

LA FE EN DIOS, PADRE Y CREADOR EN EL CATECISMO DE LA IGLESIA CATOLICA*

Introducción

De la fe “confesada en el Credo, celebrada en la Liturgia, vivida en la práctica de los Mandamientos y en la oración” (26) trata todo este Catecismo pero sólo su primera parte considera la fe *confesada*, tanto en la actitud personal y comunitaria (sección I) como en el contenido del Símbolo bautismal (sección II).

La sección “fundamental” presentaba la actitud de la fe (*fides qua*) dentro de un movimiento circular que podía recorrerse en los dos sentidos, desde su inicio o desde su consumación pero que, en su desarrollo efectivo, partía del hombre en búsqueda de Dios, empalmaba con la revelación de Dios que sale al encuentro del hombre, y se cerraba en el acto de fe, como respuesta del hombre a Dios. El movimiento configuraba un quiasmo en donde el final no era una repetición del inicio: la respuesta de la fe asumía y superaba la búsqueda religiosa y filosófica¹. El centro del círculo era el hombre pero no ‘puro’ sino impregnado por la gracia divina y llamado a participar de la vida divina, un hombre iluminado por la fe o en camino hacia la fe. Por eso su perspectiva antropológica no eliminaba la dimensión teologal.

Esta dimensión teologal predomina ahora, cuando pasamos a tratar del contenido de la fe (*fides quae*) en la sección “dogmática”. Ahora el centro y el sujeto del movimiento no es el hombre sino Dios mismo, Aquel en quien he creído, uno en esencia y trino en personas (150-152). Por ello ese contenido es presentado en la for-

* De reciente publicación en *Comentario al “Catecismo de la Iglesia Católica”*, Paulinas, 1996.

1. “La fe es la respuesta del hombre (a) a Dios que se revela y se entrega a él, dando al mismo tiempo una luz sobreabundante (b) al hombre que busca el sentido último de su vida. (c) Por ello consideramos primeramente esta búsqueda del hombre (capítulo primero), (c’) a continuación la Revelación divina, por la cual Dios viene al encuentro del hombre (capítulo segundo), (b’) y finalmente la respuesta de la fe (capítulo tercero).” (a’) (CEC 26).

ma de un movimiento excéntrico, desplegado en las tres ondulaciones sucesivas que configuran la historia de la salvación. Ellas parten de las personas divinas (189) y pasan por sus respectivas obras en la creación, en la redención y en la santificación (190) sin perderse, por ello, en el abismo de lo indefinido, de la nada o del pecado. Por cierto, esta posibilidad amenaza ya al movimiento que parte de Dios, Padre y Creador, en cuanto que rebota en una libertad creatural deficiente (309-314); sin embargo, el riesgo queda cubierto por la providencia amorosa del Padre que no abandona al hombre pecador al poder de la muerte (410s) y que envía a su Hijo que “no ha venido para juzgar sino para salvar y dar la vida que hay en él” pese a que, “por el rechazo de la gracia, ... cada uno se juzga ya a sí mismo” (679). Y, aun cuando uno “puede condenarse eternamente al rechazar el Espíritu de amor” (ibídem), es el mismo Espíritu Santo, Señor y vivificador, quien nos alienta en la esperanza de la resurrección de nuestros cuerpos mortales (298).

Esta estructura trinitaria es la adoptada por el Símbolo bautismal (189) y, por ello, el inicio de esta sección está consagrado a los Símbolos de la fe. Ellos son presentados en conexión con el ‘*creemos*’ de la sección anterior (185), como “resúmenes orgánicos” (186) que, más allá de sus diversas denominaciones (187-188), se articulan “según su referencia a las tres personas de la Santísima Trinidad” (189-190). Su variedad e historicidad no mengua su vigencia (192-193) y, por ello, este Catecismo retiene, para su profesión de fe, dos modelos, el *Símbolo* Apostólico y el *Credo* Niceno-Constantinopolitano (194-196).

El Símbolo y la estructura de la profesión de fe (185-197)

La Profesión de la fe no sólo avanza desde el acto de creer (*fides qua*) a la fe creída (*fides quae*) sino que configura un vaivén entre el “yo creo”, profesado individualmente por cada creyente en el Símbolo, y el “nosotros creemos” del Credo, recitado por la asamblea litúrgica (185)². El carácter ‘común’ y ‘unitario’ de este ‘nosotros creemos’, en correspondencia con el carácter público de la Revelación y de la Tradición Apostólica, evidencia el hecho de que la fe no es un grito inarticulado sino lenguaje institucional y normativo transmitido, en todo lugar y en todo tiempo, por la Iglesia, nuestra madre y maestra (166-175; cfr. 181).

2. En su original griego este último comenzaba con la palabra *creemos* (πιστευομεν), cfr. CEC 167.

Es por su carácter *orgánico y articulado* (181) por lo que los símbolos de la fe se distinguen de las breves fórmulas que expresaron lo normativo de la fe cristiana desde sus comienzos. Del enunciado simple del *kerygma* de Jesús, resucitado como Cristo y Señor (Hech 2,36; cfr. Rom 10,9; 1 Cor 15, 3-5), se pasó a la fórmula binaria que, en contraposición con los muchos dioses y señores del paganismo confesaba "*un solo Dios, el Padre... y un solo Señor, Jesucristo...*" (1 Cor 8,6), para desembocar en las fórmulas triádicas, que florecieron en el corazón de la comunidad, en su catequesis y en su liturgia, eucarística o bautismal (Mt 28,19, Gal 4,4s, 1 Cor 12,4s; 2 Cor 13,13; Ef. 4,4s). Fue en ese contexto en donde se gestó primariamente el dogma trinitario (249) y es de la catequesis bautismal de donde procede la estructura trinitaria del símbolo de fe (189s). El CEC resuelve llamar *capítulos* a estos tres momentos que articulan la Profesión de fe (190)³.

La cantidad y variedad de profesiones de fe, desde la antigüedad hasta el *Credo del Pueblo de Dios* de Pablo VI, obedece a su historicidad, a los desafíos planteados por diferentes épocas (192). Pero esta historicidad no los relativiza ni los degrada al nivel de un pasado "superado e inútil" porque ellos permiten captar "la fe de siempre" (193); en efecto, lo esencialmente valedero es histórico porque siempre se manifiesta a partir de algún momento de la historia aun cuando nunca se reduzca a uno de esos momentos. Por eso, de esta historia el CEC rescata dos profesiones de fe que sobresalen por una especial autoridad: el *Símbolo Apostólico*, porque resume la antigua fe apostólica y romana (194), y el Credo de Nicea y Constantinopla porque la fe profesada por esos concilios ecuménicos expresa la unidad de las grandes Iglesias de Oriente y Occidente (195)⁴. En esta sección el CEC adoptará como texto-base el Símbolo, completándolo con referencias al Credo (196). Este doble recurso se da desde el inicio de la exposición, con el tema de la unidad de Dios: ausente del Símbolo, ella proviene de la tradición oriental, recogida en el Credo Niceno (DS 40-55).

3. Sobre esta distribución triádica se superpone la popular división en *doce artículos*, adjudicados a los doce apóstoles (CEC 191). Aparte de lo cuestionable de la atribución y del número los 'artículos' sólo permiten subdividir los dos capítulos consagrados al Hijo y al Espíritu Santo, no el referido al Padre.

4. Para abreviar, llamamos al primero *Símbolo* y, al segundo, *Credo*. De hecho, para el CEC *Profesiones de fe*, *Credo*, *Símbolo de la fe* se equivalen en cuanto a su contenido pese a su diversa etimología y funcionalidad (188). Pero cuando el CEC afirma que "*de todos los atributos divinos, sólo la omnipotencia es nombrada en el Símbolo*" (268), debería haber agregado *Apostólico*. Esta aserción no vale para el *Credo Niceno* que también incluye (con la tradición de la Iglesia oriental) el atributo de la *unidad*.

Antes de entrar en el detalle, debemos identificar la estructura que articula los siete párrafos del primer capítulo de la profesión de fe. Por cierto, ésta comienza por Dios y no trata del hombre y del mundo sino en cuanto referidos a Dios como a su Principio o como a su Fin (199). Ahora bien, ese misterio del origen, principio y comienzo de todo, al que ya se refería la Sección fundamental (cfr. 164) es abordado ahora a través de tres nombres que evocan tres comienzos: “*Dios ... Padre ... Creador*”:

“Nuestra profesión de fe comienza por *Dios*, porque Dios es ‘el Primero y el Ultimo’ (Is 44, 6), el Principio y el Fin de todo. El Credo comienza por Dios *Padre*, porque el Padre es la Primera Persona Divina de la Santísima Trinidad; nuestro símbolo se inicia con la *creación* del cielo y de la tierra, ya que la creación es el comienzo y el fundamento de todas las obras de Dios” (198).

Estos “tres comienzos” configuran la principal articulación de este primer capítulo y se corresponden con los tres niveles que debe atravesar su comprensión. El párrafo 1 (199-231) trata de “Dios” como sujeto de la Deidad (*habens deitatem*) común a las tres personas divinas, visualizado, en este carácter, tanto por el monoteísmo profético (“*Primero y Ultimo*”; cfr. Is 44,6), como por el teísmo racional (“*Principio y Fin*” cfr. CEC 34). El párrafo 2 (232-267) considera el misterio de las tres personas divinas a partir de Dios Padre en cuanto primera persona y principio de toda comunicación intradivina. Finalmente el párrafo 4 (269-324) trata de Dios Creador, en cuanto principio de toda comunicación “extradivina”, y de la creación en cuanto comienzo de la historia de la salvación (cfr. 269-270).

Con esta articulación ternaria se conjuga necesariamente otra, de carácter binario, presente en el CEC en una fase temprana de su elaboración⁵, y de la que cabe derivar los restantes párrafos de este capítulo. En efecto, con Dios Padre se relaciona el atributo de la omnipotencia (párrafo 3, 268-278) mientras que con Dios Creador se vinculan los temas de la creación del cielo y de la tierra (párrafo 5, 325-354), del hombre creado a imagen de Dios (párrafo 6, 355-384) y de “la caída en el pecado de la que Jesucristo, el *Hijo* de Dios, vino a levantarnos” (279; párrafo 7, 385-421).

5. La *Adumbratio Schematis* (1987) subdividía así: Capítulo I. Creo en Dios Padre todopoderoso. Art. 1: Dios. Art. 2: Dios Padre, fuente y origen de la unidad en la trinidad divina. Art. 3: Dios es Padre todopoderoso. Capítulo II: Dios creador del cielo y de la tierra. Art. 1: Acción de Dios creador. Art. 2: el hombre en Cristo, culmen de la creación. Art. 3: el mal y la muerte en el mundo.

Así, estos siete párrafos pueden ordenarse dentro de los dos miembros que configuran la primera frase del Símbolo Apostólico: “*Creo en Dios Padre todopoderoso*” (párrafos 1-3), “*Creador del cielo y de la tierra*” (párrafos 4-7)

I. “CREO EN DIOS PADRE TODOPODEROSO”

Esta primera frase del Símbolo se desglosa en los tres párrafos que tratan de Dios en sí mismo. De cada uno de ellos enunciamos su contenido, luego determinamos su estructura general y, finalmente, entramos en la consideración de sus principales detalles. Nuestra lectura del texto trata de comprenderlo con el mismo espíritu con el que fue escrito, poniendo el acento en su carácter orgánico (5, 11,18,188), más que en una argumentación, tanto constructiva como crítica, imposible de ser desarrollada por lo estrecho del espacio y por lo numeroso y extenso de los tópicos abordados.

Párrafo 1. CREO EN DIOS

Dios es uno y único en su esencia (1), revelada por el nombre Yahweh (El que es) (2). Dios es ser, verdad y amor (3).

Adoptando el orden seguido por el Catecismo Romano el n° 199 justifica este primer ‘comienzo’ en cuanto que el “*creo en Dios*” contiene implícitamente toda la fe, así como el “*amarás al Señor tu Dios*” contiene toda la moral. Este apartado 1 ha reelaborado el *Projet Révisé* (PR 1017-1048) en su misma estructura general y no sólo en los detalles. En su estructura cabe subrayar tres características que surgen de la historia de la redacción del CEC. 1) Aun cuando la fe en la unicidad de la esencia divina encabece y cierre este párrafo (200-202 y 222-227), su centro está ocupado por una reflexión sobre los nombres Ser y Amor, nombres con los que ambos Testamentos (Ex 3,14 y 1 Jn 4,8) expresan el misterio de la esencia divina, según la enseñanza de Pablo VI en el *Credo del Pueblo de Dios* (§ 9). 2) El “*Yo soy el que soy*” no sólo evoca el nombre de Ser sino que, en el marco de otros pasajes del Exodo, despliega una constelación de otros atributos clásicos (206-213)⁶.

6. La *Adumbratio Schematis* (1987) trataba de estos atributos en el contexto del artículo 3, dedicado a la omnipotencia divina: 1. todopoderoso, 2. único santo y justo, 3. misericordioso y fiel, 4. reveló su “Nombre” en el curso de la historia de la salvación).

Además de esto mejora substancialmente la exposición sobre el nombre divino de Amor (cfr. PR 1042s con CEC 218s). 3) Pero el aporte más original de la redacción definitiva consistió en intercalar el nombre Verdad entre los de Ser y Amor (214-217). Así la diada de Pablo VI se vuelve una tríada que, ya desde este nivel de consideración de la esencia divina, puede encaminar a una comprensión analógica del misterio de las personas divinas, apropiando el ser al Padre, la verdad al Hijo y el amor al Espíritu Santo.

I. Dios es uno y único en su esencia

La unicidad (más bien, la unidad) profesada en el Credo Niceno y arraigada en el monoteísmo del Decálogo y de los profetas no es, para el CEC, un atributo divino entre otros sino algo tan fundamental como la afirmación de la existencia de Dios, de la que es inseparable (200). La redacción definitiva evita la ingenuidad de decir que este atributo haya sido *“la primera revelación que Dios hizo de sí mismo”* (cfr. PR 1019). Pero con PR 1020 acierta cuando elige como fundamentación los pasajes clásicos del monoteísmo profético, es decir, el deuteronomista (Dt 6, 4-5) y el Deutero-Isaías (Is 45, 22-24) (CEC 201). Cuando pasamos al Nuevo Testamento, esta unicidad de Dios no puede desvincularse de la fe trinitaria: Jesucristo no puede afirmar que Dios es el único Señor sin dejar entender, a la vez, que El mismo es *“el Señor”* (202)⁷. Otro tanto cabe decir del Espíritu Santo, en cuanto *“Señor y dador de vida”*. Ahora bien, creer en este Señorío de Jesús y del Espíritu Santo *“no introduce ninguna división en el Dios único”*, porque la unidad va referida a la esencia divina y no a las personas divinas: *“tres personas, pero una esencia [...] absolutamente simple”* (ibídem). Si cabe mantener un rigor en el lenguaje teológico cristiano, entonces debemos decir es única la deidad o la esencia divina, pe-

7. Cf. SAN IRENEO *Demostración*, 47: *“El Padre es Señor y el Hijo es Señor. El Padre es Dios y el Hijo es Dios ... Así pues, por la esencia misma de la naturaleza de su ser, se demuestra que no hay sino un solo Dios, aunque, según la economía de nuestra redención, hay un Hijo y un Padre”*.

ro no 'Dios', es decir, el que posee la deidad⁸. Por eso no se debe decir *Dios es único*, sin más, sino *Dios es único en su esencia*. La unicidad va referida al nombre divino significado abstractamente (deidad, esencia), no al concreto. Lo que así pretendemos significar por este nombre 'Dios' no es "este *Dios*" (*hic Deus*), un concreto singular que sería distinto de los Tres, sino un concreto cuasi específico "el que tiene *la divinidad*" (*habens deitatem*). Así no se trata de menoscabar el momento del monoteísmo sino de conferirle su especificidad cristiana⁹.

II. Dios se revela, sobre todo, por el nombre de YHWH (El que es)

Este largo apartado se construye desde la teología del nombre divino. Los temas se van desgranando, tanto desde los significados del nombre YHWH, (206s) como desde las escenas relatadas en el libro del Éxodo (208s; cfr. Ex 3, 6-15, Ex 33, 18s, Ex 34,5s), así como, finalmente, desde posteriores relecturas (212s). El movimiento parte de la teología del nombre en general (203) y de los diversos nombres divinos (204) para desembocar en la revelación del nombre de YHWH en Ex 3,6.13-15 (205). La meditación sobre este nombre y esta escena va evocando una pluralidad de atributos negativos y positivos: inefable pero cercano (206), fiel y pronto para salvar (207), santo (208s) y misericordioso (210s), inmutable y eterno (212), plenitud de ser y de toda perfección (213)¹⁰.

8. "No se puede decir *Dios es único* y, si esto ocurre, debe entenderse en sentido impropio, en lugar de '*Dios es uno*'" S. Tomás *In I Sent.* dist 24 q. 2 a. 1 ad 5m. "Por eso [...] decimos '*hijo único*' porque no hay pluralidad de hijos en la divinidad pero no decimos '*Dios único*', porque la deidad es común a una pluralidad [de sujetos] (S. Tomás *Summa Theol.* I q. 31 a 2 c). "Aun cuando '*Dios*' signifique '*el que tiene la divinidad*' el modo de significar de ambos es diverso, porque '*Dios*' es sustantivo mientras que '*el que tiene la divinidad*' es adjetivo [participial] y, por eso, aunque sean tres los que tienen la divinidad, no se sigue que haya tres dioses." (S. Tomás *Summa Theol.* I q. 39 a. 3 ad 1m; Cf. III, 17, 1, c.).

9. Sobre este punto ver D. DUBARLE: *Dieu avec l'être. De Parménide à Saint Thomas. Essai d'ontologie théologique*, Paris 1986, especialmente 315, 330s, 335, 340.

10. Los n^o 206 (inefable) 208s (santo) y 212 (inmutable, eterno) desautorizan interpretar que "el Catecismo tiende a prescindir de los atributos negativos (Infinito, inmenso, inefable, inmutable, incorpóreo, etc.)..." J. MORALES: "Dios y sus criaturas", *Scripta Theologica* 25, 1993 563s En verdad esa tendencia se halla, más bien, en el n^o 9 del *Credo del Pueblo de Dios*, de Pablo VI.

De los nombres al nombre propio

Que Dios tenga nombre propio significa que es persona y que puede comunicarse, dándose a conocer y prestándose a ser invocado (203). Esta doble comunicabilidad que el nombre confiere a la persona se arraiga en el corazón mismo del hombre religioso quien encara el misterio de su destino mediante la plegaria que nombra a Dios, implorando salvación. El nombre diferenció al Dios personal de las potencias anónimas del animismo. Pero esta posibilidad de comunicarse y de ser invocado debe preservar al nombre divino de toda manipulación mágica y de todo uso banal y vano, como lo advierte el segundo mandamiento (cfr. 2143). Por eso, junto con la comunicación y la revelación, el nombre de Dios debe evocar la reserva y el respeto. Esta ambivalencia se mantendrá en el nombre de YHWH (*El que es*), presentado como el nombre propio de Dios en la teofanía de la zarza ardiente (Ex. 3,13-15), en una revelación que “demostró ser fundamental tanto para la Antigua como para la Nueva Alianza” (204). A los viejos nombres del Ser supremo (*el Altísimo, el eterno, el omnipotente*) ya el innominado Dios de los padres (Ex 3, 6) sumaba los atributos fundamentales del Dios que salva y libera a su pueblo: el Dios fiel y compasivo (205). Pero la revelación del nombre propio YHWH (*El que es*) permitió asociar una gama de significados que despliegan el abanico de los atributos de la esencia divina en parejas de nombres negativos y positivos o en paradojas de trascendencia e inmanencia, a saber: el inefable y el presente, el santo y el misericordioso, el inmutable y el omnipotente.

El inefable que se revela y su presencia salvífica.

YHWH (*El que es*) de Ex 3,15, traducía a “*éhyéh aser éhyéh*” (*Yo soy el que soy*) de Ex 3,14. En uno de sus sentidos la paronomasia (*soy... soy*) indicaba indeterminación y así este nombre pudo servir para evitar definirse y ser definido. Con todo, aun cuando este nombre evoca un misterio, no es por vaguedad o vacuidad sino por su riqueza, por abundar en paradojas: “*es a la vez un Nombre revelado y como la resistencia a tomar un nombre propio*”; “*es el Dios escondido e inefable y, a la vez, el Dios que se acerca a los hombres*” (206). Este segundo sentido es posible cuando conjugamos el *Yo soy* del v.14 con el *estaré* del v.12. Este indica una fidelidad que permanece como seguro para el futuro, una presencia siempre dispuesta para la salvación del pueblo (207).

La santidad y el perdón misericordioso

Ahora son escenas del Éxodo más que interpretaciones del nombre las que sugieren esta otra serie de atributos. La *santidad* divi-

na es percibida por Moisés en la teofanía de la zarza ardiente, así como luego lo será por Isaías en la visión de la gloria de Dios y por Pedro en el poder milagroso de Jesús. Ahora bien, la santidad de Dios evoca no sólo algo que retrae al pecador sino también algo que lo atrae: Dios puede perdonarlo porque es diferente del hombre. Errar es humano, perdonar es divino. “Porque Dios es *santo*, puede perdonar al hombre que se descubre pecador delante de él: ‘No ejecutaré el ardor de mi cólera [...] porque soy Dios, no hombre; en medio de ti yo soy el Santo’ (Os 11,9)” (208). Luego es en la trascendencia sugerida por la santidad en donde paradójicamente se descubre la inmanencia salvífica de Dios. El mismo fondo divino de misericordia y de perdón es descubierto por el nombre YHWH en la escena en la que Dios revela su gloria a Moisés (210). Y en el hecho de que este amor misericordioso del *Yo soy* se evidencie plenamente cuando el Hijo del Hombre sea elevado en la cruz (Jn 8,28, CEC 211) se pone de relieve lo fundamental que es este nombre para la revelación del Nuevo Testamento (204) y no sólo del Antiguo.

Yahweh es único, inmutable y eterno, omnipotente

De las escenas del Éxodo se pasa a la reinterpretación del *Yo soy el que soy* en las sucesivas relecturas llevadas a cabo “*en el transcurso de los siglos*”. Por una parte, las relecturas post-exílicas (cfr. Is 44,6; Sal 102, 27-28) apuntaron a la unicidad, eternidad e inmutabilidad de Dios, una inmutabilidad tanto en el ser (“no hay cambios ni sombras de rotaciones” St 1, 17) como en su fidelidad (“El es ‘El que es’, desde siempre y para siempre y por eso permanece siempre fiel a sí mismo y a sus promesas”) (CEC 212)¹¹.

Por otra parte, en ese *Yo soy el que soy* las relecturas del judaísmo helenista y de la patrística descubrieron a Aquel que es “la plenitud de ser y de toda perfección sin origen y sin fin. Mientras todas las criaturas han recibido de El todo lo que son y poseen, sólo Él es su ser mismo y es por sí mismo todo lo que es” (213). Si prescindimos de las connotaciones metafísicas y en esta “plenitud del Ser y de toda perfección” retenemos el misterio que garantiza nuestra salvación entonces éste pudo ser apuntado en la revelación primigenia del *Yo soy el que soy*, y no sólo en una posterior re-

11. Esta inmutabilidad no ha sido derogada por la Encarnación y la Cruz. Cf. la remisión marginal al nº 469 (“S. Juan Crisóstomo proclama “sin mutación te has hecho hombre, y has sido crucificado”)

lectura. Porque la paronomasia (*soy... soy*) puede sugerir totalidad y no sólo indeterminación y porque el contexto de Ex 3,13s la pone como garantía de salvación y no como mera promesa¹².

III. Dios, “el que es”, es verdad y amor

Ya de lo anterior podíamos colegir que en su santísima esencia Dios es no sólo Ser sino también Amor misericordioso, tal como lo profesaba el *Credo del Pueblo de Dios* de Pablo VI (§ 9). El pasaje de esta diada a la tríada Ser, Verdad y Amor se opera en el CEC 214. Ya en la escena de Ex. 34,6 ‘El que es’ es declarado “rico en amor y fidelidad” o verdad. Por otra parte el vínculo entre verdad y amor es atestiguado tanto por el Salterio (Sal 138, 2; cfr. Sal 85, 11) como por las dos definiciones de Juan: Dios es la Verdad, porque “Dios es Luz, en él no hay tiniebla alguna” (1 Jn 1, 5); él es “Amor” (1 Jn 4, 8).” (214).

Dios es la Verdad en tres sentidos: en la veracidad de su palabra que no puede engañar (215), en el conocimiento verdadero de todo lo creado dado por la sabiduría con la que todo lo crea y lo gobierna (216), en la plenitud de su revelación, cuando envía a su Hijo al mundo para “dar testimonio de la Verdad” (217). En este triple sentido se apropian a la esencia misma de Dios propiedades de la persona del Hijo de Dios.

Finalmente, Dios es Amor (218-221). Si la revelación de Dios como Ser no era privativa del Antiguo Testamento, tampoco la revelación de Dios como Amor es algo exclusivo del Nuevo Testamento. Porque el amor gratuito de Dios fue la única razón de la elección de Israel de entre todos los pueblos (218). Y también el Antiguo Testamento, al comparar este amor de Dios con el amor del padre, de la madre o del esposo, afirma que supera a todos estos modelos humanos. Pero esa excelencia de su amor se evidencia plenamente en Cristo, en el gesto por el cual “tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único” (219). Puesto que este *amó* no fue un gesto pasajero sino eterno (220) es por lo que San Juan llega al fondo del misterio del ser divino cuando no sólo relata que *Dios amó* sino que formula una afirmación ontológica: “Dios es Amor” (1 Jn 4, 8.16). Con razón el CEC puede permitirse glosar: “el ser mismo de Dios es Amor”

12. R. DE VAUX: *Histoire ancienne d'Israel. Des origines à l'installation en Canaan*. t. I Paris 1971, 321-337; cfr. 424-433. H. CAZELLES: *Pour une exégèse de Ex. III, 14*. En: *Autour de l'Exode*. Paris 1987, 269-287.

(221). De este modo rehúsa concebir a “Dios sin el ser”, separando el amor del ser. No otra había sido la concepción de Pablo VI en el *Credo del Pueblo de Dios*, como lo recuerda Juan Pablo II¹³. Porque, en definitiva, en lo más íntimo de su ser, “Dios mismo es una eterna comunicación de amor: Padre, Hijo y Espíritu Santo”.

Párrafo 2. DIOS PADRE, HIJO Y ESPÍRITU SANTO

El misterio de la Santísima Trinidad es el centro de la fe (1), ha sido revelado por el Hijo y por el Espíritu (2), formulado en el dogma eclesial (3), y desplegado en la creación y en las misiones del Hijo y del Espíritu (4).

Encabezamos la profesión de fe en las personas divinas mencionando el nombre del Padre porque, en cuanto “fuente y origen de toda la divinidad” (245), Él recapitula el misterio de la Santísima Trinidad. De este misterio consideramos su centralidad para la fe (I), el hecho de su revelación (II) y de su formulación doctrinal (III) y su realización en la historia de la salvación (IV, cfr. 235).

I. El misterio del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, centro de la fe

Este misterio se halla en el nacimiento de nuestra fe: con los nombres que designaban la Esencia divina (*Ser, Verdad y Amor*) se corresponden aquellos con los que invocamos a cada una de las Personas divinas (*Padre, Hijo y Espíritu Santo*) desde que nacimos a la fe en el bautismo (232). La fórmula bautismal, al invocar *el nombre*, en singular, subraya la unidad en la Trinidad (233). Pero este misterio no sólo se halla en el comienzo sino que ocupa el centro de la fe y de la vida cristiana (235-237):

1) Es el misterio central y la enseñanza más fundamental en la *jerarquía de las verdades de fe* (DCG 43) porque es la luz que las ilumina (234)¹⁴, de modo tal que esas verdades son dignas de ser

13. “Pablo VI une este nombre -el nombre ‘Ser’- con el nombre ‘Amor’... Estos dos nombres expresan del modo más esencial la verdad sobre Dios.” JUAN PABLO II, *Audiencia General del 7.8.1985*.

14. En su informe al Sínodo de los obispos el cardenal Ratzinger sostenía: “para respetar la jerarquía de las verdades lo que importa es su carácter orgánico y no los grados de certeza” (DC 87 1990, 1054).

reveladas (*revelabilia*) por su conexión con este misterio o, dicho de otro modo: "su valor revelado depende de su unión y proximidad" respecto de él¹⁵. Por esta razón la fe trinitaria no sólo organiza los tres capítulos de la profesión de fe del Catecismo sino que, además, fundamenta e inspira otras partes del mismo¹⁶.

2) Este misterio es central y fundamental porque, "siendo el misterio de Dios en sí mismo es la fuente de todos los otros misterios de fe" (DCG 43), de modo tal que "*toda la historia de la salvación no es sino la historia del camino y de los medios*" por los cuales el Dios uno y trino se nos revela y se nos une (DCG 47). La relación mutua entre el misterio de Dios en sí mismo y en su despliegue en la historia de la salvación es explicada por el n° 236 desde la clásica distinción entre Θεολογία y Οικονομία¹⁷:

"Por la 'Oikonomia' nos es revelada la 'Theologia'; pero inversamente, es la 'Theologia', quien esclarece toda la 'Oikonomia'. Las obras de Dios revelan quién es en sí mismo, e inversamente, el misterio de su Ser íntimo ilumina la inteligencia de todas sus obras. Así sucede, analógicamente, entre las personas humanas. La persona se muestra en su obrar y a medida que conocemos mejor a una persona, mejor comprendemos su obrar" (236).

La historia del dogma trinitario nos enseña que el primer discernimiento de las personas divinas se hizo a partir de su despliegue en la οικονομία, es decir, en la creación (Padre), en la redención (Hijo) y en la santificación (Espíritu). Por ello la οικονομία goza de una prioridad *gnoseológica*. En cambio la Trinidad inmanente (Dios Padre, Hijo y Espíritu en sí mismos, en sus relaciones y orígenes eternos), considerada en la θεολογία, retiene una prioridad *ontológica* en cuanto nos proporciona el fundamento último de la οικονομία. Esta reciprocidad permite la sana distinción que evita los peligrosos extremos de la confusión y de la separación, como

15. "... El principio de la jerarquía de las verdades no consiste en el hecho de que las verdades menos importantes puedan ser omitidas o anuladas sino que su valor revelado depende de su unión y proximidad respecto de las Verdades Centrales de la revelación, que son la doctrina del Dios único en tres personas y de Jesucristo encarnado, muerto y resucitado" Congregazione per il Clero: *Catechismo della Chiesa Cattolica e pastorale catechistica. Lineamenta*. Vaticano 1993 p.12.

16. "La redacción trató de poner de relieve los vínculos de las verdades de la fe con su fundamento trinitario. Señalo más en particular los textos sobre la creación, la Iglesia, la liturgia y la oración" C. SCHÖNBORN: Algunas notas sobre los criterios de la redacción del Catecismo de la Iglesia Católica *OssR* 1993, n° 4. p. 10s.

17. Esta distinción inspiraba el plan de la *Oratio Catechetica Magna* de GREGORIO NISENO (PG 45, 9s).

bien advirtió la Comisión Teológica Internacional en su sesión plenaria de 1981¹⁸.

3) Pero la Trinidad inmanente es sólo fundamento y razón teológica de la trinidad económica: no es prueba filosófica de su necesidad ni de su existencia. Tanto menos la existencia y necesidad de la Trinidad inmanente (entendida en el sentido ortodoxo del dogma, no reducida a símbolo filosófico o poético) pueden ser demostradas por la razón. Por eso "la Trinidad es un misterio de fe en sentido estricto" (237) y no sólo respecto de la "sola razón" sino también respecto de "la fe de Israel antes de la revelación del Nuevo Testamento" (237). A esta revelación neotestamentaria debemos acudir ahora para su cabal conocimiento.

II. La revelación del Hijo y del Espíritu

El contenido de los dos subtítulos de este apartado se corresponde más bien con estos otros: *La revelación del Padre y del Hijo* (238-242), *La revelación del Espíritu Santo* (243-248). En ambos casos la palabra "revelación" cubre no sólo el dato bíblico (238-241 y 243-244) sino también su interpretación por la Tradición eclesial (242 y 245-248). Una comparación de Gregorio Nacianceno podría ayudarnos a entender esta revelación progresiva de la Trinidad :

"El Antiguo Testamento proclamaba abiertamente al Padre y oscuramente al Hijo. En cambio el Nuevo Testamento mostró con claridad al Hijo e indicó oscuramente la divinidad del Espíritu. Ahora [en el tiempo de la Iglesia] el Espíritu mismo convive con nosotros y se nos declara más abiertamente"¹⁹.

La revelación del Padre y del Hijo

La revelación del Padre, preparada en muchas religiones y en Israel (238-239) alcanza su rasgo específicamente trinitario con la revelación del Hijo Único (240-241), consubstancial con el Padre

18. "Para evitar en esta cuestión toda confusión y toda separación debe retenerse la relación complementaria entre los dos caminos, el que desciende de Dios a Jesucristo y el que regresa a Dios desde Jesucristo." COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS: "Theologia - Christologia - Anthropologia. Quaestiones selectae. Altera series" (Sessio plenaria 1981), *Gregorianum* 64, 1983, 6s.

19. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio theologica* 26

(242). Sólo en esta última instancia cobra sentido el subtítulo *El Padre revelado por el Hijo*. En las religiones Dios fue invocado no sólo como Padre sino también como Madre²⁰. Con reserva inicial frente a este uso (no sólo de 'madre' sino también de 'padre') Israel llegó a invocarlo como Padre en cuanto creador del mundo (Mal 2, 10 y, sobre todo, Is 63, 15s; 64,8s) y protector amoroso del pueblo y del pobre (Sal 68,6). En este contexto la designación reviste un carácter de metáfora ('como un padre' Sal 103, 13) de la providencia de Dios y, en este sentido de protección amorosa, Dios también se compara con una madre (Is 66,13; Sal 131,2). Por cierto estas metáforas de la providencia divina guardan un valor permanente y no deben ser jamás abandonadas porque ilustran el misterio del amor misericordioso de Dios²¹. Pero a la vez ellas deben ser purificadas por vía de negación (Dios no es varón ni mujer)²², y sublimadas por vía de eminencia (nadie es padre como lo es Dios).

"Conviene recordar, entonces, que Dios trasciende la distinción humana de los sexos. No es hombre ni mujer, es Dios. Trasciende también la paternidad y la maternidad humanas (cfr. Sal 27, 10), aunque sea su origen y medida (cfr. Ef 3, 14; Is 49, 15): 'Nadie es padre como lo es Dios'" (239).

Sólo por esta vía de negación y de eminencia nos elevamos al nivel trinitario de la paternidad divina, el único en donde Dios es Padre en sentido propio y desde siempre²³. El acceso a esta dimensión por la que Dios es Padre "*eternamente, en relación a su Hijo Único*" y no sólo de cara al mundo creado, fue abierto por Jesús mismo, si hemos de dar fe al *logion* transmitido por la tradición sinóptica: "Nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar (Mt 11, 27)" (240)²⁴.

20. W. MARCHEL: Abba, Père. La prière du Christ et des chrétiens. *AnBib* 19. Roma 1971, 29-34.

21. JUAN PABLO II: *Dives in misericordia*, 30/11/80 n° 4, nota 52.

22. JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem*, n° 8.

23. "Dios no es semejante a los hombres: El Padre no proviene de un padre ni genera a un padre; el Hijo no proviene de la emanación del padre, no es generado por un padre, a su vez generado por otro, ni es generado para generar. Por tanto sólo en Dios el Padre es propiamente padre y el Hijo propiamente hijo, del mismo modo como sólo en ellos se da el hecho de que el Padre sea siempre padre y el Hijo siempre hijo" SAN ATANASIO, *Orationes contra Arianos* I 21.3; MG 26.

24. W. MARCHEL, "Paternité de Dieu", *DSpir* XII, 422; C.SPICQ: *Dios y el hombre en el Nuevo Testamento* 90s.

Al declarar como correlativos e inseparables los misterios del Padre y del Hijo, Jesús lleva a su culminación no sólo la revelación del Padre sino, a la par, la del Hijo. De ahí nuestro subtítulo: *La revelación del Padre y del Hijo*. Y es por vincular ambos misterios que los apóstoles cultivaron esa cristología que llamamos 'descendente', por la cual Jesús aparece como el revelador del Padre, como su eterna Palabra y Sabiduría:

"...como 'el Verbo que en el principio estaba junto a Dios y que era Dios' (Jn 1, 1), 'como la imagen del Dios invisible' (Col 1, 15), como 'el resplandor de su gloria y la impronta de su esencia' (Heb 1, 3)" (241).

No podía ser más acertada la elección de estos tres pasajes, que representan la cumbre más alta de la revelación del Nuevo Testamento. Sobre el modelo de Proverbios 8,22 el himno de Colosenses (1,15s) concibe a Jesús como la eterna Sabiduría de Dios; sobre el modelo de Eclesiástico 24,3s el prólogo de Juan (1,1s) lo presenta como la eterna Palabra de Dios y, sintetizando ambas teologías, sobre el modelo de Sabiduría 7,25, el prólogo a la Carta a los Hebreos (1,1s) ve en esa eterna Sabiduría y Palabra el resplandor del Padre y el sello de su substancia²⁵. Siguiendo esta tradición apostólica y esta cristología es como la Iglesia (242) llegó a las fórmulas del Credo Niceno.

"Jesucristo, Hijo Único de Dios, engendrado del Padre antes de todos los siglos, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, generado, no creado, consubstancial con el Padre" (DS 150).

La revelación del Espíritu Santo

La revelación del Espíritu Santo implica dos datos fundamentales. Por una parte deja en claro sus rasgos de persona distinta del Padre y del Hijo. Y de esto no cabe dudar a partir del discurso joánico acerca del Espíritu Santo, como 'el otro Paráclito', es decir, como el vicario de Jesús (Jn 16, 13). "El Espíritu Santo es revelado así como otra persona divina con relación a Jesús y al Padre" (243). Por otra parte, en ese mismo discurso también se enseña que el Es-

25. Cf. A.M. FEUILLET: *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Paris 1966, 194s; Id.: *Le prologue du quatrième evangile*, Paris 1968; A. VANHOYE: *Situation du Christ (Hébreux 1-2)*, Paris 1969.

píritu Santo será enviado por el Padre y por el Hijo después de la partida de éste, es decir, en Pentecostés. Ahora bien, de esta misión temporal del Espíritu Santo, es posible remontarse a su procesión eterna (244). Pero la comprensión de ese pasaje ocupó, en el tiempo de la Iglesia, un lapso mayor al que demandó la inteligencia del dogma cristológico y, aun así, no se expresó en una tradición unánime de Oriente y Occidente. Porque unos rehusaron al Hijo toda injerencia en el origen eterno del Espíritu (a Padre *Filioque*), a pesar de concedérsela en su misión temporal²⁶. Por esta razón el CEC procede por etapas que van, de los puntos coincidentes, a las diferencias. Así el n° 245 comienza presentando la procesión eterna del Espíritu Santo con las fórmulas de una tradición anterior al cisma oriental: elimina el *Filioque* del Credo Niceno-Constantinopolitano - como ya lo había hecho Pablo VI - y reconoce al Padre como *fuentes y origen de toda la divinidad* (Concilio de Toledo VI: DS 490). Pero esto no impide sostener que también el Hijo se conecta con el origen eterno del Espíritu Santo: "Por eso no se dice que es sólo el Espíritu del Padre, sino a la vez el Espíritu del Padre y del Hijo" (Concilio de Toledo XI: DS 527)" (245). El n° 246 expone el auténtico sentido del *Filioque* según el concilio de Florencia (246). A la historia de la polémica que dividió a la tradición oriental y occidental, así como a un balance sobre sus respectivos valores se consagran las 'puntualizaciones complementarias' de los n° 247-248.

III. La Santísima Trinidad en las formulaciones dogmáticas

Fue la liturgia, bautismal y eucarística, el suelo originario en donde florecieron las tríadas que expresaron la fe trinitaria. De ello da fe ya el saludo apostólico: "La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios Padre y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros" (2 Cor 13, 13) (249). Pero más adelante, tanto la comprensión de esa fe como los errores que la deformaban, obligaron a afinar el lenguaje (250). Así se llegaron a emplear vocablos filosóficos pero dotados de un sentido diferente del usado en la época (251). El nuevo sentido dado a ese lenguaje permitía especializarlo y fijarlo técnicamente, en cuanto que unos vocablos ("*substancia*", "esencia" o "naturaleza") pasan a designar la unidad del ser divino, otros ("*persona*" o "hipóstasis") la distinción de las personas divinas y otros la relación por la que ellas se consti-

26. FOCIO, *Mystagogia*, título, MG 102, 279.

tuyen y distinguen entre sí (251). Con ello obtenemos tres niveles de comprensión del misterio trinitario. En el primero, el de la unidad en la Trinidad, se trata de una identidad esencial que no sólo descarta el triteísmo (no hay tres dioses) sino también el subordinacionismo, porque cada uno de los Tres son Dios por entero, sin repartirse la divinidad (253). En el segundo, el de la Trinidad de la unidad divina, se da una distinción real de las personas entre sí, que descarta todo modalismo:

“Dios es único pero no solitario”²⁷ (*Fides Damasi*: DS 71). ‘Padre’, ‘Hijo’, ‘Espíritu Santo’ no son simplemente nombres que designan modalidades del ser divino, pues son realmente distintos entre sí: ‘El que es el Hijo no es el Padre, y el que es el Padre no es el Hijo, ni el Espíritu Santo el que es el Padre o el Hijo’ (Conc. de Toledo XI). Son distintos entre sí por sus relaciones de origen: ‘El Padre es quien engendra, el Hijo es quien es engendrado, y el Espíritu Santo es quien procede’ (Conc. de Letrán IV)” (254).

Son estas relaciones de origen las que no sólo constituyen a las divinas personas sino las que las distinguen, en conformidad con el axioma del concilio de Florencia: en ellas todo es uno y sólo hay distinción por la oposición de relativos, es decir, entre generante y generado y entre espirantes y espirado (255). Por esa sutil distinción cabe el movimiento pendular que describe San Gregorio Nacianceno en su catequesis:

“No he comenzado a pensar en la Unidad cuando ya la Trinidad me baña con su esplendor. No he comenzado a pensar en la Trinidad cuando ya la unidad me posee de nuevo... (*Oratio* 40,41)” (256).

IV. Las obras divinas y las misiones trinitarias

En su designio benevolente Dios quiso que participáramos de su vida trinitaria y a ello ordenó tanto la creación como la historia de la salvación (257). Por cierto, “el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son tres principios de las criaturas, sino un solo principio”, como enseñó el concilio de Florencia (DS 1331). Sin embargo, cada persona divina realiza la obra común según su propiedad personal.

27. La *Fides Damasi* decía: “no es uno en el sentido de solitario” (“*non sic unum quasi solitarium*”).

“Así la Iglesia confiesa, siguiendo al Nuevo Testamento (cfr. 1 Cor 8, 6): ‘uno es Dios y Padre de quien proceden todas las cosas, uno solo el Señor Jesucristo por medio de quien son todas las cosas, y uno el Espíritu Santo en quien son todas las cosas’ (Concilio de Constantinopla II: DS 421)” (258; cfr 291-292).

En estas preposiciones que indican la iniciativa del Padre, la mediación del Hijo y la consumación del Espíritu se sugiere una atribución *propia* más que una mera *apropiación*²⁸. Y por ello, aun cuando sean “*sobre todo, las misiones divinas de la Encarnación del Hijo y del don del Espíritu Santo las que manifiestan las propiedades de las personas divinas*” (258) es “*toda la economía divina [la que] da a conocer la propiedad de las personas divinas y su naturaleza única*” (259).

Pero no se trata sólo de conocer y discernir a las personas divinas. Todo aquel que ama a Cristo y guarda su Palabra se vuelve desde ahora amigo y a la vez morada del Padre y del Hijo (Jn 14, 23). A este misterio de la inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma del justo la beata Isabel de la Trinidad consagró su vida y la famosa oración, “*Dios mío, Trinidad que adoro*” (260), que cierra este párrafo del Catecismo.

Párrafo 3. **EL TODOPODEROSO**

Dios hace todo lo que quiere. Pero sólo puede hacer lo que está en su justa voluntad y en su sabia inteligencia. Manifiesta su omnipotencia en la misericordia y el perdón.

Con este enunciado se corresponde no sólo el conjunto de este párrafo 3 sino también la profesión de fe que lo encabeza:

“Creemos que esa omnipotencia es *universal*, porque Dios, que ha creado todo rige todo y lo puede todo; es *amorosa*, porque Dios es nuestro Padre; es *misteriosa*, porque sólo la fe puede descubrirla cuando ‘se manifiesta en la debilidad’” (268).

En esta profesión de fe en la omnipotencia divina importa integrar sus diversos aspectos, mantener juntos aquellos tres caracteres: *universal, amorosa y misteriosa*. Sólo entonces se disipan los fantasmas de una “*potencia ciega e imprevisible [...] caprichosa y omnímoda [...]*”

28. Cfr. S. TOMÁS *Summa Theol* I q. 39, a. 8 corp. “Secundum vero quartam considerationem....”

que nos libere del esfuerzo de dar razón de nuestra fe”²⁹. Ante todo es cierto, porque lo enseña la Biblia, que la potencia de Dios es universal en la misma medida en que su voluntad no es veleidad sino creación eficaz, sin grietas entre el orden de la intención y el de la ejecución. Baste la contundencia de los pasajes bíblicos como: “*Todo lo que El quiere, lo hace*” (Sal 115,3) (269). Pero esa eficacia no es la de una potencia ciega de la naturaleza sino suave gobierno del Padre:

“Dios es el Padre todopoderoso. Su paternidad y su poder se esclarecen mutuamente [...] muestra su poder en el más alto grado perdonando libremente los pecados” (270); “*Oh Dios, que manifiestas especialmente tu poder con el perdón y la misericordia [...] MR, colecta del domingo XXVI*” (277)³⁰.

Por otra parte la omnipotencia divina no es caprichosa ni presenta la infinitud desmesurada que el nominalismo y Descartes adjudicaron a la libertad divina, el existencialismo sartriano a la libertad humana y el infante a sus sueños y deseos, porque tiene la medida y la mesura de su entendimiento sabio y de su voluntad justa:

“En Dios el poder y la esencia, la voluntad y la inteligencia, la sabiduría y la justicia son una sola cosa, de suerte que nada puede haber en el poder divino que no pueda estar en la justa voluntad de Dios o en su sabia inteligencia” (Santo Tomás, *Summa Theologiae* I q. 25 a. 5 ad 1m) (271).

Por esta misma medida Dios, ante la decisión libremente tomada por la creatura, pudiendo impedir el pecado (es decir, sin dejar de ser omnipotente), se quiere *impotente* hasta el punto de “*parecer ausente e incapaz de impedir el mal*”. En esto reside la metáfora de la “voluntad permisiva”. Pero, si permite el pecado, Dios jamás deja de ordenarlo al bien sobreabundante de la gracia y de la redención que nos vienen por su misterioso poder, revelado en la debilidad del crucificado: “*Dios Padre ha revelado su omnipotencia de la manera más misteriosa en el anonadamiento voluntario y en la Resurrección de su Hijo, por los cuales ha vencido el mal. Así, Cristo crucificado es ‘poder de Dios y sabiduría de Dios’*” (CEC 272). A diferencia del voluntarismo teológico, no recurrimos a la omnipotencia de Dios como “*un alibi [...]*”

29. M. GESTEIRA: *El catecismo de la Iglesia, perspectiva teológica* (folletos PPC,4) Madrid 1993 p.18.

30. La compatibilidad de la potencia infinita de Dios con grados y límites, sólo es posible si distinguimos, con Santo Tomás (*De Potentia*, q. 2 a. 1 c) una doble infinitud de la potencia divina. Ver nuestro artículo: “Infinitud y límites de la potencia divina en Santo Tomás de Aquino”, *Teología* Tº 27, 1990, 7-17.

que nos libere del esfuerzo de dar razón de nuestra fe” pero sí como un misterio por el que compartimos la fe de la Virgen María, de que “*na-da es imposible para Dios*” (273) y del presente Catecismo:

“De no ser por nuestra fe en que el amor de Dios es todopoderoso, ¿cómo creer que el Padre nos ha podido crear, el Hijo rescatar, el Espíritu Santo santificar?” (278).

II. “... CREADOR DEL CIELO Y DE LA TIERRA...”

Esta simple expresión, que el Símbolo de la fe toma de Gn 1,1, disimula el abanico de temas configurado por los párrafos 4-7 del CEC. Porque se trata no sólo de Dios Creador (280-324) y de su obra - la creatura material y espiritual (325-354) y la creatura humana, que participa de ambas (355-384) - sino también de la obra exclusiva del hombre, “la caída en el pecado de la que Jesucristo, el *Hijo* de Dios, vino a levantarnos” (385-421). El misterio del mal y del pecado, jamás separado del misterio de la redención por el Hijo, ya se anunciaba como en sordina a propósito de la “aparente impotencia” de Dios (272). A partir de ahora se repite como *leitmotiv* desde el comienzo mismo (279) y pasa a orquestarse en registros dispares, primero en una creatura material buena pero no perfecta (302) que coexiste con el mal físico (310) y, luego, en una creatura espiritual libre pero falible y capaz de pecar (311-312; 385-421). Así el pecado, obra exclusiva de la creatura espiritual, servirá de gozne entre la obra del Padre y la obra del Hijo. Pero la luz de Cristo resucitado (281) no sólo disipa las tinieblas del pecado (312) sino que ilumina el misterio de la creación tanto en el orden de la ejecución, en cuanto final en el que culmina este nuevo comienzo, como en el orden de la intención, en cuanto fin en vista del cual Dios creó el cielo y la tierra (280).

Párrafo 4. **EL CREADOR**

Puede sorprender que el discurso se deslice aquí del Creador a la creación. Pero, ya desde la primera patrística, sabemos que *Creador* (o, también, *Señor*) no es un nombre ‘absoluto’ que designe lo que es Dios en sí mismo y desde siempre sino un nombre de relación por la que la creatura se ordena a Él desde que ella existe³¹. Por eso habla-

31. “Del nombre ‘Dios’ decimos que siempre existió con y en Él, pero no siempre existió el nombre de ‘Señor’ ... ‘Dios’ denomina su substancia, ‘Señor’ su poder...” TERTULIANO, *Adversus Hermogenem*, 3 (ML 2,199)

mos del Creador desde la creación; pero, desde ésta, aprendemos a reconocer los mismos atributos 'absolutos' del Creador: su bondad, su poder, su sabiduría, su amor.

Luego de una introducción (282-289) el CEC presenta la creación en su origen trinitario y en su fin salvífico (290-294), en el gesto divino que da y mantiene el ser de la creatura (295-301) y le concede concurrir en el plan de su providencia (302-314).

I. La catequesis sobre la creación

Esta introducción empalma con el relato de Gn 1-3, leído en la liturgia (281). Por su contenido desborda el presente párrafo y se abre también a los temas de la caída y de la promesa (289), en la misma medida en que estos se integran en las preguntas fundamentales acerca del origen y del fin de todo (282). Sobre este origen y este fin existe tan sólo un parecido en cuanto a un preguntar que, en realidad reviste formas diversas. Porque las preguntas 'mensurables' de las ciencias positivas sobre la edad y las dimensiones del cosmos o sobre la aparición del hombre en el contexto del devenir de las formas vivientes (283) no dicen lo mismo que las preguntas 'no mensurables' acerca del origen del mundo, del hombre o del mal que en él se manifiesta:

“No se trata sólo de saber cuándo y cómo ha surgido materialmente el cosmos, ni cuándo apareció el hombre, sino más bien de descubrir cuál es el sentido de tal origen: si está gobernado por el azar, un destino ciego, una necesidad anónima, o bien por un Ser trascendente, inteligente y bueno, llamado Dios. Y si el mundo procede de la sabiduría y de la bondad de Dios, ¿por qué existe el mal?, ¿de donde viene?, ¿quién es responsable de él?, ¿dónde está la posibilidad de liberarse del mal?” (284).

Y todavía más diversas que las preguntas han sido las respuestas de las religiones y de las filosofías: panteísmo, dualismo, gnosticismo, deísmo, materialismo; pese a ello “todas estas tentativas dan testimonio de la permanencia y de la universalidad de la cuestión de los orígenes” (285). Estas tentativas erradas no deben configurar un argumento para negar a la razón humana la capacidad de conocer a Dios en cuanto Creador y Señor del universo (286). No siendo inaccesible a la razón esta doctrina era, con todo, digna de ser revelada (*revelabilis*) por su importancia salvífica, como “el primer paso hacia la Alianza, como el primero y universal testimonio del amor todopoderoso de Dios” (288). Y por esa importancia salvífica merecía, además, encabezar toda la revelación bíblica mediante los relatos fundaciones de Gn 1-3. Estos poseen un valor perma-

nente, más allá de su peculiar género literario, porque enuncian “las verdades de la creación, de su origen y de su fin en Dios, de su orden y de su bondad, de la vocación del hombre, finalmente, del drama del pecado y de la esperanza de la salvación”. Por eso:

“leídas a la luz de Cristo, [...] estas palabras siguen siendo la fuente principal para la catequesis de los Misterios del ‘comienzo’: creación, caída, promesa de la salvación” (289).

II. *El principio y el fin de la creación*

Todo fue creado por Dios, por su Verbo y por su Espíritu, para manifestarnos y comunicarnos su bondad (280-294).

La frase inicial de la Biblia no habla de ‘orígenes’ empíricos sino de un misterioso ‘principio’ por el cual todo lo que existe fuera de Dios (“el cielo y la tierra”) depende de Él en su ser mismo, en virtud de ese gesto, exclusivo de Dios, llamado “crear” (*bara*) (290). Exclusivo de Dios ese gesto compete a todas las personas divinas: Obra común de la Santísima Trinidad, en la creación intervienen no sólo el Padre sino también el Hijo y el Espíritu (291-292). Las insinuaciones del Antiguo Testamento (cfr. Sal 33, 6; 104, 30; Gn 1, 2-3) son explicitadas por el Nuevo Testamento, por lo que atañe al Hijo (Col 1, 16-17), y por la fe de la Iglesia por lo que concierne al Espíritu Santo (“dador de vida”, “Espíritu Creador” y “Fuente de todo bien”) (291)³². Ellos son como las manos del Padre, según la bella expresión de San Ireneo (292).

El fin de la creación no se halla enunciado con frases de la Biblia pero son las categorías de revelación (manifestación) y donación, de raigambre bíblica, las que permiten enunciar su sentido auténtico a través de las fórmulas del Concilio Vaticano I (“*El mundo ha sido creado para la gloria de Dios*”), de San Buenaventura (“*no para aumentar su gloria, sino para manifestarla y comunicarla*”) y de Santo Tomás (“*Abierta su mano con la llave del amor surgieron las criaturas*”). En rigor no hay un fin que “motive” a Dios a crear: Dios crea por pura bondad (Sal 136) y “nada necesita Aquel que a todos da la vida y el aliento” (Hech 17,25). Para Dios crear no es deseo nacido de la indigencia ni es devenir o rea-

32. El Concilio II de Constantinopla agregaba a 1 Cor 8,6: “... uno es el Espíritu Santo en quien son todas las cosas” (CEC 258).

lización a partir de una privación y potencia (“no para aumentar su bienaventuranza, ni para adquirir su perfección”). El fin de la creación no se formula en categorías de la filosofía antigua o del idealismo alemán sino en ese fondo semántico que la teología cristiana tomó de la Biblia misma y de la Tradición. Dios “no tiene otra razón para crear que su amor y su bondad”, ordenados a manifestar y a comunicar su gloria, y ésta reside en hacer de los hombres sus hijos adoptivos, para que el Unigénito sea primogénito entre muchos hermanos (Rom 8, 29-30; cfr. Ef. 1, 5-6). Así “*la gloria de Dios es el hombre vivo, pero la vida del hombre es la visión de Dios*” (S. Ireneo, *Adversus haereses*. 4, 20, 7) (CEC 294).

III. El misterio de la creación

Con su poder Dios crea todo de la nada y lo mantiene en el ser. Con su sabiduría lo ordena al hombre, su imagen (295-301).

La creación manifiesta no sólo la bondad y el amor de Dios sino también su sabiduría y su poder. Asociados con la bondad y el amor estos atributos se van relevando e intercalando entre las diversas dimensiones de la acción creadora. En efecto, ella procede con sabiduría (Sb 9, 9; Sal 104, 24), no por azar ni por necesidad ciega sino con la voluntad libre de hacer participar a las criaturas de su ser, de su sabiduría y de su bondad (295). Además ella revela su poder al crear al mundo de la nada, es decir, sin “nada preexistente ni ninguna ayuda para crear”, de modo que este mundo “no es una emanación necesaria de su substancia” (296). Y no sólo creemos que este poder se manifestó en la creación del mundo sino que esperamos que se expanda, de modo análogo, tanto en la resurrección de nuestros cuerpos mortales como en la conversión del pecador y del no creyente, dando la vida del cuerpo, la vida del alma y la luz de la fe (297-298). Con su sabiduría (Sb 11, 20) Dios ordena el mundo al hombre para que con su inteligencia descifre el mensaje que le dirige a través de esta misma creación (Sal 19, 2-5; cfr. Jb 42, 3). Si sabe leer ese mensaje entonces compartirá el juicio de Dios sobre el mundo (“Y vio que era bueno” Gn 1, 4.10.12.18.21) y sobre el hombre (“todo estaba muy bien” Gn 1,31). Pero esa lectura no le resulta fácil cuando se confronta con el misterio del mal en el mundo. Por esa razón debe evitar los extremos tanto del optimismo (el mundo es óptimo, vivimos en el mejor de los mundos posibles), como del pesimismo (“la Iglesia ha debido defender la bondad de la creación, comprendida la del mundo material” CEC 299). Ahora bien, tenemos fundadas razones para no

desesperar de este mundo ni creer que está separado de Dios y abandonado a su finitud y a sus deficiencias. Por su poder Dios no sólo lo excede sino que está presente en él de la manera más íntima (“Dios está por encima de lo más alto que hay en mí y está en lo más hondo de mi intimidad”. S. Agustín, *Conf.* 3. 6. 11) de modo tal que “En él vivimos, nos movemos y existimos” (Hech 17, 28) (CEC 300). Pero en definitiva es por su amor por lo que Dios no abandona al mundo sino que lo mantiene en el ser:

“Amas a todos los seres y nada de lo que hiciste aborreces, pues si algo odiases, no lo hubieras creado. Y ¿cómo podría subsistir algo que no hubieses querido? ¿cómo se conservaría lo que no hubieses llamado? Mas tú todo lo perdonas porque todo es tuyo, Señor que amas la vida” (Sb 11,24-26) (301).

IV. La Providencia

Para completar la obra de la creación Dios concede al hombre participar libremente en su providencia, con sus acciones, oraciones y sufrimientos (302-308).

De manos de su Creador el mundo salió bueno, pero no óptimo sino en un “estado de camino”, en un proceso inacabado (cfr. 302). Por eso exige siempre un ‘plus’, un acabamiento que debe lograr mediante la operación propia de cada creatura aunque también puede ser malogrado por su deficiencia y, sobre todo, por el pecado de la creatura espiritual. Ahora bien, este proceso no es ajeno a Dios. Manteniendo al mundo en el ser por su mismo gesto creador, Dios lo invita a concurrir con su propia actividad de causa segunda mediante el gobierno de su providencia, gobierno al que nada escapa, ni siquiera el pecado que él no causa pero permite y ordena a un bien mayor. Así este apartado trata de la noción de providencia (302-305), de su relación con la causalidad propia de las creaturas (306-308) y, en particular, con su causalidad deficiente, el mal físico y moral (309-314).

La noción de providencia

Mientras Santo Tomás llamaba *providencia* a la prudencia inmanente a la mente divina y *gobierno* a su ejecución en la creación y en la historia de la salvación³³, el CEC apunta a este gobierno

33. S. TOMÁS *Summa Theol* I q. 22 a.1.

aun cuando llame “*divina providencia a las disposiciones por las que Dios conduce la obra de su creación hacia su perfección*”. Esta providencia no se reduce a una mirada global y genérica sino que, en cuanto “*concreta e inmediata, tiene cuidado de todo, de las cosas más pequeñas hasta los grandes acontecimientos del mundo y de la historia*” (303). Por eso en ella se revelan tanto el gobierno del Señor de la historia universal como la solicitud del Padre celestial que nos invita a buscar ante todo su Reino y su justicia, mientras Él se ocupa de nuestro alimento y de nuestro vestido (305).

La providencia y las causas segundas

No es por deficiencia de su poder sino por magnanimidad de su bondad por lo que el Creador da a sus criaturas “la dignidad de actuar por sí mismas, de ser causas y principios unas de otras y de cooperar así a la realización de su designio” (306). En esta dignidad el hombre se destaca por encima de las demás criaturas en cuanto que Dios le concede participar libremente en su providencia confiándole la responsabilidad de “someter la tierra y dominarla” (cfr. 373). Esta participación es también servicio y no sólo señoría. Y cooperamos no sólo con nuestras acciones y oraciones sino también con nuestros sufrimientos (307). Por otra parte, aun cuando reivindicamos la causalidad propia de la criatura y la legítima autonomía del hombre, jamás debemos olvidar la primacía de la Causa primera (304), porque aquella autonomía no es absoluta sino que depende del auxilio del Creador, que la mantiene en el ser y que hace posible su mismo obrar:

“... Es la causa primera que la opera en y por las causas segundas (Flp 2, 13) [...]. Esta verdad, lejos de disminuir la dignidad de la criatura, la realza. Sacada de la nada por el poder, la sabiduría y la bondad de Dios, no puede nada si está separada de su origen porque ‘sin el Creador la criatura se diluye’ (GS 36, 3); menos aún puede ella alcanzar su fin último sin la ayuda de la gracia” (cfr. Jn 15, 5) (308).

El final de este pasaje evoca la enseñanza central de la parábola de la vid y los sarmientos: “el que permanece en mí [...] ése da mucho fruto; porque separados de mí nada podéis hacer” (Jn 15,5). Y con razón. Porque en definitiva lo que vincula nuestro propio obrar con el obrar de la Causa primera es esta misteriosa unidad vital y no una conexión mecánica, es una “unión de caridad en la gracia” y no una “identidad de unidad en la naturaleza” (Concilio IV de Letrán DS 806). Unidos a ella por la gracia, damos frutos de

vida eterna; separados de ella por el pecado merecemos la muerte eterna (Jn 15,6).

La providencia y el escándalo del mal

Por la sobreabundancia de su gracia Dios ordenó el mal causado por el pecado al mayor de los bienes: la glorificación de Cristo y nuestra Redención.

Por lo antedicho y por lo que se dirá luego (385s) es el misterio de la gracia el que da la medida justa del problema del mal. Pero de hecho “no hay un rasgo del mensaje cristiano que no sea en parte una respuesta a la cuestión del mal” (309). Puesto que el origen del mal no está en Dios es por la creación por donde debemos buscar el comienzo de la respuesta. El mundo ha sido creado “bueno”, incluso “muy bueno” pero no óptimo, en un estado de perfección acabada. Tanto el límite del mal como la infinitud de la potencia divina nos recuerdan que no vivimos en el mejor de los mundos posibles³⁴. Y el hecho de que “Dios quiso libremente crear un mundo ‘en estado de vía’ hacia su perfección última”, no sólo nos remite al misterio de su sabiduría y bondad infinitas sino que configura toda una invitación a completarlo en cooperación con su divina providencia. Pero, a la vez, deja abierta la posibilidad de malograrlo. Una manera secundaria y accidental, porque no conspira contra el éxito final del proceso, radica en la imperfección de ese estado de inacabamiento.

“Este devenir trae consigo [...] junto con la aparición de ciertos seres, la desaparición de otros [...] junto con las construcciones de la naturaleza también las destrucciones. Por tanto, con el bien físico existe también *el mal físico*, mientras la creación no haya alcanzado su perfección” (310).

Por cierto, denominar *mal* a estos accidentes inevitables de un mundo en devenir, a “la figura del mundo que pasa” (1 Cor 7, 31), a meros procesos de la naturaleza que no guardan proporción con el verdadero drama resultante del juego de la libertad, con el mal moral, configuraría un serio equívoco, sobre todo si redujéramos el mal moral al mal físico, “como expresión de la finitud del hombre,

34. “En su poder infinito, Dios podría siempre crear algo mejor” S. TOMÁS, *Summa Theol.* I, 25, 6.

como la inevitable insuficiencia del ser limitado, como la sombra que nos acompaña en el camino, como las virutas que inevitablemente flotan en el aire donde se cepilla”³⁵. La verdadera catástrofe reside en el mal moral de culpa, en el pecado del hombre y del ángel. Como el resto de la creación también ellos se encuentran “en camino” hacia su destino último pero, a diferencia del resto, deben hacerlo libremente y, puesto que esa libertad es falible, no sólo pueden desviarse sino que, de hecho pecaron. “Y fue así como *el mal moral* entró en el mundo, incomparablemente más grave que el mal físico” (311). De este mal Dios no es causa ni directa ni indirectamente (311)³⁶. Pero, sin convertir el mal en un bien, Dios lo permite para ordenarlo a un bien que, en último termino, radica en la glorificación de Cristo y en nuestra redención³⁷. Es en este misterio de la gracia y de la redención de Cristo (cfr. párrafo 7) en donde se acabará de perfilar la respuesta cristiana a esta cuestión del mal. Sin embargo desde ya debemos ser conscientes de que toda respuesta se mueve en un claroscuro que no será disipado totalmente sino por la visión de Dios en la escatología. Nuestro presente deambular en la oscuridad de la fe sólo tendrá su reposo “*en el Sabbat definitivo, en vista del cual creó el cielo y la tierra*” (314).

Párrafo 5. *EL CIELO Y LA TIERRA*

Esta expresión es inclusiva, significa “todo lo que existe, la creación entera”; pero el agregado ‘*visible-invisible*’ del Credo Niceno permite especificar la doctrina sobre los ángeles y el mundo material (326). El papel sistemático de esta doctrina está claramente asignado en la profesión de fe del IV Concilio de Letrán según la cual Dios “creó a la vez de la nada una y otra criatura, la espiritual y la corporal, es decir, la angélica y la mundana; luego, la criatura humana, que participa de las dos realidades, pues está compuesta de espíritu y de cuerpo” (DS 800). Por eso tanto la doctrina sobre los ángeles como sobre el mundo material debe proponerse

35. C. SCHÖNBORN, “Esbozo de la doctrina cristiana del pecado original”. *Comunio*, 1994 p.40.

36. S. AGUSTÍN, *De libero arbitrio* 1, 1, 1; S. TOMÁS *Summa Theol* I II, 79, 1

37. “... Ahora bien, del mayor mal moral que ha sido cometido jamás, el rechazo y la muerte del Hijo de Dios, causado por los pecados de todos los hombres, Dios, por la superabundancia de su gracia, sacó el mayor de los bienes: la glorificación de Cristo y nuestra Redención...” (312).

en función del hombre, “ciudadano de dos mundos”, según la bella expresión de Joseph De Finance.

I. Los ángeles

Las criaturas espirituales llamadas ángeles son enviadas por Dios para servir a Cristo, asistir a su Iglesia y a cada fiel (328-336).

En la jerarquía de las verdades de la fe la doctrina sobre los ángeles es marginal: no goza de la primacía que corresponde al misterio trinitario y cristológico y no tiene la importancia de la doctrina sobre el hombre. Su enseñanza permite ilustrar la trascendencia de Dios, la primacía de Cristo sobre toda creatura y la compleja naturaleza del hombre. Pero no por ello su existencia deja de ser “una verdad de fe: el testimonio de la Escritura es tan claro como la unanimidad de la Tradición” (328)³⁸. Con todo, lo masivo de ese testimonio no exime del trabajo exegético de perfilar las diversas configuraciones del ángel en la Sagrada Escritura y en la Tradición.

Por naturaleza los ángeles son “criaturas puramente espirituales, [...] personales³⁹ e inmortales (cfr. Lc 20, 36) (330). Esta doctrina supone un largo proceso de purificación de las ideas primitivas del animismo. Aunque iniciado en la Biblia este proceso va más allá de sus confines porque implica una metafísica del espíritu puro como más allá del mundo de nuestra experiencia sensible y más acá del Dios trascendente. Por introducir esta metafísica en su tiempo Santo Tomás fue distinguido en la historia con el título de *Doctor angélico*⁴⁰. Y es de la metafísica de donde cabe esperar en nuestro tiempo maneras renovadas de pensar la naturaleza del ángel⁴¹.

Por su nombre y oficio los ángeles son servidores y mensajeros de Dios, puestos por la Providencia para servir a Cristo, asistir a su Iglesia y a cada fiel (329). Cristo, primogénito de toda creatura, es el “centro de los ángeles” porque, creados en él, por él y para él

38. Sobre los diversos grados de certeza de los enunciados del CEC, y sobre las fórmulas que los enuncian ver Mons J. HONORÉ: “L'enjeu doctrinal du Catéchisme de l'Église Catholique”, *NRT* 115, 1993, 870-876.

39. Pío XII, *Humani Generis*: DS 3891.

40. Ver, entre otras obras, su *De spiritualibus creaturis*.

41. J. DE FINANCE: *Cittadino di due mondi. Il posto dell'uomo nella creazione*, Vaticano 1993, 102-132.

(Col 1,16) han sido hechos sus servidores (Heb 1,14) (331) “desde la Encarnación a la Ascensión” (333). Este vivir rodeado por ángeles que le asisten no entraña menoscabar su humanidad, puesto que el mismo Nuevo Testamento atestigua que los ángeles no le ahorraron las tentaciones (Mc 1,12) ni lo liberaron de la cruz (Mt 26,53). En correspondencia con esta fe neotestamentaria la Iglesia evoca a los ángeles en varias instancias de su liturgia (335) y percibe su custodia e intercesión en toda la vida de cada fiel, desde la infancia hasta la muerte (336). Pero así como sin metafísica no hay modo de pensar la naturaleza del ángel, sin poesía pocas chances tenemos para imaginar su función y para ponernos “en secreta sintonía” con él⁴².

II. El mundo visible

Dios quiso la diversa bondad de sus creaturas y su interdependencia. Destinó el mundo material al bien del género humano. Respetarlo es un principio de sabiduría, de moralidad y de solidaridad (337-354).

Dejando a un lado cuestiones de tipo científico (cfr. 284) este apartado se mueve en un nivel sapiencial, interesado por el valor simbólico del relato bíblico de la creación. Este enseña verdades reveladas para nuestra salvación que atañen al valor de todas las creaturas en su diversidad y en su ordenamiento a la gloria divina (337).

Por una parte “cada creatura está dotada de firmeza, verdad y bondad propias y de un orden” (GS 36, 2). Su diversidad es un reflejo de la sabiduría y de la bondad infinitas de Dios (339). Su diversidad y desigualdad no es un mal sino que nos ayuda a percibir su interdependencia como algo querido por Dios (340). De allí debe partir el respeto hacia la naturaleza y sus leyes que debe inspirar los principios de una sana y legítima moral ecológica:

“Por esto, el hombre debe respetar la bondad propia de cada creatura para evitar un uso desordenado de las cosas, que desprecie al Creador y acarree consecuencias nefastas para los hombres y para su ambiente” (339). “Respetar las leyes inscritas en la creación y las relaciones que derivan de la naturaleza de las cosas es un principio de sabiduría y un fundamento de la moral” (354).

42. J. DE FINANCE, *ibidem* p. 102.

Por otra parte este respeto por la naturaleza no debe hacernos olvidar aquella jerarquía de las creaturas, proclamada por el evangelio, que ordena todo el mundo material al servicio del hombre: "Vosotros valéis más que muchos pajarillos" (Lc 12, 6-7), "¡Cuánto más vale un hombre que una oveja!" (Mt 12, 12) (342). "El hombre es la cumbre de la obra de la creación" (343). Sólo bajo esta luz podremos sentir tanto esa hermandad entre todas las creaturas que inspiró el *Cántico de las criaturas* de San Francisco de Asís (344), como esa solidaridad que nos hermana con nuestro prójimo (cfr. 361) y que está en la base de la doctrina social (1939s).

Párrafo 6. EL HOMBRE

"El hombre es el centro de la creación porque en su propia naturaleza une el mundo espiritual y material", "todo fue creado para el hombre pero éste fue creado para Dios, a su imagen y semejanza".

Esta tesis central se desglosa en estos puntos: el hombre "está hecho a imagen de Dios" (I); en su propia naturaleza une el mundo espiritual y el mundo material (II); es creado "hombre y mujer" (III); Dios lo estableció en la amistad con El (IV).

I. "Hecho a imagen de Dios"

Este tema no sólo fundamenta la dignidad del hombre, como veremos, sino que por él la antropología adquiere el derecho de ingresar dentro del primer artículo del Credo (Creador del cielo y de la tierra), compaginándose con la perspectiva teológica de todo el Símbolo de la fe; porque éste, "*si habla del hombre y del mundo, lo hace por relación a Dios*" (199).

Por cierto, como veremos luego, el hombre es *imagen de Dios* no sólo en su espíritu sino en su mismo cuerpo (363) y por las relaciones de paternidad, maternidad y "esponsalidad" que asumen el varón y la mujer en el matrimonio (369). Sin embargo, el n° 356 del CEC privilegia la interpretación clásica del tema, mantenida por *Gaudium et spes*, a saber, el hombre es la única criatura "*capaz de conocer y amar a su Creador*" (GS 12, 3), y "*la única criatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma*" (GS 24, 3)⁴³. Toman-

43. L. LADARIA: *L'uomo*, en AAVV *Il catechismo della Chiesa Cattolica. Commento teologico*, Torino 1993 690s (Sigla: *Commento*).

do como punto de partida este pasaje, Juan Pablo II ha llegado a extraer unas consecuencias que pocas veces han sido expresadas con tanto énfasis:

“El hombre tal como ha sido ‘querido’ por Dios, tal como El lo ha ‘elegido’ eternamente, llamado y destinado a la gracia y a la gloria, tal es precisamente ‘cada’ hombre, el hombre ‘más concreto [...] éste es el hombre, en toda la plenitud del misterio del que se ha hecho partícipe en Jesucristo [...] desde el momento en que es concebido en el seno de la madre’ [...]”⁴⁴.

Tan sólo cuando privilegiamos aquella interpretación clásica de GS 12, 3 y 24, 3, es decir cuando fundamentamos “*imagen de Dios*” en el hecho de que él ha sido amado por Dios y es capaz de retribuir su amor en la gracia y en la gloria⁴⁵ podemos atrevernos a adjudicar dignidad infinita a cada hombre individual, a cada vida humana, por insignificante que parezca en las convenciones humanas o en el cálculo del político o del científico⁴⁶. Esta dignidad infinita trasciende la igualdad del cálculo cuantitativo que nivela magnitudes finitas. Sólo ella da contenido y fundamento a la igualdad del derecho abstracto y es ella la que marca la originalidad y superioridad de la antropología cristiana⁴⁷. Sólo por este fundamento él posee la dignidad de persona:

“es alguien y no sólo algo, es capaz de poseerse y de darse libremente, entrando en comunión con otras personas; y es llamado, por la gracia, a una alianza con su Creador, a ofrecerle una respuesta de fe y de amor que ningún otro ser puede dar en su lugar” (357).

Por eso el hombre es fin y no mero medio: todo fue creado para él mientras que él lo ha sido para servir y amar a Dios y para ofrecerle toda la creación (358).

44. JUAN PABLO II, *Redemptor hominis* n° 13.

45. Esta versión del tema de la imagen inspira los n° 356, 357 y 363, se anticipa en los n° 16, 31 y 36 y encabeza la parte moral del CEC (1703s).

46. “Con Jesucristo Dios nos ha mostrado de modo insuperable cómo ama a cada hombre y, con ello, le confiere una dignidad infinita” JUAN PABLO II, a los discipulados, en el *Angelus* del 16/11/80.

47. Puede sorprender a más de uno descubrir coincidencias con esta doctrina en alguien de quien menos lo hubiera esperado. “Esta idea ha llegado al mundo por obra del cristianismo según el cual el individuo *como tal* tiene valor infinito porque, siendo objeto y fin del amor de Dios, está destinado a tener relación absoluta con Dios como espíritu, a que este espíritu more en él, de modo que el hombre virtualmente está destinado a la libertad suprema”. G.W.F. HEGEL: *Enciclopedia (1830)* § 482, Anotación.

Finalmente este ser hecho el hombre *a imagen de Dios* recibe una nueva luz cuando lo relacionamos con el misterio de Cristo (GS 22, 1), cuando concebimos al primer Adán, no sólo como figura “del que había de venir” (Rom 5, 14) sino, además, como plasmado y hecho *a imagen del Verbo encarnado, Cristo*, el Adán definitivo (359; cfr. 381)⁴⁸. Así la raíz de la dignidad infinita del hombre no queda amenguada sino confirmada, porque, en Cristo, el hombre participa de *la infinita dignidad del Verbo*⁴⁹.

Por esta componente cristológica se esclarece el tema de la unidad del género humano (Rom 5, 12s). Por cierto, ella también radica en Adán, el primer hombre, como enseñaba el apóstol a los atenienses: “*creó, de uno solo εξ ενος, todo el linaje humano*” (Hech 17, 26) (360). Sin embargo aquello que nos hermana más profundamente a todos los hombres es el ser hijos adoptivos de Dios gracias al Hijo de Dios, el segundo Adán⁵⁰. Aquel descender del primer Adán es, para el CEC (360), tan sólo uno de los factores de la unidad del género humano. Pío XII la hacía valer contra las teorías racistas pero a la vez la ubicaba en el contexto de una impresionante cantidad de factores de unidad (por su mismo creador, por su común naturaleza y morada, por su común fin inmediato y sobrenatural, por su mismo redentor)⁵¹. Esta unidad es el fundamento de la solidaridad y caridad que debe hermanar a todos los hombres, culturas y pueblos: “Esta ley de solidaridad humana y de caridad” (ibidem), sin excluir la rica variedad de las personas, las culturas y los pueblos, nos asegura que todos los hombres son verdaderamente hermanos” (361). Por cierto sería “difícil ver como se llegaría a la igual dignidad de todos los hombres como personas, si ellos no estuvieran arraigados en una común naturaleza humana recibida del igual origen”⁵². Pero el fundamento último de esa igualdad reside en la dignidad infinita que tiene “cada” hombre por el hecho de haber sido amado por Dios y llamado a entrar en comunión con Dios por el conocimiento y el amor.

48. “El segundo Adán es aquel que, cuando plasmó al primero, le imprimió su propia imagen [...] El primer Adán es, en realidad, el nuevo Adán; aquel primer Adán tuvo principio, pero este último Adán no tiene fin ... (S. PEDRO CRISÓLOGO, *Sermón 117*)” (359).

49. Cf. JUAN PABLO II, *Al Congreso sobre «La sabiduría de la cruz»* - 9/2/1984.

50. L. LADARIA: “L'uomo”, en *Commento* 692.

51. Pío XII, *Summi Pontificatus* 3; cfr. NA 1.

52. CH. VON SCHÖNBORN “Esbozo de la doctrina cristiana del pecado original” *Communio* 1994 n° 2 p. 39.

II. El hombre une el mundo espiritual y el mundo material

Dentro del mundo creado por Dios el hombre es una criatura singular no sólo porque ha sido promovido a la dignidad de persona y de hijo de Dios sino también porque por su misma naturaleza “compuesta” (DS 800) sintetiza “al cielo y a la tierra”, a la criatura espiritual y a la material (364). En la corporalidad de esta naturaleza lo material se sublima en elemento espiritual sensible, estético, en “voz para la libre alabanza del Creador” (GS 14,1)⁵³. Pero en el hombre no hay dos naturalezas unidas moralmente ni hipostáticamente sino una única naturaleza “compuesta”, en la cual el alma es, por identidad, espíritu y “forma” del cuerpo, humano y viviente (365). En este contexto la palabra “*alma*” designa en el hombre “aquello por lo que es particularmente imagen de Dios: su *principio espiritual*” (363) y el cuerpo humano, por ser animado por el alma espiritual, participa de esa dignidad de “imagen de Dios”, “digno de honra, ya que ha sido creado por Dios y que ha de resucitar en el último día” (364). Luego entre alma y espíritu no hay dualidad, en el sentido de distinción real, sino que en el hombre el alma misma es el ser y la vida del cuerpo y, a la vez, el principio radical de su entender y querer, dotados de una infinitud en la que se funda su capacidad de ser elevada gratuitamente a la comunión con Dios (367)⁵⁴. Por su carácter espiritual y por la singularidad de su ser personal el alma humana es directamente creada por Dios - no “producida” por los padres - e inmortal: no perece cuando se separa del cuerpo en la muerte, y se unirá de nuevo al cuerpo en la resurrección final (366)⁵⁵.

53. “En el estado de la bienaventuranza futura [...] el culto exterior no consistirá en una figura sino sólo en la alabanza de Dios que procede del conocimiento y afecto interiores, según aquello de Isaías 51 [3]: “*En ella habrá gozo y alegría, acción de gracias y voz de alabanza*” S. TOMÁS *Summa Theol.* I II q.101 a 2. c.

54. Por cierto, aún antes del problema de ‘inculturar’ o traducir expresiones tales como ‘alma’, ‘espíritu’, ‘forma’, ‘sobrenatural’, se plantea el problema de determinar cuales son los contenidos más precisos a dar a estas expresiones que el CEC dirige, no a cualquiera sino a los responsables de la catequesis (nº 12), en este caso como verdad común (cfr. *La Iglesia enseña* (366-367), pero no como mero *theologoumenon* discutible. Cf. HONORÉ, *L'enjeu doctrinal* .

55. Para una argumentación en esta línea ver C.SCHÖNBORN: “L’homme créé par Dieu: le fondement de la dignité de l’homme”, *Gregorianum* 65, 1984, especialmente pp. 355-359.

III. "Hombre y mujer los creó"

"Dios no es, en modo alguno, a imagen del hombre [...] sino espíritu puro en el cual no hay lugar para la diferencia de sexos. Pero las "perfecciones" del hombre y de la mujer reflejan algo de la infinita perfección de Dios: las de una madre y las de un padre y esposo" (370).

Luego es por la paternidad, maternidad y "esponsalidad" por lo que el sexo ha sido sublimado a la dignidad del matrimonio y la familia y por lo que el hombre y la mujer son imagen de Dios. El hombre y la mujer por el hecho mismo de ser creados son queridos por Dios, tanto en la perfecta igualdad fundada en su dignidad de personas, como en su ser respectivo de hombre y de mujer. Por ambos motivos son, cada uno y con igual dignidad, "imagen de Dios". En su "ser-hombre" y su "ser-mujer" reflejan la sabiduría y la bondad del Creador (369). Por ese ser respectivo "el hombre descubre en la mujer como un otro 'yo', de la misma humanidad" (371). Pero su estar hechos "el uno para el otro" no significa hechos "a medias" e "incompletos"; porque Dios los ha creado para una comunión de personas, en la que cada uno puede ser "ayuda" para el otro porque son, a la vez, iguales en cuanto personas pero complementarios en cuanto masculino y femenino, llamados en el matrimonio a formar "una sola carne" para transmitir la vida humana (372). Y, si recordamos la dignidad infinita que posee cada vida humana, entonces debemos decir que los esposos llegan al punto más alto de su participación en el misterio de Dios Creador cuando procrean y educan a sus hijos como personas llamadas a ser hijos de Dios. Esta participación se traduce en cooperación con la providencia divina (cfr. 204) cuando ambos "someten" la tierra por su trabajo (Gn 1, 28), sin trocar esta soberanía en dominio arbitrario y destructor (373).

IV. El hombre en el paraíso

Cuando desplegamos todas las dimensiones de la condición originaria del primer hombre, en amistad con su Creador y en armonía, tanto consigo mismo, como con su prójimo y con la tierra, no sólo pretendemos medir el daño causado por el pecado (379) sino que también buscamos avizorar en ella un anticipo del misterio escatológico que se revela en la nueva creación operada por la redención de Cristo:

"El primer hombre fue no solamente creado bueno, sino también constituido en la amistad con su creador y en armonía consigo mismo y con la creación en torno a él; amistad y armonía tales que no

serán superadas más que por la gloria de la nueva creación en Cristo" (374).

Por eso este hombre ejemplar no es el "buen salvaje" imaginado por el racionalismo ni el primate conjeturado desde una teoría de la evolución. Sólo la interpretación de la fe discierne en el simbolismo del relato bíblico una realidad protológica que se corresponde con la escatología y que cabe pensar en el registro del "misterio", velado a la razón y a la experiencia, revelado por el Espíritu: el estado "de santidad y de justicia original" (375). La "*santidad*" se refiere al estado de gracia que hace al hombre amigo de Dios, y partícipe de la naturaleza divina (ibídem), mientras que "*justicia original*" designa esa armonía que la gracia irradiaba en el alma y en el cuerpo del hombre, en la relación con su prójimo y con toda la naturaleza creada (376). Por esta armonía el hombre era señor de la creación a partir del dominio de sí mismo, liberado de la triple concupiscencia del placer, del poseer y del poder (377). Símbolo de ese señorío era el cultivo de la tierra en el paraíso: el hombre ideal no vive perezosamente de la recolección pasiva de los dones de la madre naturaleza sino de la cultura o cultivo de la tierra, del trabajo que la transforma y la mejora para gloria de Dios (378).

Párrafo 7: LA CAÍDA

Insinuado en los nros. 272 y 279 y esbozado en la doctrina de la creación (302, 310-312) el tema del pecado despliega todos sus registros en el seno de la antropología, haciéndola estallar no sólo en dirección de la cristología sino también de la satanología (385-421). Porque, por una parte *la caída en el pecado se esclarece desde el misterio de Jesucristo que vino a levantarnos de ella* (279); esta relación se expresa tanto en el comienzo (385-390) como en el final de este párrafo 7. Por otra parte, aun siendo responsabilidad del hombre éste ha sido arrastrado al pecado por Satán, el ángel tentador (391-395). Con este doble telón de fondo, cristológico y angélico, cobra especial relieve el drama del pecado original (396-409), drama que no desemboca en tragedia sino en *protoevangelio*, por la promesa del Redentor (410-412).

I. "Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia"

La estrecha vinculación de la doctrina del pecado con la doctrina cristológica se expone en el inicio de este apartado (385) y en su coronación (388-389). Entre ambos el CEC intercala la dimensión teologal del "ante Dios" por el que se mide la diferencia entre el

“pecado” y sus analogados (386-387)⁵⁶. Es preciso que el hombre sea reconocido como creatura en ese “ante Dios”, para que el pecado sea desenmascarado en su verdadera identidad de oposición a Dios (386)⁵⁷. Y es a la luz del designio y voluntad divina que el pecado se revela como un mal moral, un abuso de la libertad (cfr. GS 13,1) que Dios da a los hombres para que puedan amarle y amarse mutuamente; luego no debe ser reducido al “mal físico”, como si sólo fuera “un defecto de crecimiento, una debilidad psicológica, un error, la consecuencia necesaria de una estructura social inadecuada” (387). El temor al eventual escándalo que podría suscitar la tesis de que un hombre singular, por un único gesto libre, ocasiona los males en todos los hombres es lo que lleva a prevenirlo e inmunizarse de toda objeción mediante la reducción del pecado a mal físico y del gesto inicial a símbolo intemporal. En contra de esa estrategia de inmunización el CEC no vacila en calificar de “certeza de fe”, fundada en la Revelación, la doctrina según la cual ese gesto fue “un hecho que tuvo lugar *al comienzo de la historia del hombre*” (cfr. GS 13, 1) y que “toda la historia humana está marcada por el pecado original libremente cometido por nuestros primeros padres” (390). En esta coyuntura ¿hay una respuesta que permita disipar aquel aparente escándalo sin incurrir en la reducción de las dos dimensiones, moral y original, del pecado? Es en este momento cuando interviene el recurso a la cristología: “Debemos, por tanto, examinar la cuestión del origen del mal fijando la mirada de nuestra fe en Aquel que es su único Vencedor” (385), “es preciso conocer a Cristo como fuente de la gracia para conocer a Adán como fuente del pecado” (388); la doctrina del pecado original es “el reverso de la Buena Nueva” de modo tal “no se puede lesionar la revelación del pecado original sin atentar contra el Misterio de Cristo” (389). Esta relación se funda en el paralelismo que Pablo establecía entre Adán y Cristo (Rom 5,12-21). Pero este paralelismo no se reduce a correspondencia analógica entre figura y contrafigura sino que incluye la excelencia de la gracia que desborda y rebasa toda medida y proporción, como lo proclama Rom 5,20: “*Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia*”.

56. Cf. P.RICOEUR: *Finitud y culpabilidad* (trad.C.Sanchez Gil) , Madrid 1969, 299s.

57. “... donde el mundo no es visto como la creación de Dios, tampoco puede llegar a ser visto el drama del pecado como la voluntad de no tener por verdadera la condición de criatura” SCHÖNBORN, *Esbozo de la doctrina cristiana del pecado original*, p. 34.

II. La caída de los ángeles

Por sus dimensiones el mal tiene algo de sobrehumano: el peso de su culpa excede no sólo al hombre singular sino a la humanidad en su conjunto. En la misma versión “adámica” que hace residir en el hombre el origen del mal, el símbolo de la serpiente (Gn 3,1s) opera como sustituto de la versión ‘trágica’ para la cual el mal ya estaba ahí, antes de la intervención del hombre⁵⁸. A partir de aquí puede entenderse la “satanología” desarrollada por el CEC. Siguiendo a Sb 2,24 identifica a la serpiente con el “ángel caído, llamado Satán o diablo” y enseña, con la Iglesia (Concilio IV de Letrán), que éste fue hecho bueno por Dios y que se hizo malo por sí mismo (391). Con 2 P 2,4 habla de “los ángeles que pecaron” (392) y que, “por el carácter *irrevocable* de su elección” no pueden arrepentirse después de su caída, como los hombres no pueden arrepentirse después de la muerte (393). De los ángeles malos el CEC regresa a la figura de Satán para reconocer su influjo seductor en el pecado del hombre (394). Pero su influjo no debe ser exagerado porque él “no es más que una criatura”, “no puede impedir la edificación del Reino de Dios” aun cuando cause graves daños en cada hombre y en la sociedad (395).

III. El pecado original

El mal reina en el mundo no por imposición de una divinidad malévola y, mucho menos, del verdadero y único Dios sino por el abuso de aquella libertad que Dios otorgó al hombre para que cumpliera su mandamiento de amarlo a El sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo (cfr. 387 fin). El pecado consiste, ante todo, en “des-atender” a este mandamiento, en “des-obedecer” o en “des-oír” la voz de Dios, prefiriendo escuchar y atender la seducción del tentador (397). ¿Por qué lo seduce el ‘serás como Dios’ (Gn 3, 5)? Porque al imaginarse falsamente a Dios como omnipotencia arbitraria, lee: “*prefiérete a tí mismo antes que todo*”. En lugar de entender allí el llamado “a ser plenamente *divinizado* por Dios en la gloria” el hombre olvida su condición de criatura y quiere “ser como Dios”, pero “sin Dios, antes que Dios y no según Dios” (398).

58. Cf. P.RICOEUR, *Finitud y culpabilidad* 576-582.

Ahora bien, al desentenderse de “las leyes de la Creación y de las normas morales que regulan el uso de la libertad” (396), el hombre se revela como el *Trickster* de tantas leyendas o como el inexperto ‘aprendiz de brujo’ que, por saltarse las reglas, provoca un desastre dondequiera ponga sus manos⁵⁹. Y el derrumbe comienza desde lo más alto: el hombre pierde la gracia y la amistad con Dios y empieza a temerlo, sobre la base de imágenes equivocadas de Dios (399). Luego sigue la destrucción de la armonía originaria de sus facultades espirituales (alteradas por el deseo y el dominio) y corporales (amenazadas por la muerte) (400). Finalmente, a partir de Caín y por reacción en cadena, “una verdadera invasión de pecado inunda el mundo” (401).

Pero antes de desplegar todas estas consecuencias del pecado urge identificar al responsable del desastre. Es “Adán”, pero en su pecado “todos los hombres están implicados”, enseña el CEC a partir de Rom 5,12 y 19, y con el contrapeso cristológico de Rom 5, 18: “como el delito de uno solo atrajo sobre todos los hombres la condenación, así también la obra de justicia de uno solo (la de Cristo) procura a todos una justificación que da la vida” (402). También esta misteriosa implicación en Adán es calificada como “certeza de fe” (403 cfr. 390). Pero ahora ella se funda no sólo en la revelación bíblica sino también en la tradición por la cual el Bautismo es conferido, *para la remisión de los pecados*, “incluso a los niños que no han **cometido** pecado personal” (403). Esta tradición y la palabra que hemos puesto en negrita no sólo delimitan las dimensiones del problema (“¿Cómo el pecado de Adán vino a ser el pecado de todos sus descendientes?”) sino que nos ponen en la pista de una respuesta especulativa. Porque, si ese pecado afecta “a los niños que no han cometido pecado personal” (403) entonces debe inferirse que sólo “es llamado ‘pecado’ de manera análoga: es un pecado ‘contraído, no cometido’, un estado y no un acto” (404). Es “contraído” a partir de nuestros primeros padres en cuanto que ellos “cometen un *pecado personal*, pero este pecado afecta a la *naturaleza humana*, que transmitirán en un estado caído [...] privada de la santidad y de la justicia originales” (404). Ahora bien, si “el peca-

59. “¿En qué consiste el pecado original? La más sencilla explicación, en forma de una imagen, la he oído a un ingeniero. El pecado original sería ‘el rechazo de las instrucciones para el uso’. Adán ha rechazado las ‘instrucciones para el uso’ para sí y para el mundo. ¿Es de asombrarse entonces que nada ‘funcione’ en adelante realmente? ¿puede uno quejarse al ‘constructor’ cuando el que usa no atiende a las ‘instrucciones para el uso?’” SCHÖNBORN, *Esbozo de la doctrina cristiana del pecado original*, 42.

do original no tiene, en ningún descendiente de Adán, un carácter de falta personal" (405) entonces -contrariamente a la teoría agustiniana - nadie puede ser condenado por la mera "culpa" del pecado original⁶⁰. Esto es lo que importa subrayar en la doctrina del pecado original, reconociendo que su transmisión "es un misterio que no podemos comprender plenamente". El pecado original es apenas "una imperfección transmitida con la naturaleza humana"⁶¹. Esta no ha llegado a corromperse pero ha quedado "herida en sus propias fuerzas, sometida a la ignorancia, al sufrimiento y al imperio de la muerte e inclinada al pecado" (405). La puntualización histórica del nº 406 presenta los dos extremos, pelagiano y protestante, entre los que se sitúa esta posición del catolicismo.

Por cierto que "en los renacidos por el bautismo no hay nada que Dios odie"⁶², es decir, no hay "culpa" de pecado, original o personal. Pero aquella "herida" de la naturaleza no desaparece por arte de magia. Sus efectos "persisten en el hombre y lo llaman al combate espiritual", evocado por GS 37,2 (405 cfr. 409). Tomar conciencia del mismo "proporciona una mirada de discernimiento lúcido sobre la situación del hombre y de su obrar en el mundo". Por el contrario, "ignorar que el hombre posee una naturaleza herida, inclinada al mal, da lugar a graves errores en el dominio de la educación, de la política, de la acción social y de las costumbres" (407). Tanto la catarata de pecados personales (cfr. 401) como estas "heridas" de la naturaleza humana "confieren al mundo en su conjunto una condición pecadora, que puede ser designada con la expresión de S. Juan: 'el pecado del mundo' (Jn 1, 29)" (408). De este modo se configura algo así como un sistema alimentado por la interacción de "situaciones comunitarias y estructuras sociales que son fruto de los pecados de los hombres", las cuales a su vez "ejercen sobre las personas su influencia negativa". Este sistema que desborda las previsiones humanas es lo que confiere al misterio del mal esa dimensión sobrehumana y lo que convierte nuestra existencia en un duro combate con el poder del maligno (409), un poder no absoluto (395) y un combate librado con la ayuda de Dios que no nos deja en soledad sino que nos alienta con esperanza de la victoria de Cristo (410).

60. "Dios [...] no tolera que nadie sea castigado con los suplicios eternos sin ser reo de culpa voluntaria" Pío IX, *Quanto conficiamur moerore* (DS 2866).

61. SCHÖNBORN: *Esbozo de la doctrina cristiana del pecado original* p. 46. Para una discusión del tema del monogenismo ver, allí mismo p. 37s.

62. Concilio de Trento, sesión V, *Decreto sobre el pecado original*, canon 5 (DS 1515).

IV. “No lo abandonaste al poder de la muerte...”

Uno podría lamentar que, al citar esta frase de la *Plegaria eucarística IV*, el CEC haya omitido su desarrollo y su complemento: “[...] sino que misericordiosamente tendiste la mano a todos para que te encuentre el que te busca”. Entre otras razones, porque, si lo hubiera hecho, la confesión de fe en Dios, Padre y Creador, hubiera encontrado un cierre más acorde a la doctrina de los evangelios, al rescatar la figura del padre misericordioso, que se adelanta a salir al encuentro del hijo pecador (Lc 15, 11-31). Esta figura se halla curiosamente ausente de su lugar natural (párrafos 1 y 2) y apenas emerge en la cristología (545) y en la moral (1700), encontrando mayor consideración en el sacramento de la penitencia (1439).

No obstante, es comprensible que, en lugar de cerrar el capítulo sobre sí mismo, regresando a la fe en Dios Padre, el CEC haya preferido abrirlo al capítulo siguiente, mediante el “*Protoevangelio*” de Gn 3, 15 “por ser el primer anuncio del Mesías redentor, anuncio de un combate entre la serpiente y la Mujer, y de la victoria final de un descendiente de ésta” (410). Así la doctrina del pecado original se convierte en el pivote en donde se opera el giro hacia la doctrina cristológica. Ahora al paralelo entre Adán y Cristo se suma el de Eva y María, no para prolongar en éstas el contraste entre “desobediencia y obediencia” (como hacía Ireneo) sino para mostrar en María las primicias de la victoria de Cristo sobre el pecado, al preservarla, por la gracia de su redención, de todo pecado, personal y original (411). Esta gracia de Cristo, revelada en la Virgen María, ofrece el primer ejemplo que justifica el axioma paulino: ‘Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia’ (Rom 5,20) (CEC 412). Y la “sobreabundancia” de la gracia de Cristo se torna la categoría maestra para afrontar el misterio del pecado (cfr. 312), no sólo con temor y temblor, sino con esperanza y amor. Pero en cuanto categoría de la esperanza ella sólo puede ser manejada con fe, más allá de la razón natural. Es la fe y la esperanza y no un pseudo-saber el fundamento de esta doctrina y el marco en donde se inscriben estas consideraciones⁶³.

Ricardo Ferrara

63. Cf. P. RICOEUR, *Introducción a la simbólica del mal*, Buenos Aires 1976 pp. 54, 149s y *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Buenos Aires, 1990, pp. 199-220.