
Cristo, imagen de Dios invisible (Col 1, 15a). Tradición exegética y comentario de santo Tomás de Aquino

*Christ, Image of the Invisible God. Exegetical Tradition
and Commentary from Saint Thomas Aquinas*

RECIBIDO: 15 DE AGOSTO DE 2010 / ACEPTADO: 10 DE OCTUBRE DE 2010

José Ramón VILLAR

Facultad de Teología
Universidad de Navarra. Pamplona. España
jrvillar@unav.es

Resumen: Al comparar el comentario tomasiano de Col 1,15a con la tradición exegética anterior, emerge la preocupación de santo Tomás de Aquino de salvaguardar la coeternidad y la consustancialidad del Hijo, Verbo del Padre, significada por el término *Imago*. Por esa razón, Tomás apenas considera la dimensión histórica del Verbo encarnado. El Aquinate se decanta por atribuir la noción de *Imago* a Cristo en cuanto *Logos* preexistente y eterno. Bajo ese aspecto, santo Tomás se muestra como un verdadero exegeta alejandrino a la hora de afrontar Colosenses 1, 15a.

Palabras clave: Colosenses, Imagen de Dios, Tomás de Aquino.

Abstract: If one compares St. Thomas' commentary of Col 1,15a with previous commentaries, St. Thomas' concern with preserving the same eternal and substantial nature of the Son, Word of the Father, signified by the term *Imago* arises. Thus, St. Thomas barely considers the historical dimension of the Word incarnate. Aquinas leans toward attributing the notion of *Imago* to Christ as preexisting and eternal *Logos*. In this regard, Saint Thomas shows himself to be a true alexandrine exegete when commenting on Colossians 1, 15a.

Keywords: Colossians, Image of God, Thomas Aquinas.

En su comentario a Colosenses, santo Tomás glosa el texto del capítulo primero, vv. 15-17, donde Pablo habla de Cristo como «imagen» del Dios invisible y «primogénito» de toda la creación (*Lectio IV*, nn. 29-44); y en los vv. 18-23 trata de su cualidad de «cabeza» de la Iglesia, su Cuerpo (*Lectio V*, nn. 45-57)¹. Esos tres aspectos son consecuencias de su condición de «Autor de la gracia», considerada en relación con Dios (*imagen*), en relación con las criaturas en general (*primogénito*), y en relación con la Iglesia (*cabeza*)². En estas páginas nos centramos en el primer aspecto: Cristo es «imagen» de Dios invisible (Col 1, 15a).

1. EL TEXTO PAULINO

Con esa afirmación se inicia el himno paulino que proclama la primacía de Cristo (vv. 15-20). El himno se sitúa entre la oración inicial de Pablo, que celebra la obra del Padre por medio del Hijo amado (vv. 9-14), y el gran tema central de la carta a los Colosenses, que es la mediación salvífica de Cristo, el «evangelio» del que Pablo ha sido constituido ministro³.

Pablo recurre a fórmulas del pensamiento judeo-helenista para describir la naturaleza y misión del Hijo, con términos que recuerdan la literatura sapiencial. Se trata de un texto inspirado en el modelo bíblico de los himnos de la sabiduría, y también en las fórmulas primeras de la fe cristológica (quizá se trate de un himno litúrgico de la primera comunidad cristiana y, por tanto, más antiguo que la misma carta a los colosenses).

El himno se distribuye en dos partes. La primera parte considera el primado universal de Cristo en el orden de la creación (vv. 15-18a). Como «primogénito» de toda creación, Cristo desarrolla una mediación en la acción creadora de todas las realidades, que excluye la actividad de otras potencias espirituales. Cristo garantiza la consistencia de este mundo, que es una creación buena, nacida de Dios, y no el fruto de la acción de los temibles elementos y poderes del cosmos

¹ Citamos el texto latino según la numeración de S. THOMAE AQUINATIS, *Super Epistolas S. Pauli lectura*, t. 2: *Super Epistolam ad Colossenses lectura*, CAI, R. (ed.), 8 ed. Taurini-Romae: Marietti, 1953, 125-161; nn. 1-194.

² «Postquam superius commemoravit gratiae beneficia specialia et universalia, hic commendat auctorem huius gratiae, scilicet Christum. Et primo per comparationem ad Deum; secundo generaliter per comparationem ad totam creaturam, ibi *primogenitus*; tertio specialiter per comparationem ad Ecclesiam, ibi *et ipse est caput*» (*Sup. Ep. ad Col., caput I, lectio IV*, n. 29).

³ *Vid. FABRIS, R., «Inno cristologico (Col 1, 15-20)», en SACCHI, A., Lettere paoline e altre lettere*, Torino: Leumann, 1996, 497-509.

que habitaban la mente helenística⁴. La segunda parte del himno (vv. 18b-20) considera el primado de Cristo en el proceso de redención del hombre: por libre designo del Padre, Cristo es el mediador único y universal que reconcilia y pacifica todas las cosas.

a) «*Imagen*»

Es sumamente significativo que, pocos años tras la muerte de Jesús, Pablo dijera de Él que es la «imagen» de Dios invisible (v. 15a), expresión que revela una relación muy especial con Dios. Esta manera de hablar sobre Cristo tiene una evidente conexión con otras fórmulas paulinas: Cristo, la «imagen de Dios» (2 Co 4,4); «resplandor de su gloria e impronta de su sustancia» (Hb 1,3); «forma de Dios» (Fil 2,6). De modo que la comunidad cristiana primitiva fue fiel al testimonio apostólico cuando aceptó la divinidad del Hijo encarnado.

El término «imagen» (*eikon*) aparece 23 veces en el NT, y 10 de ellas en el *corpus paulinum*⁵. Habitualmente el sujeto de las frases paulinas es el hombre, creado a imagen de Dios según el AT (cfr. Gn 1,26.27; 9,6; Si 17,3; Sb 2,23), y llamado a ser conforme con la imagen de su Hijo (cfr. Rm 8,29; 1 Co 11,7; 2 Co 3,18); en ese caso, el hombre creado «a imagen» de Dios, connota una participación por semejanza con el ser de la realidad representada. Otras veces, el término imagen significa una «representación figurada», «efigie», una semejanza exterior con lo representado (cfr. Mt 22, 20 y par). Como tal, el término *imago* no supone necesariamente una participación en el ser de la realidad representada. No obstante, el trasfondo sapiencial del himno invita a leer el término imagen de Col 1,15a en relación con Sb 7,26, como aquello que hace presente lo representado, pues la imagen, en el pensamiento griego, forma parte de la naturaleza de lo que representa⁶. Además, el término hebreo correspondiente a *eikon* significa una participación en la esencia y en el poder del arquetipo⁷. Con el término *imago*, en consecuencia, Pablo pone a Cristo

⁴ Cfr. MARGUERAT, D. (ed.), *Introducción al Nuevo Testamento. Su historia, su escritura, su teología*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2008, 274.

⁵ Incluyendo Hebreos: 1 Co 11, 7; 15,49 (bis); 2 Co 3,18; 4,4; Rm 1,23;8,29; Col 15, 3, 10; Hb 10,1.

⁶ Cfr. GRASSI, J. A., «Carta a los Colosenses», en AA.VV., *Comentario Bíblico «San Jerónimo»*, IV, Madrid: Cristiandad, 1972, 214s; MUSSNER, E., *Carta a los Colosenses*, Barcelona: Herder, 1979, 38-39; SCHWEIZER, E., *La carta a los colosenses*, Salamanca: Sígueme, 1987, 62s.

⁷ Pr 8,22-25; Si 24,3-12; Sb 7,22-27. En el judaísmo helenista se identificaba el Logos de los estoicos y platónicos griegos con la *Hokhmah* o Sabiduría de Dios, como si fuera una hipóstasis independiente, cfr. BASEVI, C., «La doctrina cristológica del “himno” de Col 1,15-20», *Scripta Theologica* 31 (1999) 325-326.

del lado de Dios, no de las criaturas, como Aquel que hace presente de un modo único al Dios trascendente a este mundo.

b) *Imagen del Dios «invisible»*

La «invisibilidad» se remite a la idea bíblica de la incapacidad del ser humano para «ver» a Dios. Dios no se ve, es indisponible a la criatura. Por ello, la teología apofática cristiana mantiene la distancia infinita entre la criatura y el Creador aunque, a diferencia de la teología negativa pagana, para la cual no se conoce nada positivo de Dios, ahora ese Dios, en sí mismo invisible, se hace visible en su imagen, Cristo⁸.

Aquí surge el interrogante de cómo es posible ser imagen –una realidad visible–, de Aquel a quien precisamente no se ve, el Dios invisible. Entre «imagen» e «invisible» parece existir una relación de oposición conceptual. Sin embargo, el binomio presente en Col 1,15a no es tanto visibilidad/invisibilidad como más bien el de manifestación/invisibilidad: Cristo hace manifiesto al Dios invisible⁹. En cualquier caso, aplicada a Cristo, el término *imagen* manifiesta la relación única de Cristo con el Dios invisible.

La posterior profundización teológica en esa relación descubrirá que «imagen» indica la relación de origen del Hijo con el Padre. Cristo, el Hijo, preexiste a su encarnación, y su relación con Dios Padre es única y eterna. El Hijo y el Padre comparten, además, la identidad de esencia; de modo que el Dios Incognoscible e Invisible es hecho visible en la encarnación: en Cristo se ve a Aquel que «habita en una luz inaccesible, a quien ningún hombre vio ni puede ver» (1 Tim 6,16)¹⁰. Por ser el Hijo eterno, el Verbo no es un simple reflejo externo del Padre, sino su perfecta *expressio*; y, mediante su encarnación, es el verdadero portador histórico de la perfecta imagen del Padre. El

⁸ Lo cual acontece mediante la luz del Espíritu Santo (la fe): «Es imposible que uno pueda ver la imagen del Dios invisible (Cristo) sin la iluminación del Espíritu Santo. Quien mira a la imagen no puede separar de ella la luz, pues lo que causa la visión necesariamente se ve junto con lo visto» (S. BASILIO, *De Spiritu Sancto*, c. 26: PG 32, 185BC). Cfr. TOSAUS, J. P., «Colosenses 1,9-23: estructura y reflexiones teológicas sobre su contenido», en FERNÁNDEZ SANGRADOR, J. J. y GUIJARRO, S. (ed.), *Plenitudo Temporis*. Miscelánea homenaje al Prof. Dr. Ramón Trevijano, Salamanca: Universidad Pontificia, 2002, 240.

⁹ Cfr. ALETTI, J.-N., *Lettera ai Colossesi*, Bologna: EDB, 1994, 90; ROMANELLO, S., «Col 1,15-20: la posta in gioco di una cristologia singolarmente pregnante», *Teologia* 30 (2005) 13ss.

¹⁰ Cfr. LUZ, U., «Bild des unsichtbaren Gottes – Christus», *Bibel und Kirche* 63 (2008) 14; FEE, G. D., *Pauline Christology. An exegetical-theological study*, Peabody (Mass.): Hendrickson, 2007, 299.301.

término imagen connota, por tanto, la doble naturaleza de Cristo, Hijo de Dios e Hijo del Hombre¹¹. Connota la naturaleza divina del Hijo, pues indica que Él no es meramente parecido a Dios, sino igual: con la misma naturaleza del Padre. El término imagen connota, además, su naturaleza humana, pues mediante su encarnación Él es la imagen perceptible del Dios invisible. De manera que Cristo es imagen por doble título, en cuanto Verbo preexistente y en cuanto Verbo encarnado¹².

Naturalmente no encontramos en Pablo estos desarrollos especulativos de la tradición teológica posterior. Resulta difícil saber si el Apóstol vinculaba el término «imagen» a una fase particular de la existencia del Hijo, bien sea a la encarnada e histórica, bien sea a la preexistente y eterna. Pablo habla sencillamente de Cristo, como sujeto histórico concreto. En otras palabras, ambas dimensiones, preexistencia y encarnación del Verbo, se encuentran contenidas en el uso paulino de imagen. En cambio, ambas dimensiones serán objeto de tratamiento diferenciado cuando, con el tiempo, los Padres de la Iglesia se pregunten si el Hijo es imagen de Dios en cuanto encarnado o en cuanto preexistente.

2. LAS TRADICIONES EXEGÉTICAS Y TEOLÓGICAS SOBRE COL 1,15

Así como la Patrística interpretó el «Logos» joaneo en la perspectiva de la preexistencia y de la divinidad del Hijo, la expresión paulina «imagen de Dios» ofreció una pista sumamente interesante para desarrollar la Cristología, debido a su doble valencia en relación con Jesucristo, *imago qua Deus* e *imago qua homo*. El desarrollo de uno u otro de esos aspectos caracterizó las dos escuelas cristológicas antiguas y sus correlativas interpretaciones de *Imago Dei* en Col 1,15. Una corriente se inicia con san Ireneo y Tertuliano; la otra corriente surge con Orígenes. La historia del tema es amplia, y aquí mencionaremos sólo algunos datos en orden a comprender ulteriormente el comentario del Aquinate a Col 1,15a¹³.

¹¹ Cfr. VANNI, U., «L'immagine di Dio invisibile, primogenito di ogni creazione (Col 1,15)», en *La cristologia in San Paolo*, Atti della XXIII settimana biblica, Brescia: Paideia, 1976, 110s; BEASLEY-MURRAY, P., «An Early Christian Hymn Celebrating the Lordship of Christ», en HAMER, D. A. y HARRIS, M. J., *Pauline Essays presented to Professor F. F. Bruce*, Exeter: Paternoster Press, 1980, 170s.

¹² Cfr. GERKEN, A., *Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura*, Düsseldorf: Patmos, 1963, 144-151.

¹³ Nos servimos del amplio estudio de CANTALAMESSA, R., «Cristo "immagine di Dio". Le tradizioni patristiche su Colossesi I, 15», *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 16 (1980) 181-212; 345-380.

a) *San Ireneo y Tertuliano*

El Creador, dice Ireneo, «hizo al hombre a imagen de Dios (Gn 1,27). La Imagen de Dios es el Hijo (Col 1,15), a imagen del cual fue hecho el hombre. Y he aquí por qué en los últimos tiempos se manifestó, para hacer comprender que la Imagen es semejante a sí mismo»¹⁴. Según Ireneo, Imagen de Dios es Cristo, el Verbo encarnado. El hombre, por su parte, fue creado según el modelo del Verbo encarnado y es, por tanto, *imago Christi*¹⁵. Para Ireneo, por tanto, la secuencia es: Dios/Cristo, Imagen de Dios/el hombre, imagen de la Imagen de Dios. El Hijo, además, es Imagen de Dios porque en Él se hace visible el rostro invisible del Padre: «la imagen... debe poseer una semejanza, e igualmente mostrar por la presencia aquellas cosas que no están presentes»¹⁶. Cristo es, pues, imagen de Dios en cuanto visible y encarnado (así como en virtud de la encarnación es el Mediador entre Dios y los hombres¹⁷). Ciertamente, la humanidad de Cristo no es imagen de Dios por sí misma, sino en cuanto ella posibilita que se revele la esencia divina que, como tal, es inaccesible al hombre.

Ireneo no plantea cómo una realidad visible puede ser imagen fiel de una realidad invisible; Ireneo habla, es cierto, del *velum carnis*, pues Dios se revela ocultándose en la carne¹⁸. Ireneo tampoco plantea formalmente, y en los términos posteriores (dos naturalezas), la cuestión de si Cristo es imagen como *Logos*, o en cuanto hecho carne; es decir, si su condición de imagen está vinculada a la encarnación, o bien a su *status* de Hijo eterno en el seno de la Trinidad (y, por tanto, «imagen accesible sólo para la mente», y no visible a los ojos). Ireneo simplemente refiere la expresión «imagen del Dios invisible» al sujeto histórico en su totalidad, al Verbo eterno encarnado.

Tertuliano también parte de Gn 1,27. Como para Ireneo, el hombre creado «a imagen de Dios» significa «a imagen de Cristo», el Verbo encarnado¹⁹. Además, su exégesis de Col 1,15a conoce dos orientaciones, según Tertuliano polemice con Marción (*Adversus Marcionem*), o con los monarquianos (*Adversus Praxean*).

¹⁴ *Epidexis*, 22.

¹⁵ Cfr. *Haer.*, III, 22, 3.

¹⁶ *Haer.*, II, 23, 1.

¹⁷ Cfr. *Haer.*, V, 17, 1.

¹⁸ Cfr. *Epidexis*, 71.

¹⁹ Cfr. *De res.*, 6, 3-4.

En el primer caso, la imagen de Dios es Cristo, Verbo «encarnado». El concepto de imagen se vincula al de visibilidad. El Apóstol «dice que Cristo es la Imagen de Dios invisible. Pero nosotros decimos precisamente que invisible es el Padre de Cristo, mientras que sabemos que el Hijo siempre se ha dejado ver en el pasado cada vez que se ha aparecido a alguno en nombre de Dios como su Imagen»²⁰. Tertuliano subraya ante Marción la unidad de la economía salvífica de ambos Testamentos. Por eso, dirá que las teofanías del AT ya eran preludios mediante los cuales el Hijo se preparaba a su venida, y disponía a los hombres para su presencia terrena²¹. Para el Africano la «imagen» de Col 1,15a tiene aquí una valencia funcional: sirve para afirmar primariamente la unidad del plan de salvación, y la relación con el Padre del sujeto histórico que es Cristo, el Verbo encarnado; en cambio, es menos explícito e intencional el uso de «imagen» referido a la condición divina del Hijo.

En su polémica antimonarquiana, sin embargo, Tertuliano descubre ese otro aspecto de la «imagen» paulina, ahora para designar el *status* ontológico del Hijo, su distinción y su consustancialidad con el Padre. Padre e Hijo son «*duae res unius substantiae, duae personae*»: no son ambos simplemente imagen o «rostro» (= *persona*) uno del otro²². Recurre a Col 1,15a: «Nuestra afirmación de que el Padre y el Hijo son dos encuentra apoyo en la misma norma por la que hemos visto definir a Dios como “invisible”»²³. Visibilidad del Hijo e invisibilidad del Padre caracterizan la distinción personal entre ambos. De modo que ahora el Africano introduce esa visibilidad en el seno de la Trinidad inmanente, dotando así a la interpretación de Col 1,15a de un cierto sentido subordinacionista: «Debemos retener invisible al Padre por la plenitud de su majestad; en cambio, debemos reconocer visible al Hijo en cuanto derivación parcial (*pro modulo derivationis*)»²⁴. La visibilidad del Hijo tiene su raíz en la generación del Padre, en cuanto el Hijo deriva de Él como «portio ex summa»²⁵. Quizá resuena aquí el motivo querido a Filón del sol y su reflejo²⁶. No obstante, Tertuliano con facilidad podría haber aplicado a la visibili-

²⁰ *Marc.*, V, 19, 3.

²¹ Cfr. *Marc.* II, 27, 4; *Prax.*, 16, 3.

²² Cfr. *Prax.*, 13, 10 y 14, 9-10.

²³ *Prax.*, 14, 1.

²⁴ *Prax.*, 14, 3.

²⁵ Cfr. *Apol.*, 21, 12.

²⁶ Cfr. *Somm.*, I, 232-233.

dad del Hijo su principio de que la *imago* es «minor veritate», pero no lo hizo²⁷. Todavía no se utiliza Col 1,15a en total sentido subordinacionista, como sucederá luego. Por otra parte, la atribución de la visibilidad al Hijo preexistente constituye un momento aislado en la exégesis de Tertuliano sobre la «imagen» de Col 1,15, pues cuando vuelve a tratar *in recto* el tema de la «imagen», el Africano funda de nuevo la visibilidad del Hijo en la encarnación: Cristo, Verbo encarnado, es «repraesentator Patris», Imagen visible del Dios invisible²⁸.

Interesa notar que, con Ireneo y Tertuliano, encontramos *in nuce* el inicio de una tradición exegética de Col 1,15a caracterizada por dos rasgos: el sentido funcional de la noción «imagen» (la visibilidad); y la atribución de *imago* al sujeto histórico concreto que es Cristo, el Verbo encarnado²⁹. Esta tradición surge en contexto antignostico para afirmar la «carne de Cristo» como Imagen de Dios, frente a todo docetismo y dualismo.

b) Orígenes

Con el teólogo alejandrino aparece otra exégesis de imagen, que se prolongará posteriormente. Orígenes afirma la relación entre el hombre creado «a imagen de Cristo», y Cristo «imagen de Dios». Pero ahora Cristo es, ante todo, el Logos eterno y preexistente³⁰. Orígenes rechaza que el sujeto «imagen de Dios» sea un compuesto de alma y cuerpo, pues eso sería admitir composición en el Modelo divino del que es imagen, opinión que resultaría «impía y propia de hombres carnales»³¹. Con ello, descalificaba la tradición exegética anterior que aplicaba la noción de imagen a Cristo, Dios y hombre.

Además, la incorporeidad de Dios, y la homogeneidad ontológica entre realidad e imagen, le conducen a una interpretación novedosa de «imagen»: *la imagen es invisible*: «Si es la Imagen del Dios invisible, es imagen invisible»³². Ahora bien, una imagen que sea invisible resulta una idea contradictoria. Orí-

²⁷ Cfr. *Marc.*, II, 9, 4.

²⁸ Cfr. *Prax.*, 24,5; 24, 7.8.

²⁹ Un tercer rasgo es la conexión del aspecto cristológico con el antropológico: Cristo, Imagen de Dios/el hombre, imagen de Cristo.

³⁰ Cfr. *Hom. in Gen.*, 1, 13 (GCS, Orig. VI, 15); también *In Ioann.*, I, 17; II, 2.

³¹ *Ibid.* (GCS, Orig. IV, 1920, 15). Aquí Orígenes transponía erróneamente la tradición «cristológica» sobre la imagen, que propiamente se aplicaba al «Dios hecho hombre», al plano «teológico» de un hipotético «Dios corpóreo».

³² *Select. In Ps.*, 117, 27 (PG, 12, 1584D); *Princ.* I, 2, 6.

genes no se deja intimidar por la objeción. Distingue entre «ver» y «conocer», y entre «imagen visible» e «imagen cognoscible». «Una cosa es ver y otra cosa es conocer: ser visto y ver es propio de los cuerpos; ser conocido y conocer es propio de la naturaleza intelectual»³³. Transpone el contenido del ver (con los ojos) al conocer (con la mente). De manera que Cristo es Imagen de Dios invisible, no porque mediante él se *vea* al Padre, sino porque mediante él se puede *conocer* al Padre: «Estas palabras (quien ha visto al Hijo ve al Padre) las entendemos más exactamente no en el sentido de ver, sino de conocer: quien ha conocido al Hijo ha conocido también al Padre»³⁴.

El Alejandrino distingue, además, dos tipos de imagen. Según el primer tipo, el modelo se reproduce artificialmente en una sustancia extraña (así, el hombre es hecho a imagen de Dios); o bien, según un segundo tipo, la imagen reproduce naturalmente el modelo (así, un hijo es imagen del padre). En este segundo caso, la imagen natural implica «la unidad de la naturaleza y de la sustancia»³⁵. Con esta nueva perspectiva, Orígenes interpreta que el Hijo es *imago Dei* como cualidad natural que proviene de su eterna generación y pre-existencia, pero no de su encarnación histórica. El título de *imago* es ante todo ontológico, y equivale sencillamente a ser el Hijo³⁶. A lo anterior se añade la consideración origeniana sobre la generación eterna: «en cuanto semejanza del Padre, no ha habido un tiempo en el que (el Hijo) no existiera... pues ¿cuándo podría no existir la Imagen de la sustancia inefable e inexpressable del Padre?»³⁷. Esta noción de *imago coeterna* será una adquisición para la teología posterior. Orígenes, finalmente, relaciona el título de *Imago* con el de *Media-*

³³ *Princ.*, I, 7, 8.

³⁴ *Princ.*, II, 4, 3; I, 1, 8.

³⁵ *Princ.*, I, 2, 6.

³⁶ Por otra parte, Orígenes se adentra en un aspecto que los pensadores anteriores habían evitado, esto es, interpretar Col 1,15 con el esquema *imago-veritas*, línea que habría llevado inevitablemente a resultados subordinacionistas. El Alejandrino, sin embargo, otorga al binomio un sentido aceptable: «Nuestro Salvador es Imagen de Dios invisible: en relación al Padre es Verdad; en relación a nosotros, a quienes revela al Padre, es Imagen mediante la que conocemos al Padre, a quien ningún otro conoce sino el Hijo y aquel a quien el Hijo haya querido revelar (Mt 11, 27). Lo revela en cuanto él viene percibido: en efecto, quien ha percibido al Hijo percibe al Padre según lo que ha dicho: quien me ha visto, ha visto al Padre (Jn 14,9)» (*Princ.*, I, 2, 6). De modo que el Hijo es, a la vez, Imagen y Verdad. Dios nos conoce en su Verdad (en su Logos), que es el Hijo; nosotros conocemos a Dios en su Imagen. El Padre es incognoscible en sí mismo; el Hijo es cognoscible en cuanto «forma circunscrita» de la esencia divina (un cierto subordinacionismo...), en virtud de su generación del Padre (cfr. *In Ioann.*, II, 2, 16; *Princ.*, I, 2, 8). El Padre, a quien no podemos ver, se refleja totalmente en su Imagen, con todos sus gestos y movimientos, sin diferencia.

³⁷ *Princ.* IV, 4, 1; I, 2, 2.

tor. El Hijo es Imagen y Mediador en cuanto se sitúa entre Dios y las criaturas, entre la naturaleza del Ingénito y la naturaleza de las criaturas. Además, «Jesucristo era ya Mediador de los hombres antes de su manifestación en la carne, antes de ser hombre»³⁸. En síntesis, la idea origeniana de *imago* «invisible» se vincula a las relaciones de origen y de mediación del Logos-Hijo, a quien Orígenes considera ante todo como causa formal o ejemplar de las criaturas (el *exitus creaturarum a Deo*).

La idea de una *Imagen no visible* era, en realidad, extraña al platonismo clásico, que atribuía la cualidad de *eikon* precisamente al mundo sensible, como imagen o figura de la «verdad». La perspectiva origeniana, en cambio, acoge elementos del platonismo medio, especialmente en el parentesco que establece Orígenes entre el *nous* o logos humano como imagen del *nous* o Logos divino. Para Filón, por ejemplo, las ideas eran «imágenes incorpóreas», y su mundo propio era el del Logos que, a su vez, es la Imagen invisible de Dios y paradigma del alma humana. Si para Platón la imagen se situaba en el mundo «sensible», ahora la *imago* origeniana se sitúa en el mundo «inteligible» (*kosmos noetos*)³⁹.

Resulta evidente la diferencia de esta nueva perspectiva con la tradición exegética de Ireneo y Tertuliano sobre Cristo «imagen» (y mediador) en virtud de la encarnación. Se comprende que Ireneo, en la polémica antignóstica, subrayara la realidad histórica del Verbo encarnado, el cual no es una entidad celeste o mítica a cuya imagen es creado el hombre. En cambio, la tradición alejandrina, menos condicionada por la polémica con la gnosis, acepta sin preocupación al Logos celeste como imagen sin más del Modelo divino. Desde Orígenes, Col 1,15 servirá como fuente inspiradora de la consubstancialidad entre Padre y el Hijo –*homoousios*– que proclamará el Concilio de Nicea (325)⁴⁰. Pero también quedaba abierta a afirmaciones subordinacionistas propias de la corriente filoniana y medioplatónica, esto es, la inferioridad de la imagen respecto del arquetipo. De ahí las interpretaciones posibles, la ortodoxa de Atanasio o la heterodoxa arriana.

³⁸ *Framm. in Coloss.*, PG 14, 1297.

³⁹ La idea de *Imagen invisible* también se conocía en la tendencia intelectual de jerarquización del mundo divino, con un sentido negativo de inferioridad. Los gnósticos transplantaron a suelo cristiano la idea de que el Logos-Pneuma («Séptima potencia») era la imagen del Padre («potencia infinita»); e igualmente la idea valentiniana de *Imago Dei* como designación del Demiurgo respecto del Dios supremo.

⁴⁰ *Vid.* EDWARDS, M. J., «Did Origen Apply the Word *Homoousios* to the Son?», *Journal of Theological Studies* 49 (1988) 558-570.

c) *Arrianismo y ortodoxia*

Inicialmente los arrianos no recurren sistemáticamente a Col 1,15a en apoyo de su posición. Son sus opositores, como Alejandro de Alejandría (y luego el grupo niceno), quienes hacen entrar al texto paulino en la polémica.

La interpretación de *imago* comienza a apuntar la idea de *homoousios* y de coeternidad del Hijo y del Padre. «¿Cómo puede ser desigual –se preguntaba Alejandro– en la sustancia del Padre aquel que es la Imagen perfecta y es esplendor del Padre, que puede decir: quien me ha visto ha visto al Padre?». «Si la Imagen de Dios no es desde siempre, es claro que aquel de quien es Imagen no es desde siempre»⁴¹. Alejandro elimina el subordinacionismo apelando a que el Hijo es *imago* perfecta, exactísima, «imagen sin diferencia» (*aparallaktos eikon*)⁴²; fórmula ésta que, para los Padres de Nicea, será equivalente al *homoousios*, y de la que se servirá Basilio para explicar el *homoousios*: «como la imagen (*eikon*) implica la ausencia de diferencias (*aparallakton*), así el generado realiza el consustancial (*homoousios*)»⁴³.

Según informa san Atanasio, los arrianos rechazaban la idea de *imago coeterna*⁴⁴. A los ojos arrianos, la *imago* paulina que es el Hijo podía ser imagen perfecta de la sustancia, del querer, de la gloria y de la potencia del Padre, sin que por ello sea Dios por igual título que el Padre⁴⁵. Según una idea materialista y antropomórfica, entendían que una «imagen», por muy exacta que sea, se distingue necesariamente del original, pues siempre es una representación de la realidad, no la realidad misma. De manera que les parece posible afirmar que el Hijo es imagen perfecta de la sustancia divina, sin implicar con ello la consubstancialidad con el Padre⁴⁶.

El abuso arriano de la *Imago Dei* no impidió su uso ortodoxo en los autores y en los símbolos de fe del siglo IV⁴⁷. El sentido y el ámbito de aplicación del término se concentran cada vez más en el plano ontológico. En Atanasio,

⁴¹ *Ep. Ad Alexandrum*, 27 (Opitz, *Urkunden*, 24).

⁴² *Ep. Ad episc.*, 13 (Opitz, *Urkunden*, 9).

⁴³ *Hom.*, 24, 4 (PG 31, 608A).

⁴⁴ Cfr. *C. Arian.*, II, 34.

⁴⁵ Cfr. EUSEBIO, *C. Marcellum*, I, 4 (GCS Eus. IV, 25, 8).

⁴⁶ Cfr. ATANASIO, *De syn.*, 38. En ese punto, los arrianos ignoraban la distinción origeniana entre la imagen *artificial*, que reproduce el modelo en una sustancia diferente; y la imagen *natural* que es el Hijo, que comparte la misma naturaleza que el modelo; sólo estaban dispuestos a aceptar una analogía con la relación humana entre padre e hijo: cfr. ATANASIO, *C. Arian.*, II, 34; III, 10.

⁴⁷ Cfr. ATANASIO, *De Decr.*, 20 (PG 15, 44). En el Sínodo de Antioquía celebrado poco antes que el concilio de Nicea la noción de *Imago Dei* es central para afirmar la divinidad de Cristo.

Imago Dei equivale al *homoousios*, y sirve para probar la coeternidad del Logos con el Padre: Col 1,15a se vincula estrechamente a Jn 14,9 («quien me ve, ve al Padre»). Atanasio borra también todo subordinacionismo al negar que el Logos-*Imago Dei* pueda entenderse en el sentido de simple «participación» en el ser divino⁴⁸. Ser Imagen, para el Hijo, es una cualidad ontológica que se encuentra fuera del devenir temporal⁴⁹. Finalmente, Eusebio de Cesarea, en discusión con Marcelo de Ancira, afirmará sin fisuras que san Pablo, en Col 1,15a, designaba como *imago* al Hijo de Dios preexistente, y no al Cristo-hombre⁵⁰.

Con ello, tenemos un nuevo marco teológico para la interpretación de «imagen de Dios». En cierto sentido, triunfa la posición de Orígenes. La Imagen de Dios invisible debe ser también invisible, justamente porque es de la misma sustancia (invisible) que el Padre⁵¹. Quien ve a Cristo ve al Padre «a causa de la pertenencia de Cristo a la sustancia del Padre»⁵². El abuso subordinacionista arriano condujo a la especulación alejandrina a concentrar el uso ortodoxo de *Imago* como categoría ontológica paralela a *homoousios*: imagen «de la sustancia del Padre». Esta manera de interpretar *imago* se convierte en la glosa habitual de Col 1,15a. *Imago* es así una cualidad del Verbo en su vida immanente trinitaria, y no tanto de su *status* encarnatorio. Referida la idea de *Imago* al Hijo preexistente, el sentido de «identidad» con el Padre desplaza al sentido de Cristo-Imagen que «revela» al Padre.

Los Padres capadocios mantendrán la interpretación de *imago* fijada durante la controversia arriana, salvo en algún caso particular, como san Gregorio de Nisa⁵³. Además, enriquecen la perspectiva alejandrina en un aspecto importante. En efecto, si hasta ese momento *imago* expresaba principalmente la consustancialidad del Hijo y el Padre, en la polémica antisabeliana sirve, además,

⁴⁸ Cfr. *C. Gent.*, 46; *C. Arian.*, III, 8.20; *De decr.*, 30. BERNARD, R., *L'image de Dieu d'après Saint Athanase*, Paris 1952.

⁴⁹ Cfr. *C. Arian.*, I, 41.

⁵⁰ Cfr. EUSEBIO, *C. Marc.*, II, 3 (GCS, Eus. IV, 48; 17ss).

⁵¹ Atanasio cita ese principio originiano en *De decr.*, 27.

⁵² *C. Arian.*, II, 22.29.

⁵³ En su obra *De Perfectione*, «Gregorio interpreta el tema de la imagen de Col 1,15 como dicho de Cristo, es decir, aplicado a la Humanidad del Verbo encarnado, apartándose así de los teólogos alejandrinos que lo entienden de su divinidad. (...). La *Imagen perfecta* del Padre se hace hombre precisamente para devolver al hombre a la dignidad de su imagen primigenia, haciendo visibles en sí misma, en su humanidad, los rasgos divinos que debemos imitar. Es en su Humanidad como la Imagen perfecta del Padre se convierte en imagen definitiva y visible para el hombre» (MATEO-SECO, L. F., «Imágenes de la imagen. Génesis 1,26 y Colosenses 1,15 en Gregorio de Nisa», *Scripta Theologica* 40 [2008] 681).

para cualificar la hipóstasis del Verbo como distinta del Padre. La célebre *Epístola 38* de san Basilio expone la diferencia entre *ousia* e *hypostasis*; y dice que el Hijo es *Imago* porque es «la misma cosa» que el arquetipo, es decir, es *homoousious* con el Padre; a la vez, es «otro» que el Padre, es una hipóstasis distinta⁵⁴. Si Ireneo y Tertuliano leían en Col 1,15a que «Cristo» es la imagen, el rostro visible del Padre, ahora la hipóstasis del «Verbo eterno» es la imagen del Padre.

La culminación de esta exégesis llega con Hilario de Poitiers⁵⁵. Para Hilario, el título de *Imago* es intercambiable con el de «Hijo», que es Imagen viva y natural, «imagen de la sustancia» del Padre⁵⁶. La Imagen es invisible como invisible es el Padre. Es imagen incognoscible e inefable, pues *Imago* dice todo lo que es el Hijo en sí, pero lo dice sólo para el Padre; nada dice para nosotros, no es «imagen» para nosotros⁵⁷. San Juan Crisóstomo sigue un cauce similar. Dice que Pablo, llamando a Cristo Imagen de Dios, no se refiere a su humanidad sino a su divinidad. El Hijo eterno, como tal, es Imagen perfecta del Padre, sin diferencia (*eikon aparallaktos*). Si Pablo lo llama «Imagen del Invisible», eso significa que «también la Imagen es invisible, pues de lo contrario no sería su Imagen; la imagen en efecto, en cuanto tal, debe ser totalmente fiel, sea en la propiedad como en la semejanza»⁵⁸.

La perspectiva alejandrina, empeñada con buenas razones en desterrar todo subordinacionismo en la noción de *Imago*, llegaba a cierta paradoja en su exégesis de Col, 1,15a: *la Imagen es invisible e incognoscible*. Sin duda, el término *Imago* referido al Verbo preexistente prestaba un gran servicio para la especulación trinitaria. Con el tiempo, sin embargo, esa misma ganancia provocará el declive de la exégesis alejandrina, debido a razones cristológicas, ya que clausuraba las posibilidades de su aplicación al Verbo «encarnado».

d) *La posición antioquena*

Será tarea de la corriente antioquena recuperar la perspectiva de *imago* en referencia a la humanidad del Hijo: Cristo, en cuanto Verbo encarnado, es Imagen visible de Dios invisible.

⁵⁴ Cfr. *Ep.* 38, 8. Sobre la discusión crítica de la autoría de la Epístola, *vid.* HÜBNER, R., «Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius», *Epektasis. Mél. Card. J. Daniélou*, Paris: Beauchesne, 1972, 463-490.

⁵⁵ *Vid.* SIMONETTI, M., «L'esegesi ilariana di Col 1,15», *Vetera christianorum* 2 (1964) 165-182.

⁵⁶ Cfr. *Trin.*, VII, 37; II, 11; III, 18.

⁵⁷ Cfr. *Trin.*, II, 11.24; VII, 48; XI, 5.

⁵⁸ *In Ep., ad Coloss.*, hom., III, 1-1 (PG, 62, 317ss).

Por ejemplo, Marcelo de Ancira, en la polémica antiarriana, prolongaba la posición de Ireneo y de Tertuliano. Para Marcelo resultaba obvio que el título paulino *Imago Dei* de Col 1,15a designa al Verbo encarnado. Según él, *Imago Dei* tiene sentido desde la encarnación, y considera imposible explicar la función reveladora del Verbo con la noción de *Imago* que usaban alejandrinos y arrianos a la par: los primeros para afirmar la consustancialidad del Hijo con el Padre, y los segundos para negarla. «Es necesario que la imagen sea visible a los ojos, para que por ella se reconozca aquello que no era accesible a los ojos... Dios es invisible; por tanto, si también su Verbo es invisible, ¿cómo puede éste, en sí mismo invisible, ser Imagen de Dios invisible? Es absurdo que aquello que no se ve sea manifestado por algo invisible»⁵⁹. Según Teodoro de Mopsuestia, Pablo llama a Cristo Imagen de Dios invisible porque «en él, por el hecho de estar unido al Verbo que es Dios, vemos como en una imagen aquella naturaleza invisible, y por el hecho de que él juzgará al mundo cuando aparezca en el futuro siglo, viniendo con gran gloria del cielo según la naturaleza que le es propia»⁶⁰. «La imagen es tal porque, mientras se ve, muestra lo que no se ve. No es posible, en consecuencia, que haya una imagen que no se ve, mientras es claro que toda imagen es hecha por motivo de honor o de afecto, para despertar en la memoria a quienes no están presentes, gracias a alguna cosa que puede verse»⁶¹.

La diversidad exegética a la hora de interpretar Col 1, 15a, que hemos recordado a grandes líneas, comportaba el riesgo de optar, a la hora de atribuir el título *Imago Dei*, entre las dos naturalezas de la Persona de Jesús, Dios y hombre. La tradición alejandrina, como hemos visto, leía *Imago Dei* a la luz del Logos eterno, Imagen invisible y accesible sólo a la mente (mediante la fe). El título *Imago* connotaba la naturaleza divina (*eikon* = *homoousios*), o la persona del Verbo (*eikon* = *hypóstasis*). La *Imago* se situaba así más en el plano de la *teología*, de la vida inmanente trinitaria, antes que en el ámbito de la *crisología*. La escuela antioquena, por su parte, consolidará la perspectiva de Cristo *imago qua homo*. *Imago* es una propiedad visible del Hijo encarnado, que «revela» al Padre invisible; se sitúa en el plano de la economía salvífica. De ese modo, los antioquenos pondrán de relieve la historicidad y la teología del Verbo como representante del Padre en el mundo.

⁵⁹ Referido por EUSEBIO, *C. Marc.*, II, 3 (48-49).

⁶⁰ SWETE, H. B., *Theodori Episcopi Mopsuesteni in Epistulas S. Pauli Commentarii*, I, Cambridge: University Press, 1880, 261.

⁶¹ *Ibid.*, 262-263.

e) *Algunos precedentes de la exégesis de santo Tomás*

Conviene completar el trasfondo que hemos descrito a grandes rasgos⁶². Antes de abordar el comentario de santo Tomás, es oportuno mencionar algunos comentaradores clásicos del *corpus paulinum* que ciertamente el Aquinate no desconocía⁶³.

Nos referimos, en primer lugar, a san Juan Crisóstomo (345-407), cuyos comentarios bíblicos tuvieron gran influencia lo largo de los siglos. Durante su episcopado en Constantinopla, el Crisóstomo comentó la carta a los Colosenses. En su tercera homilía sobre la carta, glosa el v. 15a, diciendo que el término «invisible» se aplica a la «imagen», ya que en cuanto imagen debe ser en todo igual (*aparallakton*) al ejemplar: «si Aquél es invisible, igualmente lo es la imagen, de otro modo no sería la imagen: puesto que la imagen, en cuanto es imagen, debe ser –también para nosotros–, igual en todo». Por lo mismo, concluye que la Imagen (invisible) que representa al Creador Invisible no puede tener la condición de criatura, sino que es su imagen eterna, es el Hijo⁶⁴.

Un segundo precedente es la exégesis del Ambrosiaster (ca. 363-384), que constituye el primer comentario latino completo al *corpus paulinum* de gran difusión. El inicio de su comentario a Col 1,15a suena con rotundidad: «La imagen de Dios invisible no puede ser visible, de lo contrario tampoco sería imagen; pues lo que es invisible no puede ser descrito; ni tampoco lo visible puede ver lo invisible»⁶⁵. *Imago perfecta* es el Hijo eterno y consustancial con el Padre, no en cuanto encarnado; por ello, afirma la invisibilidad de la Imagen que es el Hijo, en todo igual con el Padre. Confrontado con Jn 14,9.10

⁶² Para una panorámica histórico detallado sobre las posiciones de los Padres sobre el tema de «imagen», vid. GRILLMEIER, A., *Cristo en la tradición cristiana*, Salamanca: Sígueme, 1997.

⁶³ Vid. CARBONELL, M., *El Comentario de santo Tomás de Aquino a Col 1,15-20*, Roma: Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, 1993.

⁶⁴ «Pablo, hablando de la dignidad del Hijo dice que Él es la imagen de Dios invisible. ¿De quién crees tú que sea Él la imagen? Si de Dios, bien: en efecto, es Dios e Hijo de Dios; la imagen de Dios muestra la perfecta semejanza, y bajo este aspecto es igual en todo. Si de un hombre, dí-melo, y en adelante me alejaré de ti como me alejo de un demente. ¿Por qué pues un ángel nunca jamás ha sido llamado ni imagen ni hijo, mientras que esto sí se ha dicho de un hombre? (...) Pero dice, “imagen del invisible”. Entonces, si Aquél es invisible, igualmente lo es la imagen, de otro modo no sería la imagen: puesto que la imagen, en cuanto es imagen, debe ser –también para nosotros–, igual en todo, tanto por los caracteres como por la semejanza (...). Si Él es criatura, ¿cómo puede ser la imagen del Creador? (...) Si la imagen no muestra la semejanza perfecta de Aquel que es invisible, ¿qué impide que también los ángeles sean imagen? También ellos son invisibles pero no lo son a ellos mismos. También el alma es invisible y es de algún modo imagen, pero no como lo es Él (el Hijo)» (*Hom. 3 in Col.*, 1, PG 62, 317-318).

⁶⁵ CSEL 81/3, 171.

(quien me ve, ve también al Padre), afirma el Ambrosiaster: «(Felipe) vio al Hijo con la inteligencia de las obras divinas y no con los ojos de la carne». La visión carnal de la figura corporal de Cristo lleva al conocimiento intelectual de la naturaleza divina, «propter hoc ergo imago dictus est invisibilis dei, ut ipse esse intellegatur, qui per intellectum visus est deus»⁶⁶.

Más cercano y familiar a santo Tomás es, finalmente, la exégesis de Pedro Lombardo, el cual, tras afirmar la consustancialidad de la Imagen con el Padre, concluye su glosa a nuestro pasaje así: «Imago Dei, dico, invisibilis, id est, incomprehensibilis, nec coepit cum creatura»⁶⁷. Ciertamente, el Hijo eterno y el Cristo encarnado son la misma Persona divina; pero el acento viene puesto en la consustancialidad de la Imagen «invisible» en cuanto Hijo preexistente. Con ello, resulta fácil advertir el clima exegético en que santo Tomás abordará el texto de Col 1, 15a.

3. EL COMENTARIO DE SANTO TOMÁS

Santo Tomás recoge en diversos lugares de sus comentarios al *Corpus paulinum* el tema del Hijo como «imagen». Lo hace especialmente con ocasión de ocuparse de las expresiones paulinas que resaltan la divinidad de Cristo por vía de semejanza. Concretamente, el tema de *imago* aparece en sus glosas a Hb 1,3 (*splendor gloriae et figura substantiae eius*)⁶⁸, a Flp 2,6 (*in forma Dei*)⁶⁹ y 2 Co 4,4 (Cristo, *imago Dei*).

Aquí consideramos solamente su comentario a Col 1,15a. Se trata de un texto breve. Desde el punto de vista del contenido, el *iter* de ideas supone cuatro momentos. En primer lugar, hace una mención introductoria sobre el significado de la «invisibilidad» de Dios. A continuación, el Aquinate plantea de qué modo el Hijo es Imagen de Dios (a): recuerda las características generales de la «imagen» (1º); y subraya que el Hijo es Imagen en cuanto Verbo del Padre (2º). Concluye retomando el tema de la «invisibilidad» de Dios, pero ahora referida a su Imagen (b).

Como cuestión introductoria, decíamos, el Aquinate inicia su comentario con el tema de la *incognoscibilidad* divina, a la que presenta como motivo de la «invisibilidad» de Dios.

⁶⁶ *Ibid.*, 4.

⁶⁷ *In Col.*, 1,15; PL 192, 263B.

⁶⁸ *In Hebr.*, c. 1. lect. 2, nn. 27-28.

⁶⁹ *In Philipp.*, c. 2, lect. 2, nn. 54-55.

Circa primum notandum est quod Deus dicitur invisibilis, quia excedit capacitatem visionis cuiuscumque intellectus creati, ita quod nullus intellectus creatus naturali cognitione potest pertingere ad eius essentiam. Iob XXXVI, 26: *ecce Deus magnus vincens scientiam nostram*. I Tim. ult.: *lucem habitat inaccessibilem*. Videtur ergo a beatis ex gratia, non ex natura. Ratio huius assignatur a Dionysio, quia omnis cognitio terminatur ad existens, id est ad aliquam naturam participantem esse. Deus autem est ipsum esse non participatum ergo est incognitus. Huius ergo Dei invisibilis filius est imago⁷⁰.

El punto de partida del Aquinate es el dato bíblico: 1 Tim 6, 16 (*Dios habita en una luz inaccesible*), y Jb 36, 26 (*no podemos abarcar la grandeza de Dios*). A continuación, expone la razón teológica de esa afirmación bíblica. En efecto, para «ver a Dios» se requiere el don sobrenatural de la visión beatífica que reciben los bienaventurados, porque la esencia divina queda fuera de la capacidad natural de la inteligencia humana. Eso sucede porque el objeto propio de la inteligencia y del conocimiento creatural son sólo las criaturas que *participan* del ser, pero no el Ser mismo por *esencia*, que es Dios (*Deus autem est ipsum esse non participatum*). De ahí se concluye la incognoscibilidad de Dios (*ergo est incognitus*). Inmediatamente, y sin ulteriores argumentaciones, el Aquinate concluye también que el Hijo del Dios invisible es su Imagen: *Huius ergo Dei invisibilis filius est imago*.

A continuación, santo Tomás se interroga por el modo en que el Hijo es *imago Dei* (a); y por qué se dice: del Dios «invisible» (b)⁷¹.

a) *Modo en que el Hijo es Imago de Dios*

En cuanto a la primera cuestión, esto es, el modo como el Hijo es imagen de Dios, santo Tomás responde en dos momentos consecutivos. Expone, primero, la noción de *imago* en general; y, en segundo lugar, ilustra que la noción de *imago* se cumple en el Hijo de manera especial porque procede del Padre como su Verbo.

⁷⁰ *Sup. Ep. ad Col, caput I, lectio IV*, n. 30.

⁷¹ «Sed videndum est quomodo dicatur imago Dei, et quare dicatur invisibilis» (*Sup. Ep. ad Col, caput I, lectio IV*, n. 31).

1º) *La noción de imagen en general*

Para comprender el comentario a Colosenses, conviene mencionar que el pensamiento general de Santo Tomás sobre el tema de la «imagen» aparece en sus obras en el contexto de la «ejemplaridad», es decir, en el marco de las relaciones existentes entre un modelo, o *exemplar*, y la copia en la que se refleja el modelo⁷². Esas relaciones pueden ser de diversa índole. Por ese motivo, santo Tomás utiliza en sus escritos términos diferentes para designar relaciones diferentes. Suele usar el término *imago*, pero también otros como *vestigia*, *figura*, *signum*. *Vestigium* es una copia muy imperfecta del original, pues sólo representa parcialmente su modelo⁷³. *Figura* es una copia que generalmente representa la forma externa de una cosa⁷⁴. El *signum* conduce al conocimiento de alguna cosa⁷⁵. Finalmente, para poder hablar de *Imago*, la relación de semejanza (*imitatio*, *similitudo*) de la copia con su *exemplar* debe reunir unas características determinadas. Entre ellas se cuentan las siguientes⁷⁶.

1ª La *similitudo* o semejanza de la copia con su *exemplar* debe suceder, no en el orden de la cantidad, sino de la cualidad: la *similitudo* es «una relación causada a partir de la unidad en la cualidad»⁷⁷.

2ª Pero donde hay ese tipo de semejanza no siempre hay «imagen». En efecto, la imagen supone, en primer lugar, que la copia se deriva del ejemplar

⁷² REINHARDT, E., «El Verbo-Imagen y la asunción de la naturaleza humana, creada *ad imaginem Dei*, en la doctrina de Santo Tomás de Aquino», en MATEO-SECO, L. F. (ed.), *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre. III Simposio Internacional de Teología*, Pamplona: Eunsa, 1982, 627-635; ELDERS, L., «La teología de Santo Tomás de Aquino de la imagen de Dios», en TRIGO, T. (ed.), *Dar razón de la esperanza*, Pamplona: Eunsa, 2004, 299-316; MONDIN, B., «La dottrina della *imago Dei* nel *Commento alle Sentenze*», PONTIFICIA ACCADEMIA ROMANA DI SAN TOMMASO D'AQUINO (ed.), *San Tommaso e l'odierna problematica teologica: saggi*, Roma: Città Nuova, 1974, 230-247; DABROWSKI, W., «La dottrina della “*imago Dei*” nei commenti di san Tommaso d'Aquino alle lettere di san Paolo Apostolo», en *Angelicum* 80 (2003) 779-828.

⁷³ «*Vestigium*, secundum quod hic sumitur, metaphorice accipitur, et sumitur ad similitudinem vestigii proprie dicti, quod est impressio quaedam, confuse ducens in cognitionem alicujus, cum non repraesentet ipsum nisi secundum partem, scilicet pedem, et secundum inferiorem superficiem tantum. Tria ergo considerantur in ratione vestigii: scilicet similitudo, imperfectio similitudinis, et quod per vestigium in rem cuius est vestigium devenitur» (*In I Sent.*, d. 3 q. 2 a. 1 co).

⁷⁴ «*Figura* alicujus rei *signum* ipsius ponitur, sicut patet de imaginibus, quae praecipue fiunt secundum repraesentationem figurae; inde translatum est nomen figurae ut ponatur pro quodlibet signo, quod instituitur ad aliquid significandum, secundum assimilationem ad aliud» (*In III Sent.*, d. 16 q. 2 a. 1 ad 1).

⁷⁵ «*Signum*, importat relationem ad signatum... *signum* per formam quam sensibus vel intellectui imprimit, facit aliquid in cognitionem venire» (*In IV Sent.*, d. 4 q. 1 a. 1 co).

⁷⁶ Santo Tomás las resume *In I Sent.*, d. 28 q. 2 a. 1 co.

⁷⁷ «*Similitudo* significat relationem causatam ex unitate qualitatis» (*In I Sent.*, d. 2, exp. textus).

expresándolo (*expressa ex altero*); por tanto, pertenece a la razón de imagen su origen en otro (*origo*)⁷⁸.

3ª Además, *imago* supone semejanza no simplemente en el género, sino *in specie*, es decir, en la naturaleza específica o, al menos, en uno de sus accidentes propios⁷⁹. Así, la figura de un hijo guarda semejanza con su padre y, además, comparte su identidad (específica) de naturaleza. En eso se diferencia *imago* de *vestigium*⁸⁰. De manera que *imago* expresa más perfectamente al *exemplar*, pues posee *indifferentia*, esto es, la imagen refleja la esencia del ejemplar (*imago est species indifferentis*: san Hilario)⁸¹.

Teniendo en cuenta esas observaciones, veamos al comentario de Santo Tomás sobre Col 1, 15a.

Et quidem de ratione imaginis sunt tria, scilicet quod sit ibi similitudo, quod deducta sit vel expressa ex eo cum quo est similitudo, et quod deducta sit in aliquo pertinente ad speciem vel signum speciei. Si enim sunt duo similia, quorum unum non derivetur ab alio, neutrum dicimus alterius imaginem, sicut ovum non dicitur imago ovi. Et ideo ab imitando dicitur imago. Item si sit simile, sed non quantum ad speciem, vel signum speciei, tunc nec imago dicitur: sicut in homine multa sunt accidentia, ut color, quantitas, et huiusmodi, et secundum nullum horum dicitur imago. Sed si figuram eius accipiat, sic potest esse imago, quia figura est signum speciei; filius autem est similis patri, et pater similis filio, sed filius habet hoc a patre, pater autem non a filio. Et ideo proprie loquendo dicimus filium imaginem patris, et non e converso, quia deducitur et derivatur haec similitudo a patre⁸².

Como puede advertirse, el Aquinate reitera las tres condiciones de *Imago*⁸³. El Hijo de Dios cumple las tres condiciones para ser Imagen: posee se-

⁷⁸ Cfr. *S. Th.*, I, q. 35, a. 1, co, y q. 93 a. 1 co.

⁷⁹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 35, a. 1, co, y 93 a. 2 co.

⁸⁰ *C. S. Th.*, I, q. 93 a. 6 co.

⁸¹ «Imago proprie dicitur quod ad alterius imitationem est: nec tamen quaelibet imitatio rationem imaginis perficit; ut si hoc sit album et illud album, non ex hoc dicitur ejus imago: sed ad rationem imaginis exigitur imitatio in aliquo quod speciem exprimat et essentiam: propter quod ab Hilario dicitur species indifferentis» (*In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 1 co). Cfr. *In I Sent.* d. 28 q. 2 a. 1 ad 3.

⁸² *Sup. Ep. ad Col., caput I, lectio IV*, n. 31.

⁸³ En primer lugar, dice, debe existir semejanza (*similitudo*) con el Ejemplar (*exemplar*). En segundo lugar, tal semejanza debe derivarse, como su origen, del Ejemplar (*deducta vel expressa ex eo cum quo est similitudo*); aquí pone el ejemplo negativo de un huevo que, sin duda, es semejante a

mejanza (*similitudo*) con el Padre; la semejanza deriva (*origo*) del Padre, y por eso propiamente imagen es el Hijo, y no al contrario (el Padre no es imagen del Hijo); y esa imagen deriva, además, con respecto a algo que pertenece a la *specie* o a un signo de la *specie*. Ahora bien, según expone el Aquinate en otros lugares, aun cumplidas esas condiciones, algo que es imagen de otra cosa es siempre posterior en el tiempo y menos perfecto que el *ejemplar*⁸⁴. Pero eso no sucede en el caso del Hijo. La noción de *imago* no compromete la divinidad del Hijo (*imitatio in divinis personis non significat posterioritatem, sed solam assimilationem*⁸⁵). Frente al subordinacionismo, *imago* resalta la «consustancialidad numérica» del Hijo con el Padre⁸⁶. Veamos este aspecto decisivo que santo Tomás no desarrolla en su comentario a Colosenses, pues lo considera implícito en la idea de procesión del Hijo como Verbo del Padre.

2º) *El Hijo es Imagen como Verbo*

En general, Santo Tomás considera que el nombre de Imagen es personal y exclusivo de la Segunda Persona⁸⁷. Esto es así porque vincula la condición de Imagen a la condición de Hijo, siguiendo a san Agustín: «Verbo tiene el mismo significado que Imagen; el Padre y el Hijo no pueden ser Imagen, pues sólo el Hijo es Imagen del Padre, como sólo Él es su Hijo, pues los dos no pueden ser Hijos»⁸⁸. Además, santo Tomás afirma rotundamente la relación del término Imagen con el modo de proceder del Hijo como Verbo, porque así se muestra la «semejanza en especie» con aquel de quien procede, esto es, como Verbo del Padre. De ese modo, aplica con precisión la analogía

otro huevo, pero no es propiamente una imagen, porque no se deriva uno del otro, y hay simple imitación. Lo cual conduce a santo Tomás a mencionar la tercera condición: para hablar de *imago* la semejanza ha de derivarse, además, de algo que pertenece a la *specie* o a un signo de la *specie* (*in aliquo pertinente ad speciem vel signum speciei*); de nuevo pone un ejemplo negativo: entre los hombres hay semejanza en varios accidentes (color, cantidad...) que no bastan para afirmar que un hombre es imagen de otro. Un hijo es imagen del padre, y no a la inversa, porque la similitud del hijo sucede en la naturaleza humana, que se deriva del padre.

⁸⁴ Cfr. *In I Sent.*, d. 28 q. 2 a. 1 co.); *In III Sent.*, d. 29 q. 1 a. 5 co.

⁸⁵ *S. Th.* I, q. 35, a1, co.

⁸⁶ *Expositio in Evang. Ioannis*, c. 1, lect. 1; cfr. c. 14, lección 2.

⁸⁷ En *S. Th.* I, q. 35, a. 2, c, explica que la noción de Imagen se atribuye en rigor sólo al Hijo, pues sólo Él procede del Padre como Verbo, y por ello toma del Padre inmediatamente la *similitudo speciei*, mientras que el Espíritu Santo toma la *similitudo* por vía de Amor, no inmediatamente sino por medio del Hijo.

⁸⁸ *De Trinitate*, VI,2,3.

con el verbo humano en cuanto imagen en la que se expresa el conocimiento en el hombre. Para el Aquinate, «el Hijo es Verbo en cuanto Hijo y es Imagen *en cuanto* Verbo (...), imagen fidelísima de la cosa conocida»⁸⁹.

En el Comentario a Colosenses santo Tomás resume su pensamiento de manera sintética con una brevísima afirmación que da por sabido en el lector lo implicado en la procesión del Hijo como Verbo.

Item haec similitudo est secundum speciem, quia filius in divinis praesentatur aliquo modo, sed deficienter, per verbum mentis nostrae. Verbum autem mentis nostrae est, quando formamus actu formam rei cuius notitiam habemus, et hoc significamus verbo exteriori. Et hoc verbum sic conceptum est quaedam rei similitudo quam in mente tenemus, et simile secundum speciem. Et ideo verbum Dei imago Dei dicitur⁹⁰.

La semejanza según la especie en la realidad divina (*in divinis*), nos dice el Aquinate, viene representada análogamente a lo que sucede, aunque *deficienter*, en nuestro verbo mental, esto es, con el concepto (*verbum mentis*) en el ser humano. Nosotros concebimos en acto la forma de la cosa conocida; producimos un verbo mental (interior), y expresamos ese verbo mediante el verbo exterior, el concepto. Este concepto posee una semejanza específica, que existe en nuestra mente, con la cosa conocida. En el Hijo la semejanza originada y derivada del Padre es también una semejanza *secundum speciem*, y proviene de la procesión del Hijo como Verbo del Padre. Por eso, el Hijo como Verbo de Dios se llama imagen de Dios: *ideo Verbum Dei imago Dei dicitur*.

Como decíamos, santo Tomás da aquí por sabido –lo expone detalladamente en otros lugares– que el entender divino se identifica con su ser y, por tanto, el Verbo concebido por la mente divina posee la misma esencia no sólo *in specie* sino en «número»⁹¹. En Dios, en efecto, el «verbo interior» posee una semejanza total con la realidad concebida, de modo que el Verbo es imagen perfecta del Padre que lo profiere, e imagen en cuanto a la misma esencia, pues es una procesión que sucede como generación⁹². De manera que en el

⁸⁹ MATEO-SECO, L. F., *Dios Uno y Trino*, Pamplona: Eunsa, 1998, 557.

⁹⁰ *Sup. Ep. ad Col, caput I, lectio IV*, n. 31.

⁹¹ Cfr. *Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 11 nn. 12 y 17.

⁹² «Cum ergo verbum Dei sit imago Dei, ut ostensum est, necesse est quod sit imago Dei quantum ad eius essentiam. Hinc est quod apostolus dicit, Hebr. 1-3, quod est *figura substantiae Dei*» (*Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 11 n. 15). Cfr. *ibid.*, n. 16.

Hijo se da la *perfectissima ratio imaginis*, porque posee la misma esencia que el Padre *non solum secundum speciem, sed secundum unitatem in numero*⁹³. El grado más perfecto de *Imago* sucede, en efecto, cuando existe identidad *numérica* del ejemplar y la imagen (*eadem numero forma et natura*), es decir, cuando existe *similitudo* en la individuación ontológica (*aequalitas*), lo que no sucede, por ejemplo, en el hombre, que no es estrictamente *imago Dei*, sino *ad imaginem Dei*, su imagen «imperfecta»⁹⁴. En cambio, sólo el Hijo es la imagen perfecta de Dios por su identidad con la naturaleza divina (*perfecta aequalitas*)⁹⁵, y por eso se dice de Él sencillamente *Imago*⁹⁶.

b) *El Hijo es Imagen «invisible»*

En cuanto a la segunda cuestión, esto es, por qué se dice: «imagen» del Dios «invisible», santo Tomás prosigue su comentario a Col 1,15a refiriéndose a la herejía arriana.

Quantum ad secundum sciendum est quod Arriani hoc verbum male intellexerunt, iudicantes de Dei imagine secundum imagines quae fiebant ab antiquis, ut viderent in eis charos suos subtractos sibi, sicut et nos facimus imagines sanctorum, ut quos non videmus in substantia, videamus in imagine. Et ideo dicunt quod invisibile est proprium patri, filius autem est primum visibile, in quo manifestatur bonitas patris, quasi pater sit vere invisibilis, filius vero visibilis, et sic alterius essent naturae. Hoc autem excludit apostolus ad Hebr. I, 3 dicens: *qui cum sit splendor gloriae, et figura substantiae eius*, et cetera. Et sic est imago non solum Dei invisibilis, sed etiam ipse est invisibilis sicut pater. *Qui est imago invisibilis Dei*⁹⁷.

⁹³ Cfr. *In I Sent.*, d. 28 q. 2 a. 1 ad 3); *vid.* también *In I Sent.*, q. 3, a. 2 ad 3; *In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 1, ad 5.

⁹⁴ Cfr. *S. Tb.*, I, q. 93 a. 1 co; *In I Cor.*, c. 11, lect. 2, n. 604; *Sup. sec. Ep. ad Cor, caput IV, lectio II*, ed. Marietti, nn. 125-126.

⁹⁵ Cfr. *In 2 Cor IV*, II, 126.

⁹⁶ Cfr. *S. Tb.* I, q. 35 a. 2 ad 3; q. 93 a. 1 ad 2; *In I Sent.*, d. 3, q. 3, a. 1. Por ello, era conveniente que la *Imagen* asumiera a la «imagen», esto es, la semejanza de nuestra naturaleza, y así nos confiere la semejanza de su filiación. Cristo nos hace sus hermanos, y la vocación del hombre es llegar a ser conforme al Hijo, transformados en su imagen (cfr. *Rm* 8, 9, *2 Co* 3,18): «unde docuit ut Imago imaginem assumeret» (*In III Sent.*, d. 1, q. 1, a., 2).

⁹⁷ *Sup. Ep. ad Col, caput I, lectio IV*, n. 32.

Los arrianos se equivocaban, señala el Aquinate, al pensar que la imagen de Dios tenía la misma forma que aquellas imágenes que los antiguos fabricaban de los seres difuntos; o bien que tenía la misma forma que las imágenes de los santos entre los cristianos. Es decir, como si en Cristo sólo viéramos en figura o imagen al que no vemos en persona o sustancia. El Padre sería invisible, y el Hijo visible; por tanto, el Hijo sería –en la idea arriana– de diferente naturaleza.

Santo Tomás excluye que la condición de «imagen» en Cristo pueda interpretarse en ese sentido creatural, como Hijo «hecho» o «creado», que sería la interpretación arriana; como si lo «invisible» fuese propio del Padre; y el Hijo, en cambio, fuese el *primum visibile* en quien se manifiesta la bondad del Padre, pero ambos de diversa naturaleza. Lo cual contradice al Apóstol: Cristo es «el esplendor de su gloria y figura de su sustancia» (Hb. 1, 3). Según el Aquinate, ese texto de Hebreos excluye la diferencia de naturaleza.

Concluye santo Tomás que el Hijo es no sólo la imagen de Dios invisible, sino que *Él mismo es invisible* como el Padre: *et sic est imago non solum Dei invisibilis, sed etiam ipse est invisibilis sicut Pater.*

CONCLUSIÓN

El comentario de santo Tomás a Col 1,15a, parte del argumento de que ningún intelecto creado puede captar la esencia de Dios y, por eso, tampoco puede captar las relaciones en el seno de la trinidad divina; en cambio, esas relaciones pueden ser representadas mediante la analogía. Pero la aplicación de la analogía tiene su límite porque, si una imagen terrena es siempre distinta e inferior a su original, no cabe decir que el Hijo sea inferior y distinto en naturaleza al Padre.

De ahí la importancia de interrogarse de qué modo es «generada» esa Imagen: es el Hijo como Verbo de Dios, imagen consustancial del Padre, semejanza espiritual y perfecta: hay unidad de naturaleza de la Imagen con el Original. El Aquinate relaciona la idea de Imagen con el modo de la procesión trinitaria del Verbo respecto del Padre para así llegar a afirmar la unidad de naturaleza con el Padre y la invisibilidad esencial de la Imagen⁹⁸. En efecto,

⁹⁸ Vid. al respecto EDWARDS, M., «Aquinas on Ephesians and Colossians», en WEINANDY, T. G., KEATING, D. A. y YOCUM, J. P. (eds.), *Aquinas on Scripture: An Introduction to His Biblical Commentaries*, London-New York: T&T Clark International, 2005, 157.

afirmar que Cristo es «la imagen del Dios invisible» podría hacer pensar que la Segunda persona trinitaria es visible por naturaleza (creatural), con la consecuencia que sacaban los arrianos de atribuirle una condición inferior y subordinada al Padre. En cambio, el Hijo es no sólo la imagen de Dios invisible, sino que *Él mismo es invisible*. Resuena aquí la idea de la tradición alejandrina, y que resumía el Crisóstomo: «si Él (Dios) es invisible, ella misma (la imagen) es igualmente invisible, de lo contrario no sería imagen»⁹⁹.

Al comparar el comentario tomasiano con la tradición exegética anterior, salta a la vista que la preocupación principal de santo Tomás al glosar Col 1,15a era la de salvaguardar la consustancialidad de la Imagen y el Ejemplar, y afirmar la coeternidad y consustancialidad del Hijo, Verbo del Padre, significada por *Imago*. Por esa razón, santo Tomás apenas considera la dimensión histórica del Verbo encarnado y su relación con la noción de Imagen. El Aquinate se decanta por atribuir principalmente la noción de *Imago* a Cristo en cuanto Logos preexistente y eterno, y de aquí su sencilla afirmación de que *Él mismo es Invisible*. Bajo ese aspecto santo Tomás se nos muestra como un verdadero exegeta alejandrino a la hora de afrontar Colosenses 1, 15a.

⁹⁹ *Hom. 3 in Col.*, 1: PG 62, 318.

Bibliografía

- ALETTI, J.-N., *Lettera ai Colossesi*, Bologna: EDB, 1994.
- BASEVI, C., «La doctrina cristológica del “himno” de Col 1,15-20», *Scripta Theologica* 31 (1999) 317-344.
- BEASLEY-MURRAY, P., «An Early Christian Hymn Celebrating the Lordship of Christus», en HAMER, D. A. y HARRIS, M. J., *Pauline Essays presented to Professor F. F. Bruce*, Exeter: Paternoster Press, 1980.
- CANTALAMESSA, R., «Cristo “immagine di Dio”. Le tradizioni patristiche su Colossesi I, 15», *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 16 (1980) 181-212; 345-380.
- CARBONELL, M., *El Comentario de santo Tomás de Aquino a Col 1,15-20*, Roma: Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, 1993.
- DABROWSKI, W., «La dottrina della “imago Dei” nei commenti di san Tommaso d’Aquino alle lettere di san Paolo Apostolo», *Angelicum* 80 (2003) 779-828.
- EDWARDS, M., «Did Origen Apply the Word Homoousios to the Son?», *Journal of Theological Studies* 49 (1988) 558-570.
- EDWARDS, M., «Aquinas on Ephesians and Colossians», en WEINANDY, T. G., KEATING, D. A. y YOCUM, J. P. (eds.), *Aquinas on Scripture: An Introduction to His Biblical Commentaries*, London-New York: T&T Clark International, 2005, 157.
- ELDERS, L., «La teología de Santo Tomás de Aquino de la imagen de Dios», en TRIGO, T. (ed.), *Dar razón de la esperanza*, Pamplona: Eunsa, 2004, 299-316.
- FABRIS, R., «Inno cristologico (Col, 1, 15-20)», en SACCHI, A., *Lettere paoline e altre lettere*, Torino: Leumann, 1996, 497-509.
- FEE, G. D., *Pauline Christology. An exegetical-theological study*, Peabody (Mass.): Hendrickson, 2007.
- GERKEN, A., *Theologie des Wortes. Das Verhältniss von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura*, Düsseldorf: Patmos, 1963.
- GRASSI, J. A., «Carta a los Colosenses», en AA.VV., *Comentario Bíblico «San Jerónimo»*, t. IV, Madrid: Cristiandad, 1972.
- GRILLMEIER, A., *Cristo en la tradición cristiana*, Salamanca: Sígueme, 1997.
- HÜBNER, R., «Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius», en *Epektasis. Mél. Card. J. Daniélou*, Paris: Beauchesne, 1972, 463-490.

- LUZ, U., «Bild des unsichtbaren Gottes–Christus», *Bibel und Kirche* 63 (2008) 13-17.
- MARGUERAT, D. (ed.), *Introducción al Nuevo Testamento. Su historia, su escritura, su teología*, Bilbao: Desclée de Brower, 2008.
- MATEO-SECO, L. F., *Dios Uno y Trino*, Pamplona: Eunsa, 1998.
- MATEO-SECO, L. F., «Imágenes de la imagen. Génesis 1,26 y Colosenses 1,15 en Gregorio de Nisa», *Scripta Theologica* 40 (2008) 677-693.
- MONDIN, B., «La dottrina della *imago Dei* nel *Commento alle Sentenze*», PONTIFICIA ACCADEMIA ROMANA DI SAN TOMMASO D'AQUINO (ed.), *San Tommaso e l'odierna problematica teologica: saggi*, Roma: Città Nuova, 1974, 230-247.
- MUSSNER, F., *Carta a los Colosenses*, Barcelona: Herder, 1979.
- REINHARDT, E., «El Verbo-Imagen y la asunción de la naturaleza humana, creada *ad imaginem Dei*, en la doctrina de Santo Tomás de Aquino», en MATEO-SECO, L. F. (ed.), *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre. III Simposio Internacional de Teología*, Pamplona: Eunsa, 1982, 627-635.
- ROMANELLO, S., «Col 1,15-20: la posta in gioco di una cristologia singolarmente pregnante», *Teologia* 30 (2005) 13-48.
- SACCHI, A., *Lettere paoline e altre lettere*, Torino: Leumann, 1996.
- SCHWEIZER, E., *La carta a los colosenses*, Salamanca: Sígueme, 1987.
- SIMONETTI, M., «L'esegesi ilariana di Col 1,15», *Vetera christianorum* 2 (1964) 165-182.
- SWETE, H. B., *Theodori Episcopi Mopsuesteni in Epistulas S. Pauli Commentarii*, I, Cambridge: University Press, 1880.
- TOSAUS, J. P., «Colosenses 1,9-23: estructura y reflexiones teológicas sobre su contenido», en FERNÁNDEZ SANGRADOR, J. J. y GUIJARRO, S. (eds.), *Plenitudo Temporis*. Miscelánea homenaje al Prof. Dr. Ramón Trevijano, Salamanca: Universidad Pontificia, 2002, 233-248.
- VANNI, U., «L'immagine di Dio invisibile, primogenito di ogni creazione (Col 1,15)», en *La cristologia in San Paolo*, Atti della XXIII settimana biblica, Brescia: Paideia, 1976.