eterno, es por su propia naturaleza un sacerdocio celeste. La entrada en el santuario del cielo marca para Jesús la plena realización de la palabra divina: “Tú eres sacerdote para siempre” no hay una nueva unción sacerdotal ni real, esta exaltación forma parte de la esencia misma del sacerdocio de Melquisedec, pero su gloria y su presencia de resucitado constituyen una novedad, al menos una

cundum quod homo, ut astaret Deo pro salute nostra" (CH, Caput IX, Lectio V, M., N., 466, p. 438). Así se explica que también es pontífice en cuanto hombre, por ello tiene una cierta asociación con la deidad y se sienta con ella a juzgar:

porque se dice del pontificado de Cristo que es pontífice en cuanto hombre. Así por la humanidad asumida tiene cierta asociación a la deidad y se sienta con ella a juzgar. Salmo VIII,1: tu majestad se alza sobre los cielos. *Jn.* V,27: le he dado poder para juzgar porque es Hijo del hombre. (CH, Caput VIII, Lectio II, M., N 391, p. 422)<sup>34</sup>

Cristo es el mediador, el sacerdote que nos trae los bienes del cielo, aquel que media por ser hombre verdadero, el que se ha hecho en todo semejante a nosotros menos en el pecado. Esa misma realidad de cercanía con los hombres lo transforma en modelo y camino hacia Dios. El Redentor nos muestra el camino al Padre. Así entonces dirá el Doctor Angélico que el camino para subir al cielo es estar unido a Jesús, Él es el camino. Cómo es este camino nos lo describe santo Tomás a través de su humanidad:

Así como el sacerdote entraba en el santuario traspasando el velo, del mismo modo, si queremos entrar en el santuario de la gloria, habrá que hacerlo por la carne de Cristo, que fue el velo de la deidad. *Is.* 45,15: En verdad tu eres Dios escondido; que no basta la fe en la deidad si falta en la encarnación. *Jn.* XIV: Creed en Dios y creed también en mí. (CH, Caput X, Lectio II, M., N. 50, p. 446)<sup>35</sup>

---

confirmación. Es exactamente la consagración suprema, la realización de su sacerdocio en su inmortalidad inmutable, de la proximidad junto a Dios, de la plenitud de su reinado, de su ministerio propio y absolutamente eficaz (1952, pp. 297-300). Para santo Tomás, la condición sacerdotal está ligada por naturaleza a la condición de *viator* y no tiene razón de ser *in patria*, por lo menos una vez que el pueblo de Dios redimido haya entrado en el *sancta sanctorum*. El sacerdocio de Cristo perdurará desde ese momento en sus efectos y en Él, en cuanto que permanece causa de esos efectos. El sacerdocio de Cristo es eterno porque los bienes que procura son eternos, aunque su ejercicio sea en el tiempo (*S. Th.*, III, Q. 22,5).

<sup>34</sup> Quia loquitur de pontificatu Christi, qui est pontifex in quantum homo. Et sic consedet, quia humanitas assumpta habet quamdam associationem ad deitatem, et consedet ad iudicandum. *Ps.* VIII,1: elevata est magnificentia tua super cáelos. *Io.* V,27: Potestatem dedit ei iudicium facere, quia filius hominis est.

<sup>35</sup> Sicut enim sacerdos per velum intrabat in sancta sanctorum, ita si volumus intrare sancta gloriae, oportet intrare per carnem Christi, qui fuit velamen deitatis. *Is.* XLV,15:

## Jesucristo es Dios verdadero

En el capítulo VII recupera el hilo de lo que iba diciendo, es decir, una vez que trató de la excelencia de Cristo sobre los ángeles, sobre Moisés y Aarón, una vez que además demostró que Cristo es sacerdote, retoma la comparación de Cristo respecto del sacerdocio levítico y muestra así que el sacerdocio de Cristo es muy superior. Para ello mostrará la semejanza de Cristo con Melquisedec y así concluirá que el sacerdocio de Cristo es superior al de Leví.

No hay duda de que en cuanto hombre Jesús es sacerdote y víctima, pero en cuanto es Dios él es sumo sacerdote (*Hebreos*, IV, 14), hostia universal y soberanamente eficaz. Es la misma y única persona del Hijo de Dios hecho hombre que es a la vez, sacerdote, víctima y Dios. Por ello dirá con claridad San Cirilo de Alejandría en Efeso: “Si alguno, pues, dice que no fue el mismo Verbo de Dios quien se hizo nuestro Sumo Sacerdote y Apóstol, cuando se hizo carne y hombre entre nosotros, sino otro fuera de Él, hombre propiamente nacido de mujer...sea anatema” (Denzinger-Schönmetzer, 1976, p. 95. En adelante DS).

Es muy importante en la exposición de santo Tomás el paralelo entre Cristo y Melquisedec porque es lo que le posibilita subrayar el tema de la divinidad de Cristo.

En la Escritura, cosa poco común, se presenta a este rey de Salem sin ningún antecedente familiar (Colson, 1966, p. 106)<sup>36</sup>. No se hace mención de quién era su padre, nota infaltable en las apariciones de personajes en el Antiguo Testamento, como tampoco nombra a su madre. Esto dice Tomás:

al decir sin padre se alude al nacimiento virginal de Cristo, que fue sin padre Mat. I,20: porque lo concebido en ella viene del Espíritu Santo. Lo que es propio de Dios no debe atribuirse a las criaturas, como ser padre de Cristo, pertenencia exclusiva de Dios Padre. Luego, al nacer quien era figura suya, no debió hacerse mención de su padre carnal. (*CH*, Caput VII, Lectio I, M., N., 333, p. 409)<sup>37</sup>

---

Vere tu es Deus absconditus. Non enim sufficit fides de deitate, si non adsit fides de incarnatione. *Io. XIV*: Creditis in Deum, et in me credite.

<sup>36</sup> “Le silence inaccoutumé de Genèse sur les ascendants et la descendance de Melquisedech suggère à l’auteur de l’épître que le sacerdoce dont il est investi est éternel et par là il est assimilé au Fils de Dieu, ce Melquisedech qui demeure Iesus pour toujours”.

<sup>37</sup> In quantum enim dicitur sine patre, significatur nativitatis Christi de virgine, quae fuit sine patre. *Matth. I,20*: Quod enim in ea natum est, de Spiritu sancto est. Illud autem, quod est proprium Dei, non debet attribui creaturae. Solius vero Dei Patris est

Santo Tomás insiste en que San Pablo (piensa es el autor de la carta) dice sin padre ni madre (*Hebreos VII, 3*) y con esto último (sin madre) hace referencia a la generación eterna<sup>38</sup>. No lo dice para descartar la intervención de María Santísima en el plan de salvación sino para resaltar su origen divino: “no se hace mención de la madre, para descartar de Cristo toda imperfección y para dar a entender que todo lo que tiene viene del Padre” (*CH, Caput VII, Lectio I, M., N., 333, p. 409*)<sup>39</sup>.

Esta es la razón de que Melquisedec, rey de Salem, aparezca sin genealogía<sup>40</sup> para darnos a entender que la generación de Cristo es inefable, no porque nuestro Señor no haya nacido y muerto en el tiempo sino:

por su eterna generación, por la cual nació sin principio ninguno temporal. De ahí que *Jn.1,1*: En el principio era el Verbo, esto es, según explica San Basilio, antes de todo tiempo o de todos los días, ya que por Él fue hecho el mundo, con el cual empezaron los días. (*CH, Caput VII, Lectio I, M., N. 333, p. 409*)<sup>41</sup>

esse patrem Christi. Ergo in nativitate illius, qui ipsum praefigurabat, non debuit fieri mentione de patre carnali.

<sup>38</sup> No piensan lo mismo los exégetas modernos. Vanhoye dice que el texto donde se subraya la semejanza entre Melquisedec y el Hijo de Dios encierra un calificativo que excluye la aplicación a su preexistencia. Del Hijo de Dios preexistente no puede decirse que sea sin Padre (¡tiene a Dios por Padre!) Solo tiene sentido, pues, si se piensa se refiere al Hijo de Dios encarnado que no tiene padre terreno. Pero a la vez ¿puede decirse que el rey-sacerdote Melquisedec representa al hijo encarnado en su vida terrena? Dice Vanhoye que tampoco es posible pues no puede decirse de Él que en la tierra no tenía madre o genealogía. Así pues, según él, la única interpretación que conviene es la que aplica este texto a Cristo glorificado. En efecto, subraya, solo Cristo glorificado puede decirse “sin padre, madre o genealogía” ya que su resurrección fue una nueva generación de su naturaleza humana, en la que no intervinieron ni un padre humano, ni una madre humana, y que se hizo de él un primogénito (*Heb. 1,6*) sin genealogía (1992, pp. 167-168).

<sup>39</sup> Ad excludendum ergo imperfectionem a Christo, et ad designandum, quod totum quod habet, est a Patre, non fit aliqua mentio de matre.

<sup>40</sup> Comentando esta frase “sin genealogía” el P. Spicq dice que no se refiere solamente a que no tiene ancestros, no es una simple reafirmación de que no tiene padre o madre, sino que sugiere que Cristo, sacerdote y rey por su Encarnación, no es una persona humana, es un être supraterrestre que trasciende la historia (1952, p. 184).

<sup>41</sup> Sed propter aeternam eius generationem, in qua natus est sine initio cuiuscumque temporis. Unde *Io. 1,1*: In principio erat Verbum, id est, tempore quocumque dato ante erat Verbum, ut exponit Basilium. Est enim ante omnes dies, quia per ipsum factus est mundus, cum quo incoeperunt die.

Así, su eterna generación es aludida por el autor de la *Carta* no sólo porque no es conocido el principio de sus días sino también, como dice el redactor, porque tampoco es conocido el fin de su vida. De este modo, esto es cierto tanto en lo tocante a su divinidad, que es eterna, como también en lo relativo a su humanidad. Su vida no tiene fin, porque Cristo ya no muere más (*Rom.* VI, 9). Concluye santo Tomás esta semejanza de Melquisedec y Cristo afirmando que no debe creerse que el sacerdocio de Cristo es posterior al de Melquisedec, pues, aunque nació después de él en el tiempo, en cuanto Dios e Hijo de Dios es eterno y desde toda la eternidad (*CH*, Caput VII, Lectio I, M., N. 344, p. 409).

No solo con la comparación con Melquisedec resalta santo Tomás la divinidad de Jesucristo, sino que también lo hace a través del tema del juicio. No hay duda de que una de las funciones más propias de Dios es juzgar. Sólo Él con su infinita sabiduría es justo en todos sus juicios. Es precisamente a Cristo<sup>42</sup> a quien le cabe esta función, según nos dice el Apóstol (*Hebr.* 8, 1), por ello se sentará a juzgar con el Padre (*CH*, N. 381, p. 419)<sup>43</sup>.

La preeminencia del sacerdocio de Melquisedec, que es imagen del Hijo de Dios, respecto del sacerdocio levítico va anunciando el advenimiento de una nueva era. Es conocido que en Israel los levitas se dedicaban al culto y de entre ellos solo los de la familia de Aarón eran sacerdotes (*Éxodo* XXVIII, 1). Recibían entonces los diezmos, pues, porque por medio de Aarón eran per-

---

<sup>42</sup> Santo Tomás en la *Suma Teológica* expresa con más detalle su doctrina y sostiene que Cristo es juez en cuanto hombre. Allí cita a san Juan Crisóstomo como autoridad contraria quien sostiene que Cristo es Juez no en cuanto hombre sino en cuanto Dios. Santo Tomás resume su doctrina en tres razones: La primera, una razón de conveniencia, pues como Dios obra por las causas, “medias tanquam propinquoires effectibus”, del mismo modo juzgará por el hombre Cristo a los hombres para que sea más suave (*suavius*) el juicio para los hombres. La segunda razón es porque ya en el juicio habrá resurrección de los cuerpos de los muertos, y esto en virtud de Dios a través del Hijo del Hombre, como que también suscitará las almas en cuanto Hijo de Dios. La tercera razón es porque convenía que los juzgados vieran al juez, y como éstos son buenos y malos, siendo sólo los buenos los que podrán ver a Dios, entonces verán a su juez Cristo, que en cuanto hombre los juzgará. Por último, aclara que Cristo en cuanto a su naturaleza humana, es cabeza de toda la Iglesia y que Dios ha sometido todo bajo sus pies, de donde le corresponde a Él la potestad de juzgar. Esto se puede ver en el Evangelio cuando dice “Potestatem dedit ei iudicium facere quia Filius Hominis est”, y esto no por la condición de la naturaleza humana, sino por la gracia “capitis” que Cristo recibió en su naturaleza humana. (*S. Th.*, III, Q. 59, a. 2 c.; y *S. Th.*, IV, d. 48 Q. 1 a. 1. En adelante: *In Sent.* Parmae).

<sup>43</sup> Hoc autem quod dicitur consedere, vel consedet, potest referri ad Christum, secundum quod est Deus: et sic consedet quia habet eandem auctoritatem iudicandi quam habet Pater, sed distinctus est in persona.

tenecientes a la tribu de Leví. Cobraban los diezmos por mandato de la ley y muestra el Doctor Angélico que su sacerdocio (el del A. T.) estaba sujeto a la observancia de esa ley, lo que difiere respecto de cómo se comportó Melquisedec, que era figura de Cristo, y los recibió por sí mismo y no por ninguna Ley: “pero él, no por el mandato de ninguna ley, sino por sí mismo recibió los diezmos; por cuya razón su sacerdocio era figura del sacerdocio de Cristo que no estaba sujeto a la Ley.” (CH, Caput VII, Lectio II, M., N. 341, p. 411)<sup>44</sup>.

Llama la atención que santo Tomás no incluya en su *Comentario* una referencia a la bendición que hace Melquisedec a Abraham (Sánchez Navarro, 2008, p. 29) y que sin duda expresa la superioridad del sacerdocio de Melquisedec sobre los levitas<sup>45</sup>. También llama la atención que no aproveche la figura del rey de Salem, con todo el eco que su aparición en el *Génesis* tendría en el espíritu de Santo Tomás, para hacer presente lo que falta rescatar al autor de la *Carta a los Hebreos*: la ofrenda de pan y vino<sup>46</sup>.

Jesucristo no estaba sometido a una ley y sacerdocio<sup>47</sup> que no podían conseguir su propio efecto, es decir justificar. Fueron útiles en su tiempo como disposición para la fe, pero no llevaban a la bienaventuranza. La ley no tenía

<sup>44</sup> Sed ille non ex mandato cuiuscumque legis, sed per se sumpsit decimas. Ideo Sacerdotium eius erat figura sacerdotii Christi, quod non est subditum legi.

<sup>45</sup> Dice el P. Vanhoye: “De la bénédiction donnée par Melquisedech à Abraham, il se sert pour démontrer que de Melquisedech aux lévites, il n’y a pas simple différence, mais supériorité, car c’est inférieur qui par le supérieur est beni” (1976, p. 128).

<sup>46</sup> Dice el P. Spicq: “Une fois établi que Jésus est dans Melquisedech figurativement, ce qui permettra de prouver sa supériorité sur Abraham et Lévi, Hebr. exploite l’analogie des réalités. Il est remarquable que l’offrande du pain et du vin par Melquisedech, rapportée par Gen XIV, 18, et commentée par Philon, ne soit ni exploitée, ni même mentionnée par notre auteur, alors qu’elle pourrait fournir un symbolisme de l’eucharistie” (1952, p. 208). Santo Tomás, sin embargo, no olvida este aspecto cuando comenta el tema del sacerdocio en su relación con Melquisedec en la *Suma*. (S. Th. III, Q. 22, 6 ad 2), como también en relación con la eucaristía en el *Comentario al libro de las sentencias* (In IV Sent, d. 8, Q. 1, q1a.2.)

<sup>47</sup> Para el autor de la Carta a los Hebreos la institución del sacerdocio es el contenido central de la Ley. El destino de la Ley está ligado al del sacerdocio, la suerte de la Ley depende de la suerte del sacerdocio; la desaparición del antiguo sacerdocio entraña la abrogación de la Ley; el nuevo Sacerdocio funda una alianza nueva. Este cambio, esta mutación, se decide en razón de la incapacidad del sacerdocio y de la Ley de obtener el fin de su propia institución, es decir el perdón de los pecados y la unión a Dios. El nuevo sacerdocio tendrá poder de purificar las conciencias y de procurar el acceso a Dios para todos los hombres, será perfecto y eterno, de allí que la alianza que Él garantiza y en la que es mediador será definitiva (Spicq, 1952, p. 225).

virtud para borrar los pecados cometidos<sup>48</sup> (*Hebr.* X, 4) y tampoco daba gracia que ayudase a evitar los pecados<sup>49</sup>, sino una gracia sólo para conocerlos y, en ese sentido, era ocasión de pecado. Así el sacerdocio de Cristo, respecto del de Leví es muy superior ya que este sacerdote que se levanta no es según una ley de mandatos carnales sino en virtud de una ley eterna, y su ley no consiste en observancias carnales sino espirituales (*Caput VII, Lectio III, M., N. 359, p. 415*).

El hecho de que Jesucristo sacerdote sea Dios verdadero nos abre a una dimensión distinta. Así, pues, no hay duda de que una de las notas más salientes y evidentes respecto de la superioridad del sacerdocio de Cristo es el acercarnos, por medio de Él, no ya a bienes naturales y corruptibles, sino a los bienes eternos<sup>50</sup>. Es decir, la divinización, que no es otra cosa que la gracia en espera de la gloria. También nota santo Tomás que la temporalidad, el que estuvieran sujetos a la muerte, y entonces la necesidad de multiplicar los sacerdotes, eran una señal de que el sacerdocio del Antiguo Testamento era corruptible. No sucede así con Cristo, único y eterno sacerdote, que no muere más y del cual todos son ministros:

Pero este sacerdote, es decir, Cristo, es inmortal, pues permanece para siempre, como el Verbo del Padre eterno, de cuya eternidad redunda también la eternidad en su cuerpo, porque Cristo, una vez resucitado de entre los muertos, ya no vuelve a morir *Rom.* IV, 9. Por consiguiente,

---

<sup>48</sup> Los santos del Antiguo Testamento alcanzaron el perdón de sus pecados, por ejemplo, David: “si alicui dimitebantur, hoc erat virtute sanguinis Christi, qui in illo praefigurabatur” (*CH, Caput X, Lect. I, M., N. 483, p. 442*), pero aclara santo Tomás: “Dicendum est, quod quantum ad istum effectum, qui est introitus caeli, non quia per mortem Christi aperta est ianua vitae. Nullus enim ante mortem Christi intravit. Sed quantum ad maculam, sic ipsi consecuti sunt; sed non virtute sacramentorum veteris legis, sed in fide Christi” (*CH, Caput IX, Lect. IV, M., N. 449, p. 436*).

<sup>49</sup> Sciendum tamen quod sanguis illorum animalium mundabat tantum ab exteriori macula, scilicet a contactu mortui; sed sanguis Christi mundat interius conscientiam, quod fit per fidem – *Act.* XV,9: Fide purificans corda eorum – in quantum scilicet facit credere qui omnes qui Christo adhaerent, per sanguinem eius mundantur. Ergo iste emundat conscientiam (*CH, Caput IX, Lect. III, M., N. 446, p. 434*).

<sup>50</sup> Esto mismo afirma santo Tomás en la *Suma* y en las *Sentencias*: “Finis autem sacrificii quod Christus obtulit, non fuerunt bona temporalia, sed eterna, quae per eius mortem adipiscimur, unde dicitur *Heb.* 9,11 quod Christus est assistens pontifex futurorum bonorum: ratione cuius Christi sacerdotium dicitur esse aeternum” (*S. Th., III, Q. 22, a. 5 c., ver In IV Sent., d. 8, Q. I, q. 3*). Siempre parte del principio de la eternidad de su sacerdocio y que no duda de reafirmar el P. Spicq: “On ne saurait trop le redire, ce qui caractérise le sacerdoce de Jésus-Christ c’est qu’il est éternel” (1952, p. 211).

como permanece para siempre, posee eternamente el sacerdocio; por cuya razón sólo Cristo es verdadero sacerdote; los demás, son ministros suyos I Cor. IV,1: nos tengan los hombres por ministros de Cristo. (CH, Caput VII, Lectio IV, M., N. 368, p. 417)<sup>51</sup>

Cristo, entonces, puede perpetuamente salvar, y esto por su poder divino, y no ofreciéndose muchas veces sino una sola<sup>52</sup>.

Una vez subrayado que Jesucristo es Dios verdadero, podemos notar que santo Tomás sintetiza la descripción de la función sacerdotal de Cristo al final del capítulo IX. Allí la comparación con el sacerdocio de la antigua ley alcanza el punto culminante, dentro del *Comentario* de santo Tomás, con la descripción de la entrada del Sumo Sacerdote en el *sancta sanctorum* y en la aplicación a Cristo de esta función.

- ¿quién entraba? Sólo el pontífice.
- ¿A dónde entraba? A un sitio de tal dignidad que se llamaba *Sancta Sanctorum*.
- ¿Cómo entraba? Llevando sangre.
- ¿Cuándo entraba? Una vez al año.
- ¿A qué fin entraba? Para expiar los pecados.

-Así, el que ingresa es Cristo, pues el pontífice es el príncipe de los sacerdotes y este es Cristo como dice san Pedro: “Cum apparuerit princeps pastorum” (I. *Pet.* V, 4); de modo que, así como el sumo sacerdote mediaba ante Dios por el pueblo, Jesucristo es verdadero mediador ya que está siempre frente al Padre para interceder (*Rom.* 8,34) por nosotros (CH, Caput IX, Lectio III, M., N. 436, p. 432).

---

<sup>51</sup> Sed iste sacerdos, scilicet Christus, est immortalis. Manet enim in aeternum, sicut Verbum Patris aeternum, ex cuius aeternitate redundat etiam aeternitas in corpus eius, quia Christus resurgens ex mortuis iam non moritur, *Rom.* VI,9. Et idcirco ex eo quod manet in aeternum, habet sacerdotium sempiternum. Et ideo solus Christus est verus sacerdos, alii autem ministri eius. I *Cor.* IV,1: Sic nos existimet homo, ut ministros Christi.

<sup>52</sup> Non enim obtulit pro peccatis suis, sed tantum pro nostris. *Is.* LIII,5: Vulneratus est propter iniquitates nostras. Item nec frequenter pro nobis, sed tantum semel. I *Pet.* III,18: Christus semel pro peccatis nostris mortuus est. Unica enim eius oblatio sufficit ad exhaurienda peccata totius generis humani” (CH, Caput VII, Lectio IV, M., N. 368, p. 417).

-Ingresa a un tabernáculo distinto, uno que no cambiará más de lugar, se lo llama tabernáculo porque *est locus peregrinorum* y se nos da por pura gracia. Por ello es de una naturaleza totalmente distinta a la del tabernáculo a donde ingresaban los sacerdotes, que es algo creado por los hombres, de naturaleza sensible; este santuario es espiritual, obra de la mano de Dios (CH, Caput IX, Lectio III, M., N. 437, p. 433).

-El Sumo sacerdote no entraba sin llevar sangre de becerros y machos cabríos; Cristo no llevaba sangre ajena, sino su propia sangre, que derramó por nosotros en la cruz (CH, Caput IX, Lectio III, M., N. 439, p. 433).

-Entraba el sacerdote una vez al año. Cristo *totus tempus*, que es como un año, derramó su sangre una vez, y una vez entró en el santuario del cielo para siempre (CH, Caput IX, Lectio V, M., N. 440, p. 433).

-Entró para ofrecer su sangre<sup>53</sup>, de valor infinitamente superior que la otra, ya que por ella nos obtuvo redención eterna. Hemos sido redimidos por esta sangre y para siempre porque es de valor infinito (CH, Caput IX, Lectio V, M., N. 441, p. 433).

¿Cuál es el alcance de esta sangre? Se ofreció por los pecados de todos, de todo el mundo, ya que se hizo propiciación por nuestros pecados y por los de todo el mundo (I Jo. II,2). Pero san Pablo dice: *ad multorum exhaurienda peccata* (Hebr. IX, 28), lo que santo Tomás aclara se debe a la incapacidad de algunos de recibir la redención universal. Esto es así por no vivir ellos conforme a la verdad del Evangelio, y no porque la sangre de Cristo no tenga eficacia salvadora para todos: “No dice de todos, ya que la muerte de Cristo, aunque suficiente para todos, de hecho, no tiene eficacia sino para los que se van a salvar, pues no todos se someten por la fe y las buenas obras” (CH, Caput IX, Lectio V, M., N.477, p. 440)<sup>54</sup>.

Es muy interesante toda la simbología que se juega en el santuario. Cristo es el sumo sacerdote que entra a la presencia de Dios, es el que está frente a Dios y puede ver el rostro de Dios; pero esto no sucede en el Antiguo Testamento porque en el santuario se ingresaba con el incienso para la ofrenda. Así, este humo del incienso impedía la visión del sancta y de algún rostro.

---

<sup>53</sup> La eucaristía es el sacramento por excelencia, porque contiene a Cristo mismo, presentando perpetuamente al Padre su acto de ofrenda sacerdotal cumplimentada de una vez por todas (Guggenheim, 2003, p. 514).

<sup>54</sup> Nec dicit omnium, quia mors Christi, etsi sit sufficiens pro omnibus, non tamen habet efficaciam, nisi quantum ad salvandos. Non enim omnes subiiciuntur ei per fidem et bona opera.

Jesucristo, sacerdote eterno, entra en el santuario del cielo, en cuanto hombre, y allí sin nube se presenta en el acatamiento de Dios: “Cristo, en cambio, preséntase en el acatamiento de Dios, no porque haya ahí rostro corporal o alguna niebla, sino conocimiento manifiesto” (CH, Caput IX, Lectio V, M., N. 466, p. 438)<sup>55</sup>. Aclara santo Tomás que nunca estuvo Jesucristo privado de la visión de Dios<sup>56</sup>, pero esto no es propio del estado de viador, sino del

---

<sup>55</sup> Sed Christus apparet vultui Dei, non quod sit ibi facies corporalis, nec aliqua nebula, sed cognitio manifesta.

<sup>56</sup> La tesis de que el Señor en la tierra participaba de la visión inmediata de la esencia divina tuvo muchos que la sostuvieron en el medioevo como también en el tiempo posterior. Hoy no se puede decir que sea universalmente admitida por los teólogos, especialmente por los exégetas, pero la tesis mantiene su fuerza, especialmente por la autoridad que le confiere el ser sostenida por santo Tomás. El Doctor Angélico argumenta diciendo que lo que está en potencia pasa al acto por un ente en acto, así el hombre está en potencia a la ciencia de los bienaventurados, que consiste en la visión de Dios. A este fin, la beatitud, son conducidos los hombres por la humanidad de Cristo, de allí que sea necesario que la ciencia de los beatos, es decir la visión de Dios, en Cristo se dé en grado sumo, ya que siempre la causa debe ser más rica que aquello que causa. (*S. Th.*, III, Q.9, a.2). Respecto de la dificultad de cómo compatibilizar en una misma persona un conocimiento sin error, claro, total, como es la visión de la esencia divina, con el conocimiento parcial de hombre viador santo Tomás tiene su respuesta. Él piensa que Cristo puede conocer todo lo que le permite la inteligencia humana y que esto no es obstaculizado por la ciencia de visión, ya que una misma cosa puede ser conocida por diferentes medios noéticos (*S. Th.*, III, Q. 9, a.4, ad.2. y *Compend. Theol.* 216). Respecto de este tema, el P. Weber, O.P. expone sintéticamente el pensamiento de santo Tomás (1988, p. 220). El P. Jean Galot, S. J. sostiene que la visión beatífica del Jesús terrestre carece de fundamento porque no está atestiguada ni por la escritura, ni por la tradición patristica. Según él, las argumentaciones teológicas basadas en las exigencias de la unión hipostática, como de la plenitud de gracia o de la comunicación de la visión beatífica a los elegidos sigue siendo muy discutible. La verdad que la teoría de la visión beatífica quería garantizar, según Galot, es el conocimiento único de Dios que tenía Jesús (1982, pp. 356-362). El Santo Oficio en 1918 dio un famoso decreto en que ante la pregunta que se le hacía, a saber, si podía enseñarse con seguridad que en Cristo no constaba hubiese tenido ciencia de visión, contestó que no (Dz-Sch 2183). Más claramente lo sostiene Pió XII en su encíclica *Mystici Corporis Christi*, allí dice: “Eiusmodi vero amantissima cognitio, qua divinus Redemptor a primo Incarnationis suae momento nos persecutus est, studiosam quamlibet humanae mentis vim exsuperat; quandoquidem per beatam illam visionem, qua vixdum in Deiparae sinu exceptos, fruebatur, omnia mystici Corporis membra continenter perpetuoque sibi praesentia habet, suoque complectitur salutífero amore” (N 230, Dz-Sch 3812). La Comisión Teológica Internacional en su tercer documento cristológico “De Iesu Autoconscientia quam scilicet ipse de se ipso et de sua missione habuit”, (CTI 1985) no tocó el tema de la ciencia de Cristo.

celeste, por ello entró a los cielos para verlo cara a cara, y esto por nosotros, para prepararnos el camino (CH, Caput IX, Lectio V, M., N. 467, p. 438)<sup>57</sup>.

Todo el recorrido de santo Tomás acerca del sacerdocio de Jesucristo lo ha comenzado, en su *Comentario*, a partir de la realidad del pecado y mostrando la superioridad de Cristo respecto de la Antigua Ley. Él es el único que puede borrar el pecado. Esta superioridad descrita a lo largo de la obra tiene, a su vez, su punto culminante en la descripción de la entrada en el santuario, por contraposición con la *entrada* de Cristo. Así, a través del desarrollo del Doctor Angélico, hemos podido notar y subrayar la realidad de la mediación, la naturaleza humana de Jesucristo y su condición divina.

### Conclusión

El Doctor Angélico introduce el tema del sacerdocio desde el principio a partir de la necesidad de la Redención. De allí en más, de la gracia de la Encarnación como don de Dios nos adentra en el tema de la mediación salvadora.

Creo es muy interesante seguir el orden argumentativo; ver cómo describe la realidad del sacerdocio de Jesucristo mostrando que este sacerdocio lo ejerce en cuanto hombre. Por esto, y en orden a mostrarlo, es que se detiene en sus *pasiones*, como también en la realidad celeste (ascensión) y futuro juicio universal. Sin embargo, santo Tomás no dejó de subrayar con claridad, en su *Comentario*, a partir de la Carta, la realidad divina de Jesucristo. Toda la comparación con el sacerdocio de Melquisedec nos muestra que este hombre sacerdote es Dios verdadero y su mismo ingreso en el santuario nos confirma la realidad única de este hombre-Dios.

Estimo este *Comentario* de santo Tomás reviste novedad y relevancia en nuestro tiempo presente. Esto no sólo por otros temas dogmáticos de actualidad que incluye y pueden también ser desarrollados<sup>58</sup>, sino también y sobre todo por la necesidad contemporánea de ahondar en el sacerdo-

---

<sup>57</sup> Deus est in omnibus per essentiam, praesentiam et potentiam, mali autem non sunt cum Deo per gratiam: ita dicitur Christus introisse ut appareat vultui Dei, quia licet semper videret eum clara visione, ut perfecte beatus, tamen statu viatoris in quantum huiusmodi non habet hoc, sed tantum status caelestis. Et ideo quando ascendit perfecte beatus in corpore et anima intravit, ut appareat vultui Dei, id est, intravit locum ubi Deus manifeste videtur.

<sup>58</sup> Puede verse también aquí que Tomás ya incluye, siglos antes, el tema del sacerdocio universal de los fieles que la Iglesia enseñará claramente luego en el Concilio Vaticano II (*Lumen Gentium* 10) (CH, 1.8.9. Ryan, 2016: 147).

cio de Jesucristo y consiguientemente en el de sus ministros. Efectivamente, esta obra de Tomás también nos abre a la posibilidad de profundizar en el ministerio sacerdotal ordenado, pues, como dice el Padre Nicolas (1974, p, 313), santo Tomás se eleva al sacerdocio de Cristo tal cual es ejercido por los hombres<sup>59</sup>. Una dimensión nueva para trabajar también en la lectura de este magnífico tratado del Doctor Angélico de renovada vigencia.

### Referencias

- Berceville, G. (1999). Le sacerdoce de Christ dans le Commentaire de l'épître aux Hébreux de saint Thomas d'Aquin. *Revue Thomiste*, 99 143-158.
- Bonino, S. (1999). Avant-propos: Vae mihi si non theologizavero. *Revue Thomiste*, 99(1), 5-9.
- Bouëssé, H. (1953). *Le Sauveur du Monde*. París: Office general du livre.
- Colson, J. (1966). *Ministre de Jesus-Christ ou Le sacerdoce de L'Évangile*. París: Beauchesne.
- Congar, Y. M. J. (1963). *Sainte Eglise*. París: Cerf.
- Denzinger-Schönmetzer. (1976). *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum* Barcelona: Herder.
- Elders, L. (2009). La lectura *super epistolam ad Hebraeos* de Santo Tomás de Aquino. *Scripta Theologica* 41(3), 785-810. <https://revistas.unav.edu/index.php/scripta-theologica/article/view/13279/11340>
- Galot, J. (1982). *Cristo, ¿Tú quién eres?* Madrid: Centro de Estudios de Teología Espiritual.
- Garrigou-Lagrange, R. (1949). *De Christo Salvatore*. Torino: Berruti.
- Guggenheim, A. (2003). Le Christ Grand prêtre et l'unité de l'ancienne et de la nouvelle alliance dans le commentaire de Saint Thomas sur l'épître aux Hébreux. *Rev. Sc. Ph. Th.*, 87, 499-523.
- Journet, C. (1951). *L'Eglise du Verbe Incarné*. París: Desclée.
- Lafont, G. (1964). *Estructura y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Rialp.
- Mateo-Seco, F. L. (1993). *El misterio de Jesucristo*. Pamplona: EUNSA.
- Nicolas, J. H. (1985). *Synthèse Dogmatique*. París: Beauchesne.

---

<sup>59</sup> Thomas s'éleve à l'idée du sacerdoce du Christ à partir du sacerdoce tel qu'il est exercé par les hommes, il nous donne au passage quelques-unes de ses idées sur ce qu'est le prêtre ministériel.

- Nicolas, M. J. (1974). La doctrine de S. Thomas sur le sacerdoce. En A. Pionlanti (Dir.) *Studi Tomistici* (p. 313). Roma: Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso D'Aquino.
- Ryan, F. (2016). Thomas Aquinas and the priesthood of all believers: Aquinas commentary on the Epistle to the Hebrews. *Biblica et Patristica Thoruniensia*, 9(3), 142-147.
- Ruello, F. (1987). *La Christologie de Thomas d'Aquin*. París: Beauchesne.
- Sesboué, B. (1988). *Jesus-Christ l'unique mediateur*. París: Desclée.
- Sánchez Navarro, L. A. (2008). El sacerdocio del Nuevo Testamento. *Scripta Fulgentina*, 18(35-36), 23-33. <http://institutosanfulgencio.es/scripta-fulgentina/wp-content/uploads/2014/08/LUIS-S%C3%81NCHEZ-NAVARRO-El-sacerdocio-en-el-Nuevo-Testamento.pdf>
- Spicq, C. (1952). *L'Épître aux Hébreux*. París: Gabalda.
- Taussig, E. M. (1990). *La Humanidad de Cristo como instrumento según santo Tomás de Aquino*. Roma: Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aq. In Urbe.
- Tomás de Aquino. (1858). *Commentum in quatuor Libros Sententiarum*. Parmae: Typis Petri Fiaccadori.
- (1933). *III Scriptum Super Sententiis*. París: Lethielleux.
- (1962). *Summa Theologiae*. Roma: Editiones Paulinae.
- (1989). *Suma de Teología*. Madrid: B.A.C.
- Torrell, J. P. (2008). *Nouvelles Recherches Thomasiennes*. París: J. Vrin.
- Vanhoye, A. (1976). *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*. París: Desclée.
- (1992). *Sacerdotes antiguos sacerdotes nuevos*. Salamanca: Sígueme.
- Weinandy, T. (2005). The supremacy of Christ: Aquinas Commentary on Hebrews. En T. G. Weinandy, D. A. Keatring & J. P. Yocum (Eds.), *Aquinas on Scripture: An Introduction to his biblical Commentaries* (p. 225) Londres: T&T Clark International.
- Weber, E.H. (1988). *Le Christ selon Saint Thomas d'Aquin*. París: Desclée.

