

# Los tres amores del Corazón de Cristo a la luz de algunas enseñanzas de santo Tomás de Aquino

José Rico Pavés

Las expresiones “tres amores” o “triple amor” dichas del Corazón de Cristo constituyen, sin duda, una de las formulaciones más felices de la Encíclica *Haurietis aquas*, de Pío XII<sup>1</sup>. Con ellas se afirma de forma precisa la distinción del amor humano y del amor divino, en perfecta armonía, del Corazón de Cristo. Como bien señaló en su día el P. Solano, s.j., éste es uno de los rasgos característicos de esta Encíclica, así como una de sus aportaciones más novedosas.

La distinción del amor humano y del amor divino junto con su perfecta armonía es uno de los rasgos característicos de esta encíclica. Y es exclusivo de este documento, en cuanto sepamos, el hablar del amor infuso del Corazón de Jesús, es decir, del amor espiritual de la voluntad humana, en cuanto informado por una caridad infusa ardentísima, cuyos actos van dirigidos por la ciencia beata y por la ciencia infusa (SOLANO, 1958, 116).

Siendo la distinción del triple amor del Corazón de Cristo una de las aportaciones terminológicas más luminosas de *Haurietis aquas* sorprende, sin embargo, que este lenguaje no haya tenido acogida en el Magisterio pontificio posterior. Ni siquiera el mismo Pío XII, hasta donde se ha po-

---

Artículo recibido el 26 de agosto de 2015 y aceptado para su publicación el 15 de febrero de 2016.

<sup>1</sup> La fórmula “tres amores” se utiliza en una ocasión: cf. HA [= Pío XII, Carta Encíclica *Haurietis aquas* (15.5.1956). AAS 48, 309-353] 12 (Pío XII, 1956a, 324); mientras que “triple amor” aparece en siete: HA 15 (dos ocasiones: en título y párrafo), 16 (tres ocasiones), 18, 24 (Pío XII, 1956a, 328, 330, 337).

dido verificar, vuelve a utilizar la expresión “triple amor” para referirse al amor del Redentor. Es significativo que, tan sólo unos meses después de la publicación de la Encíclica, dirigiéndose a los participantes en el Congreso Internacional del Apostolado de la Oración, el Santo Padre recordara el fundamento teológico del culto al Corazón de Cristo resumiendo la reciente Encíclica *Haurietis aquas* con estas palabras:

Este culto no es otra cosa que una devoción afectuosísima al amor divino-humano de Jesús en toda su amplitud, desde el amor increado e infinito hasta las palpitations de su Corazón humano creado, que son como olas visibles y patentes que llegan hasta nosotros desde el mar inmenso de su amor (Pío XII, 1956b, 676).

Aquí Pío XII habla del “amor divino-humano” de Jesús, y distingue en Él el amor increado del amor creado. Tampoco los Pontífices posteriores, al recordar las enseñanzas de *Haurietis aquas*, han vuelto a utilizar la expresión “triple amor” o “los tres amores” referida al Corazón de Cristo.

Entre los teólogos se percibe una tendencia parecida: mientras los primeros comentarios a la Encíclica, surgidos en los años inmediatamente posteriores a su publicación, reciben y profundizan las expresiones de Pío XII en *Haurietis aquas*, las investigaciones posteriores sobre el fundamento teológico que sostiene el culto al Corazón de Cristo parecen ir sustituyendo la terminología del “triple amor” por otras expresiones. Resulta muy significativo que en la luminosa ponencia del cardenal Joseph Ratzinger en el Congreso Internacional sobre el Corazón de Jesús, celebrado en Toulouse en julio de 1981, para conmemorar el vigésimo quinto aniversario de *Haurietis aquas*, no se emplee el lenguaje del “triple amor”, aun cuando un apartado fundamental de esta ponencia es la fundamentación de la devoción al Corazón de Jesús en la teología de la encarnación. La preocupación principal del futuro Papa en esa ponencia era mostrar la relación estrecha entre el Corazón traspasado del Redentor y el Misterio Pascual, señalando, además, cómo la Encíclica *Haurietis aquas* había conseguido superar la fractura entre la devoción al Corazón de Cristo y la espiritualidad del movimiento litúrgico (cf. RATZINGER, 1981, 59-88).

Es interesante advertir que en ese mismo Congreso intervino el P. Ignace de La Potterie, s.j. con la ponencia titulada “Teología del Corazón de Cristo. El señorío de Jesús: su obediencia al Padre, su conciencia filial” (cf. LA

POTTERIE, 1981, 53-89). Comenzaba este exegeta recogiendo el diagnóstico del P. Manuel González y Gil s.j., quien observaba en un estudio publicado poco antes que el tema del Corazón de Jesús estaba prácticamente ausente de las cristologías recientes (cf. GONZÁLEZ Y GIL, 1980, 351-359). Desgraciadamente hay que observar que treinta y cinco años después de ese diagnóstico, aún contando con el magisterio pontificio sobre el Corazón de Jesús de san Juan Pablo II y de Benedicto XVI, y contando con la existencia del *Catecismo de la Iglesia Católica*, “regla segura para la enseñanza de la fe” (JUAN PABLO II, 1992, 117), en el que la referencia al Corazón de Jesús forma parte imprescindible de la presentación del Misterio de Jesucristo, el panorama en las cristologías recientes apenas ha variado. Volviendo a la ponencia de La Potterie, sí se encuentra una leve referencia en nota a la terminología del “triple amor” de la Encíclica *Haurietis aquas*, acompañada de la siguiente observación: “Hoy se agradecería una presentación menos escolástica, más bíblica” (LA POTTERIE, 1981, 55).

No es objeto de esta intervención repasar el uso de la fórmula “triple amor” o “los tres amores” para hablar del amor del Corazón de Cristo, aunque haya comenzado sacando a la luz algunos datos interesantes. Mi objetivo es entrar en el contenido de la expresión “los tres amores del Corazón de Cristo”, tomando como punto de partida un hecho muy significativo: cuando el Papa Pío XII, en *Haurietis aquas*, habla de los tres amores del Corazón de Cristo busca el apoyo de santo Tomás de Aquino citando en nota las cuestiones 15, 4 y 18, 6 de la Parte Tercera de la *Suma Teológica*<sup>2</sup>. Quien, además, ponga su mirada en las autoridades invocadas por el Papa, descubrirá que, después de la Sagrada Escritura, la fuente más citada por Pío XII son los escritos de santo Tomás, especialmente la *Suma Teológica*<sup>3</sup>. Importa advertir que el recurso al Aquinate se lleva a cabo, principalmente, cuando se expone la doctrina sobre el triple amor del Corazón de Cristo. El fin, pues, de esta ponencia será presentar la doctrina de los tres amores del Corazón de Cristo a la luz de las enseñanzas del Aquinate invocadas en la Encíclica *Haurietis aquas* del Papa Pío XII. Para alcanzar este fin se procederá en tres momentos: primero se mostrará en visión de conjunto el lugar que ocupan las citas del Doctor Angélico en la Encíclica; después se analizarán en particular las enseñanzas de santo Tomás que sostienen la

<sup>2</sup> Cf. HA 12 (AAS 48 [1956] 324).

<sup>3</sup> Santo Tomás de Aquino es citado en HA en 17 ocasiones: 16 veces la *Suma Teológica* y 1 vez el *Comentario al evangelio de san Juan*.

doctrina sobre el triple amor; por último, a modo de conclusión, se pondrán algunas líneas de reflexión para seguir ahondando en la teología del Corazón de Cristo de la mano del Aquinate.

## I. El recurso a santo Tomás de Aquino en *Haurietis aquas*

La estructura original de la Encíclica *Haurietis aquas* dispone su contenido en cinco grandes apartados precedidos de una Introducción. En el primer apartado se presentan los fundamentos y prefiguraciones del culto al Sagrado Corazón de Jesús en el Antiguo Testamento. En el segundo se aborda la legitimidad del culto al Corazón de Cristo según la doctrina del Nuevo Testamento y de la Tradición. El tercero se ocupa de la participación del Corazón de Jesús en la misión salvadora del Redentor. El cuarto está dedicado al nacimiento y desarrollo progresivo del culto al Sagrado Corazón de Jesús. Y, finalmente, el quinto exhorta a una práctica más pura y más extendida del culto al Sagrado Corazón de Cristo.

Santo Tomás de Aquino aparece citado en la Encíclica en diecisiete ocasiones. Dieciséis veces se cita la *Summa Teológica* y una el *Comentario al Evangelio de san Juan*. Nueve veces se citan pasajes literales del Aquinate en el cuerpo del texto y en ocho ocasiones se remite en nota a sus obras. Las citas se encuentran repartidas entre las cinco partes. Repasemos brevemente la distribución.

En el primer apartado se encuentra la *primera cita* y es circunstancial. Al mostrar el fundamento veterotestamentario del culto al Corazón de Jesús, se evoca el testimonio de Moisés y los profetas, a quien el Doctor Angélico llama “los mayores” del pueblo elegido<sup>4</sup>.

En el segundo apartado encontramos seis citas. Presentando el fundamento del culto al Sagrado Corazón de Jesús en el Nuevo Testamento y en la Tradición, Pío XII recurre al Aquinate en tres contextos. El primer contexto se dibuja afirmando que el Misterio de la Redención es misterio de amor de Cristo a su Padre, y de la Trinidad y el Redentor hacia los hombres. Por la Redención, Cristo restableció la amistad entre Dios y los hombres, reconciliando como Mediador único, la justicia y la misericordia<sup>5</sup>. Así, la *segunda cita* se encuentra en el cuerpo de la Encíclica y sirve para iluminar la

<sup>4</sup> Cf. *Summa Theologiae*, 2. 2.ae 2, 7: ed. Leon. 8 (1895) 34.1; HA 7.

<sup>5</sup> Cf. HA 10.

verdad del misterio de la Redención, presentando como misterio de amor de Cristo al Padre, quien al consumir la entrega en la Cruz presenta una satisfacción sobreabundante e infinita por los pecados del género humano, tal como afirma santo Tomás: “Cristo sufriendo, por caridad y obediencia, ofreció a Dios algo de mayor valor que lo que exigía la compensación por todas las ofensas hechas a Dios por el género humano”<sup>6</sup>. La *tercera cita*, dentro del mismo párrafo, ilustra la mediación de Cristo, quien, habiendo conciliado con su amor ardiente hacia nosotros los derechos y obligaciones de los hombres con los derechos de Dios, ha unido en admirable armonía la justicia y la misericordia divinas, tal como expone el Aquinate:

Conviene observar que la liberación del hombre, mediante la pasión de Cristo, fue conveniente tanto a su justicia como a su misericordia. Ante todo, a la justicia; porque con su pasión Cristo satisfizo por la culpa del género humano, y, por consiguiente, por la justicia de Cristo el hombre fue libertado. Y, en segundo lugar, a la misericordia; porque, no siéndole posible al hombre satisfacer por el pecado, que manchaba a toda la naturaleza humana, Dios le dio un Redentor en la persona de su Hijo. Ahora bien: esto fue de parte de Dios un acto de más generosa misericordia que si El hubiese perdonado los pecados sin exigir satisfacción alguna. Por ello está escrito: *Dios, que es rico en misericordia, movido por el excesivo amor con que nos amó, aun cuando estábamos muertos por los pecados, nos volvió a dar la vida en Cristo*<sup>7</sup>.

El segundo contexto corresponde exactamente a nuestro tema. Al afirmar que Jesús poseyó un Cuerpo verdaderamente humano, dotado de todos los sentimientos que le son propios, se afirma como consecuencia que Él estuvo provisto de un corazón físico, en todo semejante al nuestro. Este Corazón, unido al Verbo, palpitó de amor y de los demás afectos sensibles. Es aquí donde se utiliza la fórmula de “los tres amores”, para explicar la plena armonía de los sentimientos del amor humano sensible de Cristo con su voluntad humana plena de caridad y con el amor divino que, como Hijo, comparte con el Padre y el Espíritu Santo<sup>8</sup>. Encontramos aquí la *cuarta cita* en nota. Como apoyo a la afirmación sobre la plena armonía de los tres

<sup>6</sup> *Summa Theologiae*, 3, 48, 2: ed. Leon. 11 (1903) 464.

<sup>7</sup> Ef 2, 4; *Summa Theologiae*, 3, 46, 1 ad 3: ed. Leon. 11 (1903) 436.

<sup>8</sup> Cf. HA 12; cf. *Summa Theologiae*, 3, 15, 4; 18, 6: ed. León. 11 (1903) 189 et 237.

amores del Corazón de Cristo, Pío XII evoca dos pasajes de la Tercera Parte de la *Suma Teológica*: la cuestión 15, artículo 4, donde el Aquinate se pregunta si el alma de Cristo fue pasible; y la cuestión 18, artículo 6, donde se pregunta si en Cristo se dio contrariedad de voluntades. Volveremos más adelante sobre estas dos cuestiones.

El tercer contexto que completa las citas del Aquinate en el segundo apartado de la Encíclica nos lleva al objeto central de esta intervención: el Corazón del Verbo encarnado como signo y símbolo principal del triple amor de Cristo. Comparecen ahora tres citas de enorme importancia argumentativa. La *quinta cita* permite el tránsito argumental del testimonio bíblico a la formulación del Corazón de Cristo como símbolo principal de su amor. Después de afirmar que ni la Escritura ni los Santos Padres expresan la unión entre los afectos sensibles de Cristo y su Corazón físico como símbolo de amor, Pío XII recurre a la enseñanza de santo Tomás para mostrar que en Jesucristo acontece cuanto sucede a la psicología humana bien ordenada: “La turbación de la ira repercute en los miembros externos y principalmente en aquellos en que se refleja más la influencia del corazón, como son los ojos, el semblante, la lengua”<sup>9</sup>. Este dato de la psicología humana, recuperado en el cuerpo de la Encíclica, permite a Pío XII vincular los testimonios bíblicos, que luego se expondrán repasando los misterios de la vida de Cristo donde resplandece el triple amor de su Corazón, con el corazón físico entendido como signo de este amor. La *sexta cita* sirve de apoyo a la afirmación sobre el amor humano espiritual de Cristo, del cual es también símbolo su Corazón, infundido en su alma como dote preciosa de su voluntad humana, cuyos actos son dirigidos e iluminados por la ciencia beatífica e infusa de la que gozaba el Verbo encarnado<sup>10</sup>. Aquí Pío XII remite a los artículos 1 al 3 de la cuestión 9, de la Parte Tercera de la *Suma Teológica*, donde el Aquinate responde progresivamente a estas cuestiones: además de la ciencia divina, ¿poseyó Cristo alguna otra ciencia?, ¿poseyó Cristo la ciencia de los bienaventurados?, ¿existió en Cristo una ciencia infusa? La *séptima cita*, última del segundo apartado, se encuentra también en nota y sirve para apoyar la afirmación del Corazón de Jesús como símbolo de su amor humano sensible. Una forma de amor que le corresponde por poseer un Cuerpo verdaderamente humano, formado en las entrañas purísimas de María Santísima por obra del Espíritu Santo,

<sup>9</sup> *Summa Theologiae*, 1. 2. ae 48, 4; ed. Leon. 6 (1891) 306; HA 14.

<sup>10</sup> Cf. *Summa Theologiae*, 3, 9, 1-3; ed. Leon. 11 (1903) 142; HA 15.

superior en perfección y, por ende, en capacidad perceptiva, a todos los demás cuerpos humanos. El fundamento de esta afirmación se encuentra, de nuevo, en la *Suma Teológica*, de la cual se invocan dos pasajes: la cuestión 33, artículo 2, donde santo Tomás se pregunta si el cuerpo de Cristo fue animado en el primer instante de su concepción; y la cuestión 46, artículo 6, en que se pregunta si el dolor de la pasión de Cristo fue el mayor de todos los dolores.

En el tercer apartado, dedicado a la participación del Sagrado Corazón de Jesús en la misión salvadora del Redentor, se recurre en cuatro ocasiones a la autoridad del Doctor Angélico. Las citas 8, 9 y 10 se ubican en el contexto de la presentación de la Iglesia como don nacido del Corazón traspasado del Redentor<sup>11</sup>. Así, *la cita octava* es una alusión en nota a la cuestión 19, artículo 1, de la Tercera Parte de la *Suma*<sup>12</sup>, en la que santo Tomás se pregunta si en Cristo hay una sola operación divina y humana. Se apoya con esta cita la afirmación de Pío XII que sostiene que el Sagrado Corazón de Jesús participa de la vida del Verbo encarnado y ha sido asumido como instrumento de la divinidad para realizar las obras de la gracia y de la omnipotencia divina. *La cita novena* reproduce en el cuerpo de la Encíclica una afirmación del Suplemento de la *Suma Teológica*, que expresa el matrimonio místico de Cristo con la Iglesia consumado en la entrega de la Cruz: “Sufrió la pasión por amor a la Iglesia que había de unir a sí como Esposa”<sup>13</sup>. *La cita décima* sirve para completar la exposición sobre los dones nacidos del Corazón de Cristo, con referencia a los sacramentos del bautismo y de la eucaristía, según la expresión del Doctor Común, tan familiar a algunos Padres de la Iglesia: “Del costado de Cristo brotó agua para lavar y sangre para redimir. Por eso la sangre es propia del sacramento de la Eucaristía; el agua, del sacramento del Bautismo, el cual, sin embargo, tiene su fuerza para lavar en virtud de la sangre de Cristo”<sup>14</sup>. *La undécima cita*, última del tercer apartado de la Encíclica<sup>15</sup>, aparece como texto paralelo a una afirmación de san Buenaventura que remite a Cristo glorioso, quien, como Abogado perpetuo nuestro, muestra su Corazón al Padre. El texto del franciscano ofrece la razón de la llaga gloriosa de Cristo resucitado: “Por esto fue herido [tu Corazón], para que por la herida visible viésemos la herida invisible del

<sup>11</sup> Cf. HA 21.

<sup>12</sup> Cf. *Summa Theologiae*, 3, 19, 1: ed. Leon. 11 (1903) 329.

<sup>13</sup> *Summa Theologiae*, Suppl. 42, 1 ad 3: ed. Leon. 12 (1906) 81.

<sup>14</sup> *Summa Theologiae*, 3, 66, 3 ad 3: ed. Leon. 12 (1906) 65.

<sup>15</sup> Cf. HA 24.

amor”<sup>16</sup>. La alusión a santo Tomás remite a la cuestión 54, artículo 4, siempre de la *Tercera Parte* de la *Suma*, en la que se pregunta si Cristo resucitado debió aparecerse a los discípulos con otra figura<sup>17</sup>.

El cuarto apartado, dedicado al nacimiento y desarrollo del culto al Sagrado Corazón de Jesús, recoge tres nuevas citas de santo Tomás. La *cita duodécima*, al inicio de este apartado, vuelve a los fundamentos del amor divino del Corazón de Cristo, señalando su origen en el amor de la Santísima Trinidad. El amor de las tres Personas divinas es el principio y origen del misterio de la Redención humana, que se desborda sobre la voluntad humana de Jesucristo y, por lo tanto, sobre su Corazón adorable, moviéndole con un idéntico amor a derramar generosamente su Sangre para rescatarnos de la servidumbre del pecado<sup>18</sup>. La cita en nota de santo Tomás remite a la cuestión 48, artículo 5, de nuevo, de la *Parte Tercera*, donde se pregunta si ser Redentor es propio de Jesucristo. La *décimo tercera cita* recupera la enseñanza del Aquinate para exponer la doctrina sobre el sentido del culto a las imágenes: el movimiento del alma hacia la imagen no se detiene en la imagen en cuanto imagen sino en lo que ella representa. Por ello, “del culto religioso a las imágenes de Cristo no se deriva un culto de adoración diverso ni una virtud de religión distinta”<sup>19</sup>, pues es en la Persona divina del Verbo donde termina el culto relativo tributado a sus imágenes, bien sean éstas reliquias de su Pasión, bien sea la imagen misma que supera a todas por su valor expresivo, el Corazón traspasado del Redentor<sup>20</sup>. La *décimo cuarta cita* cierra el cuarto apartado de la Encíclica. Al afirmar que el culto al Corazón de Jesús es la más completa profesión de la religión cristiana, pues contiene la perfección de nuestro amor a Dios y a los hombres, cumplimiento del mandamiento nuevo, Pío XII reproduce en el cuerpo de la Encíclica un nuevo texto de santo Tomás. Esta vez (la única) se toma de una obra distinta a la *Suma Teológica*, el *Comentario al Evangelio de san Juan*, y la cita ilustra la continuidad entre el precepto del amor dado en la Antigua Alianza y su plenitud en la Nueva Alianza:

<sup>16</sup> SAN BUENAVENTURA, Opusc. X *Vitis mystica* 3, 5: *Opera Omnia; Ad Claras Aquas* (Quaracchi) 1898, 8, 164.

<sup>17</sup> Cf. *Summa Theologiae*, 3, 54, 4: ed. Leon. 11 (1903) 513.

<sup>18</sup> Cf. HA 25.

<sup>19</sup> *Summa Theologiae*, 2. 2. ae 81, 3 ad 3: ed. Leon. 9 (1897) 180.

<sup>20</sup> Cf. HA 28.

Poca diferencia hay entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, pues, como dice Jeremías: *Haré un pacto nuevo con la casa de Israel* (Jer 31, 31). Pero que este mandamiento se practicase en el Antiguo Testamento a impulso de santo temor y amor, se debía al Nuevo Testamento; en cuanto que, si este mandamiento ya existía en la Antigua Ley, no era como prerrogativa suya propia, sino más bien como prólogo y preparación de la Ley Nueva<sup>21</sup>.

El quinto, y último, apartado de la Encíclica recoge finalmente otras tres citas del Aquinate. Recordemos que este apartado contiene la exhortación del Pontífice a una práctica más pura y más dilatada del culto al Sagrado Corazón de Jesús. Pío XII explica aquí que esta devoción es aptísima para alcanzar la perfección, pues con ella el alma se consagra a Dios<sup>22</sup>. Para entender qué significa devoción y consagración a Dios, el Papa recurre a dos citas de santo Tomás. La *cita decimoquinta* recoge la definición del Aquinate del concepto “devoción”: “la devoción no es sino la pronta voluntad de dedicarse a todo cuanto con el servicio de Dios se relaciona”<sup>23</sup>. La *decimosexta cita* ayuda a comprender que la respuesta de amor al amor de Cristo es el homenaje más grato a Dios, pues, como afirma el Doctor Común: “[el amor] es el don primero, por el que nos son dados todos los dones gratuitos”<sup>24</sup>. La *decimoséptima cita*, última de las evocadas por Pío XII, mostrando la utilidad del culto al Sagrado Corazón de Jesús en las actuales necesidades de la Iglesia, remite en nota a una enseñanza de santo Tomás que esclarece por qué el odio contra Dios aleja al hombre del Sumo Bien, lo cual lleva al hombre a rechazar todo cuanto viene de Él, a saber la verdad, la virtud, la paz y la justicia<sup>25</sup>.

A partir de estas citas es posible reconstruir la *teología del Verbo encarnado* en la doctrina de santo Tomás de Aquino, para descubrir que es esta teología la que ofrece a Pío XII el armazón teológico y doctrinal de su enseñanza magisterial sobre el Sagrado Corazón. Como bien han mostrado ya otros autores (cf. ANDEREGGEN, 2009, 128-139), el marco de esa teología se puede dibujar en cuatro trazos: i) la teología trinitaria como raíz de la consideración sobre el Corazón de Cristo; ii) el amor

<sup>21</sup> *Comment. in Evang. S. Ioann.* 13, lect. 7, 3: ed. Parmae, 1860, tomo 10, p. 541.

<sup>22</sup> Cf. HA 30.

<sup>23</sup> *Summa Theologiae*, 2. 2.ªe 82, 1: ed. Leon. 9 (1897) 187.

<sup>24</sup> *Summa Theologiae*, 1, 38, 2: ed. Leon. 4 (1888) 393.

<sup>25</sup> Cf. *Summa Theologiae*, 2. 2.ªe 34, 2 ed. Leon. 8 (1895) 274; HA 34.

divino en la humanidad del Verbo encarnado; iii) la comprensión de la Iglesia y de la Eucaristía como dones nacidos del Corazón del Redentor; y, iv) el influjo salvífico del Corazón de Cristo en el mundo. Es en el marco trazado por estos cuatro lados donde se ubican las enseñanzas del Aquinate que iluminan la doctrina pontificia sobre los tres amores del Corazón de Cristo.

## II. El apoyo de santo Tomás a la doctrina del triple amor del Corazón de Jesús

Al hacer elenco de las citas de santo Tomás en *Haurietis aquas* hemos anunciado las tres que constituyen el objeto último de esta intervención, las que sirven para sostener las afirmaciones relativas al triple amor. Por orden de concurrencia, se trata de las citas cuarta, sexta y séptima, referidas respectivamente a la armonía de los tres amores en el Corazón de Cristo, al amor infundido en la voluntad humana que se conduce bajo la guía de la ciencia beatífica e infusa, y al amor sensible que brota del Corazón del Redentor en virtud de su verdadero y perfecto Cuerpo humano.

### II.1. La armonía de los tres amores del Corazón de Cristo

La primera vez que aparece en la Encíclica la expresión “tres amores” se emplea como consecuencia de la verdad de la encarnación, que conlleva la afirmación del verdadero Cuerpo humano de Cristo. Afirma Pío XII:

Luego si no hay duda alguna de que Jesús poseía un verdadero Cuerpo humano, dotado de todos los sentimientos que le son propios, entre los que predomina el amor, también es igualmente verdad que El estuvo provisto de un corazón físico, en todo semejante al nuestro, puesto que, sin esta parte tan noble del cuerpo, no puede haber vida humana, y menos en sus afectos. Por consiguiente, no hay duda de que el Corazón de Cristo, unido hipostáticamente a la Persona divina del Verbo, palpitó de amor y de todo otro afecto sensible; mas estos sentimientos estaban tan conformes y tan en armonía con su voluntad de hombre esencialmente plena de caridad divina, y con el mismo amor divino que el Hijo tiene en común con el Padre y

el Espíritu Santo, que entre estos tres amores jamás hubo falta de acuerdo y armonía<sup>26</sup>.

Pío XII, siguiendo el testimonio de la Revelación, Palabra de Dios escrita y transmitida, enseña que el amor de Cristo es divino y humano, lo cual da a la economía del Nuevo Testamento su carácter peculiar. También en el Antiguo Testamento amó Dios a los hombres, pero con un amor meramente espiritual, ya que este amor era únicamente de Dios. En la Nueva Alianza, sin embargo, en virtud del Misterio de la encarnación, Dios ama a los hombres con amor divino y con amor verdaderamente humano, espiritual y sensible. Esto es lo que permite distinguir en Cristo tres clases de amor: el amor divino, el amor humano espiritual y el amor humano sensible.

Es la verdad de la doble naturaleza de Cristo, “perfecto Dios y perfecto hombre”, lo que permite que distingamos en Él este triple amor. Existe en Cristo el amor divino, porque es verdadero Dios. Existe también en Él un amor verdaderamente humano, porque es verdadero hombre. Ahora bien, estando la naturaleza humana constituida por dos dimensiones, el alma racional y el cuerpo, debemos también distinguir en Cristo las dos clases de amor humano. En primer lugar, en cuanto hombre, Cristo posee el amor espiritual sobrenatural, es decir, la caridad infusa que enriquece la voluntad humana de Cristo, cuyos actos son iluminados y dirigidos por la doble ciencia beatífica e infusa. En segundo lugar, tenemos también en Él el amor sensible, que, aunque está absoluta y perfectamente subordinado al amor espiritual y divino de Cristo, es amor verdadero que le conviene plenamente, ya que los afectos sensibles pertenecen también a una naturaleza humana perfecta, como propios de la parte sensitiva y corporal de la naturaleza humana.

La distinción del triple amor de Cristo se debe considerar desde un doble aspecto. Por un lado, es consecuencia necesaria de la unión hipostática y es exigido por ella. Si Cristo es perfecto en su divinidad y perfecto en su humanidad debe poseer todo aquello que pertenece a cada una de las naturalezas, unidas en la Persona divina del Verbo sin confusión y distintas sin separación. Por otro lado, la distinción del triple amor es de gran importancia para el modo con que Cristo llevó a cabo nuestra Redención. Porque Cristo tomó una naturaleza humana pasible y mortal a fin de redimir a los

---

<sup>26</sup> HA 12. Cf. *Summa Theologiae*, 3, 15, 4; 18, 6: ed. León. 11 (1903) 189 et 237.

hombres mediante su sacrificio cruento en la Cruz. Quiso Cristo hacerse uno de nosotros para que nosotros pudiéramos llegar a ser partícipes de su naturaleza divina.

El apoyo a esta enseñanza se encuentra en dos pasajes de la cristología de santo Tomás (*Parte Tercera*) con los cuales Pío XII afirma la plena armonía de los tres amores del Corazón de Cristo: la cuestión 15, artículo 4, donde el Aquinate se pregunta si el alma de Cristo fue pasible; y la cuestión 18, artículo 6, donde se pregunta si en Cristo se dio contrariedad de voluntades. La primera referencia debe leerse como medio para percibir con más claridad la armonía de los dos amores propios de la verdadera humanidad de Cristo, el amor espiritual y el sensible. El pasaje aludido recoge la enseñanza de santo Tomás en la que afirma que el alma de Cristo fue pasible y padeció por pasión corporal y anímica:

No obstante, hay que tener en cuenta que tales pasiones de Cristo fueron distintas de las nuestras bajo tres aspectos. En primer lugar, en cuanto al objeto, porque en nosotros, ordinariamente, las pasiones de esa naturaleza son arrastradas a lo ilícito, lo cual no sucedió en Cristo. Luego, en cuanto al principio, porque, con frecuencia, tales pasiones se anticipan en nosotros al juicio de la razón. En cambio, en Cristo todos los movimientos del apetito sensitivo se sucedían de acuerdo con el imperio de la razón... Finalmente, en cuanto al efecto, porque, a veces, en nosotros estos movimientos no se quedan en el apetito sensitivo, sino que arrastran a la razón. Esto no sucedió en Cristo, porque los movimientos naturalmente concordantes con el cuerpo humano de tal manera quedaban retenidos, por su propio imperio, en el apetito sensitivo, que de ningún modo impedían a la razón hacer lo que convenía<sup>27</sup>.

Las pasiones en Cristo son distintas a las nuestras porque en Él siempre se orientan hacia el bien y están siempre sometidas al imperio de la razón. En Cristo las pasiones son movidas, no motoras; es decir, secundan el dictado de la razón, no la arrastran. La armonía del amor humano espiritual y sensible reside, pues, en una antropología “ordenada” en la que resplandece el orden de la naturaleza humana preservada del pecado. Las dos dimensiones del amor humano de Jesucristo ilumina así la verdad de la condición

---

<sup>27</sup> *Summa Theologiae*, 3, 15, 4: ed. León. 11 (1903) 189.

humana. Más aún, esa armonía de amores es en nosotros obra de la gracia, efecto salvífico de la redención que Cristo nos ha alcanzado.

La siguiente cita sirve para fundamentar la armonía en Cristo del amor humano y del amor divino. En la cuestión 18, artículo 6, el Aquinate se pregunta si en Cristo se dio contrariedad de voluntades:

Por consiguiente, es preciso decir que, aunque la voluntad natural y la voluntad sensible de Cristo hubieran querido algo distinto de lo que querían su voluntad divina y su voluntad racional, con todo, no existió en él contrariedad de voluntades. En primer lugar, porque ni la voluntad natural ni la voluntad sensible de Cristo rechazaban los motivos por los que su voluntad divina y su voluntad racional humana querían la pasión. La voluntad absoluta de Cristo quería la salvación del género humano, pero no era de su competencia querer una cosa en orden a otra. El impulso de su sensibilidad no podía llegar hasta esto. En segundo lugar, porque ni la voluntad divina ni la voluntad racional de Cristo eran impedidas o retardadas por su voluntad natural o por el apetito sensitivo. Y del mismo modo, a la inversa, ni la voluntad divina ni la voluntad racional de Cristo rehuían o retardaban el impulso de su voluntad humana ni el movimiento de su sensibilidad. A la voluntad divina y a la voluntad racional de Cristo les agradaba que su voluntad natural y su voluntad sensible actuasen en conformidad con su propia naturaleza. De donde resulta claro que en Cristo no se dio oposición o contrariedad de voluntades<sup>28</sup>.

Si el amor humano y el divino se dan en Cristo en perfecta armonía se debe a que en Él las voluntades humana y divina no están en oposición. La explicación de santo Tomás añade agudeza especulativa a una enseñanza que la Iglesia había definido solemnemente en el Concilio III de Constantinopla, recogiendo, principalmente, las aportaciones de san Máximo el Confesor en la disputa con los monoteletas. En efecto, el Concilio III de Constantinopla (680/681) definió, frente a monoenergistas y monoteletas, que Cristo posee dos voluntades y dos operaciones naturales, divinas y humanas, no opuestas sino cooperantes: “[la voluntad humana de Cristo] sigue a su voluntad divina sin hacerle resistencia ni oposición, sino todo lo

---

<sup>28</sup> *Summa Theologiae*, 3, 18, 6: ed. León. 11 (1903) 237.

contrario, estando subordinada a esta voluntad omnipotente”<sup>29</sup>. Tras esta Definición dogmática está la reflexión aguda de san Máximo el Confesor, quien supo sacar las consecuencias de la formulación de Calcedonia sobre la distinción y unión de naturalezas en la única Persona del Verbo.

Explica san Máximo que la naturaleza es el principio de toda actividad. Cada ser actúa conforme a su modo propio de ser, es decir, conforme a su naturaleza<sup>30</sup>. De ahí que naturaleza y forma de actuación se correspondan. La persona no tiene actividad propia, pero determina el modo y la manera de la actividad propia que le corresponde naturalmente. Dicho del Misterio trinitario, esto significa que las Personas divinas no tienen cada una de ellas su propia actividad y querer, sino el mismo para todas. Sin embargo, cada Persona realiza ese único y esencial obrar según su modo propio de existir, a su propia manera y modo de ser Dios. El Hijo no tiene un querer y obrar distintos a los del Padre, pero Él hace lo que el Padre quiere de forma distinta a como lo hace el Padre, o sea, de acuerdo con la forma y manera de ser Hijo. Lo mismo ocurre con el Verbo encarnado. Cristo obra como Dios, divinamente, y como hombre humanamente, pero lo propio de su actuar es que Él, como hombre, actúa humanamente según la manera y la forma de la Persona del Hijo. Así, en la única Persona de Cristo se encuentran juntos el obrar y el querer divino y humano, no enfrentados, sino en armonía. De esta manera, el actuar humano de Jesús es expresión de su obrar divino, porque es el obrar de la única Persona divina del Hijo de Dios. La clave de la explicación de san Máximo está en la distinción entre la naturaleza del obrar y la forma de obrar:

Cada uno de nosotros obra, no en cuanto es un *quien*, sino en cuanto es un *que*, es decir, en cuanto es hombre. Pero en cuanto es un *quien*, por ejemplo, Pedro o Pablo, configura su modo y manera (*tropos*) de obrar, prescindiendo o esforzándose, y configurándola así de acuerdo con su voluntad libre. Así es como se conoce en la manera de obrar la diferencia de las personas en su actuación; por el contrario, la actividad natural, igual a todos los hombres, se conoce en la naturaleza del obrar<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> CONCILIO III DE CONSTANTINOPLA (680/681), Sess. XVIII (*Definitio de duabus in Christo voluntatibus et operationibus* (DzH 556).

<sup>30</sup> “Puesto que la forma de actuación es natural, ella será el constitutivo y el signo más propio de la naturaleza”: SAN MÁXIMO EL CONFESOR, *Disputa con Pirro* (PG 91,348).

<sup>31</sup> SAN MÁXIMO EL CONFESOR, *Opúscula*, 9 (PG 91,137).

En Jesucristo, la voluntad humana está completamente integrada en la orientación libremente querida que le otorga la persona. Esta integración hace que Jesús desarrolle su vida humana totalmente desde su centro personal de Hijo.

La dualidad de voluntad natural y personal no implica en Jesús ninguna discordia o rebelión. La unidad en la voluntad de Jesús no consiste, según Máximo, en que Él tenga un solo principio de acción, sino en que tanto su voluntad humana como su voluntad divina expresan la forma existencial de su persona divina (SCHÖNBORN, 2006, 177).

En Cristo, pues, hay dos voluntades, pero un solo sujeto volente. Que Cristo posea dos voluntades, significa que “Él ha querido humanamente lo que Él ha decidido divinamente con el Padre y el Espíritu Santo para nuestra salvación” (*Catecismo de la Iglesia Católica* [=CCE] 475). El *Compendio* [del *Catecismo de la Iglesia Católica*] responde a la pregunta “¿Cómo concordaban las dos voluntades del Verbo encarnado?” afirmando:

Jesús tenía una voluntad divina y una voluntad humana. En su vida terrena, el Hijo de Dios ha querido humanamente lo que Él ha decidido divinamente junto con el Padre y el Espíritu Santo para nuestra salvación. La voluntad humana de Cristo sigue, sin oposición o resistencia, su voluntad divina, y está subordinada a ella (*COMPENDIO*, 91).

La Definición de fe sobre las dos voluntades de Cristo remite a la pregunta por su obediencia, como clave de la redención. *Pues así como por la desobediencia de un solo hombre, todos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno solo, todos serán constituidos justos* (Rom 5, 19). Para Cristo, la obediencia consiste en “querer humanamente lo que divinamente decide con el Padre y el Espíritu Santo”. Los actos humanos libres de Cristo no han sido destruidos por la voluntad divina. Ha sido justamente lo contrario: abrazando humanamente, sin oposición ni resistencia, la voluntad divina, Jesucristo nos ha desvelado el sentido de la santidad y de la verdadera libertad. También en este punto la doctrina del triple amor descubre la armonía de voluntades de Cristo, desvelando el secreto de la salvación. La obediencia a la voluntad divina, lejos de amenazar la libertad

humana, es el principio de su liberación. La nuestra es una libertad *liberada* que sólo alcanzará su plenitud abrazando amorosamente la voluntad divina.

## II.2. El amor infundido en la voluntad humana de Cristo

Las dos citas restantes (citas sexta y séptima del Aquinate) se enmarcan en las afirmaciones del Papa sobre el Corazón de Jesús como símbolo de su triple amor. Es símbolo del amor increado, que le es común con las demás Personas de la Santísima Trinidad y sólo por medio de Él, hecho hombre, se ha manifestado sensiblemente. Es símbolo del amor creado infundido en su voluntad humana. Amor humano espiritual con el que ama humanamente a Dios y a los hombres (“quiere humanamente lo que divinamente decide”: CCE 475). Es símbolo, en fin, del amor sensible. Las emociones del alma de Jesús repercuten en su corazón físico y aceleraban o retardaban el ritmo de sus latidos.

Es aquí donde, de pasada, la Encíclica evoca la doctrina de la triple ciencia de Cristo: la beatífica, la infusa y la experimental, que dirigen e iluminan los actos de su voluntad humana. Aquí —*sexta cita*— Pío XII remite a los artículos 1 al 3 de la cuestión 9, de la Parte Tercera de la Suma Teológica, donde el Aquinate responde progresivamente a estas cuestiones: además de la ciencia divina, ¿poseyó Cristo alguna otra ciencia? ¿poseyó Cristo la ciencia de los bienaventurados? ¿existió en Cristo una ciencia infusa?<sup>32</sup> Dado que el Papa está exponiendo lo relativo al amor divino y al amor humano espiritual, la cita de santo Tomás se limita a su enseñanza sobre la visión beatífica y la ciencia infusa. En la cuestión 9 el Aquinate enseña que Cristo, además de la ciencia divina, poseyó la ciencia creada, como consecuencia de la naturaleza humana completa asumida (q. 9 a. 1); en este sentido, Cristo poseyó la ciencia de los bienaventurados (visión beatífica) o comprensores (q. 9 a. 2), ciencia infusa (q. 9 a. 3) y ciencia adquirida (q. 9 a. 4).

Mediante la *visión beatífica*, Jesús, no sólo en cuanto Dios, sino también en cuanto hombre (con su entendimiento humano) veía a Dios cara a cara. Visión que es fuente continua de gozo, no interrumpido ni siguiera en las horas trágicas de la pasión. La visión beatífica es la visión inme-

<sup>32</sup> Cf. *Summa Theologiae*, 3, 9, 1-3; ed. Leon. 11 (1903) 142; HA 15.

diata y perfectísima de Dios que los bienaventurados tienen en el cielo. Es un conocimiento siempre en acto y beatificante (fuente de gozo). Mediante la visión beatífica, Jesús tiene conocimiento de su propia identidad y de su misión (conciencia filial y mesiánica). La visión beatífica es, por tanto, la consecuencia psicológica de la presencia del Verbo en la naturaleza humana asumida por Él. Con esta visión Jesucristo conoce la esencia divina, y en ella conoce humanamente al Padre, se conoce a sí mismo y al Espíritu Santo, conoce los planes del Padre y sus designios de salvación.

La *ciencia infusa* es el conocimiento que se comunica a la inteligencia humana de Cristo directamente “desde arriba”. En virtud de este conocimiento, lo que Cristo conoce lo conoce “en su naturaleza humana, pero no por su naturaleza humana”<sup>33</sup>. Por esta forma de conocimiento, Jesús conoce todo lo referente a la historia humana y a los hombres que la componen. Jesús lo conoce todo, pero declara saber sólo lo que tiene la misión de revelar. La ciencia infusa está estrechamente vinculada a la visión beatífica, pues viene a ser su forma concreta de expresarse humanamente.

Lo que el Papa Pío XII sugiere al citar los tres primeros artículos de la cuestión 9, como apoyo a la afirmación sobre el Corazón de Cristo como símbolo de su amor humano espiritual, es que tanto la visión beatífica como la ciencia infusa iluminan y ordenan los actos de su voluntad.

La *séptima cita* sirve para apoyar la afirmación del Corazón de Jesús como símbolo de su amor humano sensible. Una forma de amor que le corresponde por poseer un Cuerpo verdaderamente humano, formado en las entrañas purísimas de María Santísima por obra del Espíritu Santo, superior en perfección y, por ende, en capacidad perceptiva, a todos los demás cuerpos humanos. El fundamento de esta afirmación se encuentra, de nuevo, en la *Suma Teológica*, de la cual se invocan dos pasajes: la cuestión 33, artículo 2, donde santo Tomás se pregunta si el cuerpo de Cristo fue animado en el primer instante de su concepción; y la cuestión 46, artículo 6, en que se pregunta si el dolor de la pasión de Cristo fue el mayor de todos los dolores<sup>34</sup>. Ambas citas remiten a la perfección del cuerpo humano del Verbo encarnado, perfección que implica una capacidad perceptiva perfecta.

---

<sup>33</sup> SAN GREGORIO MAGNO, *Ep.* X,21 (CCL 140A,854).

<sup>34</sup> Cf. *Summa Theologiae*, 3, 33, 2 ad 3; 46, 6: ed. Leon. 11 (1903) 342, 433.

### III. Conclusión: perspectivas

Al recordar el cincuenta aniversario de la Encíclica *Haurietis aquas*, el Papa Benedicto XVI invitó a volver al manantial del costado traspasado del Redentor para alcanzar el verdadero conocimiento de Jesucristo y experimentar más a fondo su amor. Advertía entonces el Sucesor de Pedro que aún seguía en pie la tarea de continuar profundizando en la relación con el Corazón de Jesús:

Cincuenta años después [de la Encíclica *Haurietis aquas*], sigue en pie la tarea siempre actual de los cristianos de continuar profundizando en su relación con el Corazón de Jesús para reavivar en sí mismos la fe en el amor salvífico de Dios, acogiéndolo cada vez mejor en su propia vida. El costado traspasado del Redentor es el manantial al que nos invita a acudir la encíclica *Haurietis aquas*: debemos recurrir a este manantial para alcanzar el verdadero conocimiento de Jesucristo y experimentar más a fondo su amor. De este modo, podremos comprender mejor qué significa “conocer” en Jesucristo el amor de Dios, experimentarlo, manteniendo fija la mirada en Él, hasta vivir completamente de la experiencia de su amor, para poderlo testimoniar después a los demás (BENEDICTO XVI, 2006, 458-459).

Cuando estamos próximos a cumplir el sesenta aniversario de la magistral encíclica de Pío XII, constatamos con cierto pesar que, a pesar de las reiteradas invitaciones del magisterio pontificio posterior, la centralidad del misterio del Corazón de Cristo sigue estando ausente en las cristologías católicas contemporáneas. En el año 2003, el card. J. Ratzinger se refería a la crisis actual de la cristología señalando el problema exegético como su causa última:

Pero contemporáneamente con la presencia múltiple de la figura de Jesús, hay justamente en la cristiandad una perturbadora pérdida del significado propio de la cristología. Este proceso había comenzado con el intento de mostrar nuevamente al hombre Jesús, más allá del brillo dorado del dogma, para retornar a las simplicidad de los evangelios; pero al hacer esto, se ha visto rápidamente que la figura de Jesús en los evangelios no se deja reducir a la figura de un amable filántropo, ya que evidentemente también el Jesús de los evangelios excede el marco de lo meramente humano y pone

frente a problemas y decisiones que exigen al hombre en lo más profundo de sí... La crisis de la fe en Cristo ha comenzado en la época moderna con una forma diferente de leer la Sagrada Escritura, la única aparentemente científica, pero el problema respecto a la forma en que hay que leer la Biblia está ligado inseparablemente al problema de Cristo (RATZINGER, 2005, 9-11).

Una interpretación equivocada de la Sagrada Escritura ha llevado a una presentación deformada del misterio de Jesucristo. En el origen de las interpretaciones deficientes de la Sagrada Escritura se encuentra la crisis de la Ilustración que lleva a desconfiar del valor histórico de los evangelios y rompe con la Sagrada Tradición y el dogma. Ante esta situación, ¿qué puede aportar la invitación de Benedicto XVI a volver al costado traspasado del Redentor considerando plenamente actual la enseñanza de *Haurietis aquas*?

La crisis de la cristología moderna se ha manifestado, entre otras propuestas deficientes, en un oscurecimiento del sentido católico de la Encarnación y de la Redención. Son estos, precisamente, los misterios sobre los que descansa la doctrina del triple amor del Corazón de Cristo. Recuperar el lenguaje y el contenido de esta doctrina ayudará a mostrar la vigencia de la cristología de santo Tomás, con tres aportaciones de las que hoy estamos especialmente necesitados.

En primer lugar, urge recuperar la lectura eclesial de las Escrituras, para lo cual la obra exegética del Aquinate sigue siendo una guía segura. Importa recordar que la síntesis dogmática de santo Tomás es incomprensible sin su vasto conocimiento de las Escrituras leídas en el surco vivo de la Tradición.

En segundo lugar, la fractura entre historia y dogma (“Jesús histórico” y “Cristo de la fe”), más allá de “nuevas búsquedas” que son herederas de una metodología insuficiente, encuentra en la *teología de los misterios de la vida de Cristo* un medio privilegiado para su superación. De nuevo, en este punto, la síntesis tomista —inspiradora de la exposición cristológica del *Catecismo de la Iglesia Católica*— sigue mostrando una fecundidad inmarcesible.

En tercer lugar, la cristología dogmática, para no perder su inseparable dimensión soteriológica, debe volver a tomar como punto de partida el misterio de la Encarnación. En los dos últimos siglos, teólogos protestantes y católicos han reflexionado sobre la validez de este punto de partida, con-

siderando que la proclamación del misterio pascual de Cristo, su pasión, muerte y resurrección, es el núcleo originario de la predicación cristiana y, por tanto, debería ser también el punto de partida de todo discurso cristiano sobre Jesús de Nazaret (cf. PANNENBERG, 1996, 302-321). Así, muchas de las cristologías modernas comienzan preferentemente por la Pascua y desarrollan la exposición del misterio de Cristo en dos direcciones: una “hacia atrás” para iluminar desde el acontecimiento pascual el camino terrenal de Jesús; y la otra “hacia delante” para seguir el desarrollo de la confesión de fe cristológica a partir de la Pascua. En realidad, tras la pregunta sobre el punto de partida de la cristología se encuentra una pregunta más amplia: ¿es la Pascua o la Navidad el centro de nuestra fe? Es evidente que la Resurrección y la Encarnación son incomprensibles la una sin la otra. Ambas son centrales para la cristología, y la elección de una como punto de partida no debería interpretarse como minusvaloración de la otra. Santo Tomás de Aquino advierte, en la *Suma contra Gentiles*, que el misterio de la encarnación es, entre todas las obras divinas, la que más excede la capacidad de nuestra razón, y si lo conocemos es porque nos lo ha enseñado la autoridad divina<sup>35</sup>. Desde que la teología es disciplina académica, antes incluso del nacimiento de las universidades, la exposición ordenada de la verdad de Jesús se ha llevado a cabo tomando como punto de partida el acontecimiento inefable de la Encarnación. Tal elección es perfectamente coherente con el testimonio bíblico que desvela el sentido salvífico de la historia. La Tradición cristiana ha leído, en efecto, la revelación veterotestamentaria como *preparación de la encarnación del Verbo*: Dios mismo prepara a la humanidad, mediante teofanías, prefiguraciones y profecías. Y la revelación neotestamentaria se inicia precisamente con la Encarnación, acontecimiento que lleva el tiempo a su plenitud y pone la historia en tensión hacia su consumación futura. La afirmación del cuarto evangelio: *Y el Verbo se hizo carne* (Jn 1, 14), ofrece la clave de comprensión del testimonio joánico sobre Jesús de Nazaret. Por eso, las grandes síntesis teológicas de la Edad Media, como las de Hugo de san Víctor, Pedro Lombardo, santo Tomás de Aquino o san Buenaventura, han presentado la verdad de Jesucristo, su persona y su obra, tomando como punto de partida el misterio de la Encarnación.

Volver a la doctrina de los tres amores del Corazón de Cristo es camino seguro para permanecer en la fidelidad al Redentor y, por ende, es medio eficaz para sanar la reflexión teológica contemporánea sobre el Misterio de Cristo

---

<sup>35</sup> Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *SG IV*, 27 (BAC normal 102, 766).

y volver a ponerla en la perspectiva adecuada: la del amor divino-humano de Nuestro Señor. Una cristología que desee recoger la invitación de Benedicto XVI a beber en el manantial del costado traspasado de Jesucristo se encontrará con la vigencia de la doctrina del triple amor expuesta magistralmente por Pío XII en *Haurietis aquas* y volverá a descubrir con agradecimiento por qué la Iglesia sigue pidiendo que los estudiantes de Teología aprendan “a ilustrar los misterios de la salvación, cuanto más puedan, y comprenderlos más profundamente y observar sus mutuas relaciones por medio de la especulación, siguiendo las enseñanzas de santo Tomás” (OT 16).

José Rico Pavés  
*Obispo Auxiliar de Getafe*  
jricopaves@gmail.com

### Referencias bibliográficas

ANDEREGGEN, I. (2009). El Corazón del Verbo encarnado. En AMADO, D. – MARTÍNEZ, E. (eds.), *Actas del Congreso Internacional “Cor Iesu, fons vitae”*. Barcelona: Editorial Balmes-Instituto Internacional del Corazón de Cristo, 128-139.

BENEDICTO XVI (2006). *Carta al Prepósito General de la Compañía de Jesús*. AAS 98 (2006) 458-462.

DE LA POTTERIE, I. (1981). Fondament biblique de la théologie du Coeur de Christ: la souveraineté de Jésus, son obéissance au Père, sa conscience filiale. En I. DE LA POTTERIE (1982), *Le Coeur de Jésus coeur du monde*. Paris: Fac éditions, 103-140; traducida al castellano en I. DE LA POTTERIE (2015). *El misterio del Corazón traspasado*. Madrid: BAC, 53-89.

GONZÁLEZ Y GIL, M. (1980). El problema de la impostación del tema del Sagrado Corazón en el tratado de cristología. En VEKEMANS, R. (ed.) (1980), *Cor Christi. Historia-teología-espiritualidad y pastoral*. Bogotá: Instituto Internacional del Corazón de Cristo, 351-359.

JUAN PABLO II (1992). *Fidei depositum*. AAS 86 (1994) 113-118.

PANNENBERG, W. (1996). *Teología sistemática*, II. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.

PÍO XII (1956a). *Haurietis aquas*. AAS 48, 309-353.

— (1956b). *Discurso al Congreso Internacional del Apostolado de la Oración* (27.9.1956). AAS 48, 674-677

RATZINGER, J. (1981). El misterio pascual. Contenido y fundamento más profundos de la veneración del corazón de Jesús. En RATZINGER, J. (2007), *Miremos al Traspasado*. Provincia de Santa Fe: Fundación san Juan, 59-88.

— (2005). *Caminos de Jesucristo*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

SCHÖNBORN, CH. (2006). *Dios ha enviado a su Hijo. Cristología*. Valencia: Edicep.

SOLANO, J. (1958). Estudio comparativo de la Encíclica *Haurietis aquas* con los anteriores documentos del magisterio eclesiástico. En Sociedad Teológica de los Sagrados Corazones (1958), *La encíclica "Haurietis aquas". Comentarios teológicos*. Madrid: Cocusa, 113-126.