

CREO EN JESUCRISTO, HIJO UNICO DE DIOS

En la *Segunda sección* de la *Primera Parte* del CEC¹ se desarrollan los contenidos del Credo. Nos corresponde explicar ahora el *capítulo segundo*, que expone la fe en Jesucristo, Hijo único de Dios y salvador de los hombres.

Si miramos el texto del Credo Apostólico, que sirve de base para la exposición orgánica del contenido global de la fe de la Iglesia, vemos que la materia de este capítulo abarca desde el art. 2 hasta el 7, conforme a la división de este Símbolo en doce artículos. Exactamente *la mitad* de los mismos, por tanto, se refieren al Hijo. Simple constatación cuyo sentido habrá que desentrañar.

Sabemos que el origen de esta división -más o menos acertada, más o menos artificial- es una leyenda medieval, según la cual los apóstoles, antes de dispersarse definitivamente para el cumplimiento de la misión evangelizadora, se habrían reunido por última vez a fin de componer el Credo o Símbolo, fundamento de la unidad eclesial. Cada apóstol, habría aportado un artículo; de allí el número de doce².

Detrás de esta leyenda, sin embargo, se esconde una verdad profunda, que los medievales no inventaron: el origen apostólico de la fe del Símbolo, el cual es la *norma o regla de fe* que los apóstoles transmitieron³.

1. La *Primera Parte* del CEC: *La profesión de la fe* (26-1065), abarca dos secciones; la primera: "Creo" - "Creemos" (26-184); la segunda: *La profesión de la fe cristiana. Los Símbolos de la fe* (185-1065).

2. Cf. H. DE LUBAC, *La Foi chrétienne. Essais sur la structure du Symbole des Apôtres*. Paris. Aubier. 1970. pp.23-59.

3. Un teólogo medieval se expresaba, al respecto, de este modo: la causa que dio origen al Símbolo es la gran diversidad que existe entre los hombres, por nación, costumbres, lengua, parentesco, etc.; de allí que quisieran, bajo la iluminación del Espíritu Santo, asegurar la instrucción de los fieles en la misma inteligencia, la misma confesión y la misma religión respecto de la única verdad en la cual alcanza su felicidad la naturaleza humana. Para lo cual recogieron cada una de las verdades que acerca de Dios es preciso creer y confesar en un conjunto orgánico de la confesión de fe. La *unidad* es, pues, el principio originante del Símbolo, a lo cual se refiere la misma etimología griega, *convergencia, concordancia, reunión*. En el Símbolo podemos encontrar tres niveles de esta convergencia: la de los *fieles*, en la misma verdad y religión; la de los

Pero esta división en artículos no nos debe llevar a perder de vista la estructura esencial del Credo que es tripartita, trinitaria. En torno a cada una de las tres divinas personas, encontramos vinculadas, respectivamente, la obra de la creación, de la salvación y de la santificación. El capítulo cristológico aparece enmarcado, por consiguiente, entre la confesión de fe en el Padre todopoderoso y creador, y la confesión de fe en el Espíritu Santo, en la Santa Iglesia. Ocupa *el centro*, no sólo por su ubicación material sino en un sentido que pronto deberemos precisar.

Respecto al **orden** de los contenidos, estos siguen las afirmaciones del Símbolo. Luego de los números introductorios (422-429), en el art. 2 se estudian los principales *títulos* de Jesús: Cristo, Hijo de Dios y Señor. Y a continuación, conforme al orden del Credo, sigue el estudio de los principales misterios de la vida de Cristo, relativos a la encarnación (art. 3), a su pasión, muerte y sepultura (art. 4), al descenso a los infiernos y la resurrección (art. 5), la ascensión y sesión a la diestra del Padre (art. 6) y su vuelta como juez universal (art. 7).

Más profundamente, en cuanto a la **forma interna de comprensión** de los contenidos cristológicos, se los presenta según un esquema que, globalmente considerado, es simultáneamente descendente y ascendente, como trataremos de mostrarlo. A este esquema de comprensión del misterio de Cristo invitaba, por un lado, la letra misma del Credo (*descendió, ascendió, vendrá*); y por otro, la sensibilidad cristológica contemporánea, que recupera la mejor tradición medieval al incorporar la narración y el sentido salvífico de los misterios de la vida de Cristo en la reflexión sistemática y en la catequesis.

La Cristología del CEC en el contexto de la cristología contemporánea

En la reflexión teológica reciente se han contrapuesto dos modelos de cristología⁴: uno, el tradicional, que parte del Dios trinitario, del

apóstoles, al tener cada uno su parte en la composición del Símbolo; la de las *Escrituras*, pues el contenido del Símbolo está diseminado en ellas y fue recogido y presentado en un todo, en bien de la memoria de los rudos (Cf. ALEJANDRO de HALES. *Summa III, Inq. II, Tract II, q. I, cap. II*).

4. La descripción de ambos caminos puede verse en J. GALOT, *Chi sei tu, o Cristo*. Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1979; pp.23-40; COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Bible et Christologie*. Paris, Cerf, 1984, pp. 43-45. 65-67; L. ARMEN-

Verbo o Hijo preexistente, para hablar de su encarnación, del modo como ésta se produce, y de la salvación del hombre con ella vinculada (*crisología descendente*); otro, el moderno, que parte de la actuación histórica de Jesús, de sus actitudes, de sus enseñanzas y de sus pretensiones, de su muerte como consecuencia de su concreto actuar histórico, para terminar descubriendo en todo esto, con la luz que aporta la experiencia pascual, el cumplimiento del plan salvífico del Dios de Israel, la revelación del Dios trinitario en el misterio personal de Jesús, reconocido como Mesías, Hijo y Señor (*crisología ascendente*).

La perspectiva descendente, asumida en el Credo, pertenece de manera indiscutible a la confesión de la fe. ¿No afirma el cuarto evangelio que el Verbo preexistente, que era Dios junto al Padre, se hizo carne (Jn 1, 1-18)? ¿Y cómo calificar las afirmaciones acerca del envío del Hijo (Ga 4, 4), de su *entrada en el mundo* (Hb 10, 4) del *anonadamiento* del que existía en su condición divina (Flp 2, 6-11)?

Por otra parte, la redacción de los evangelios y la predicación de la Iglesia primitiva hacen lugar a una presentación ascendente, inversa a la anterior. El seguimiento de Jesús, el acercamiento a *todo lo que hizo y enseñó*, transmitido por aquellos que estuvieron en su compañía *durante todo el tiempo que el Señor Jesús permaneció con nosotros, desde el bautismo de Juan hasta el día de la ascensión* (Cf. Hch 1, 1-2. 21), constituyen el camino por el cual la comunidad primitiva, y en primer lugar los mismos apóstoles, comprendieron por etapas el misterio de Jesús. Este camino va desde la *crisología implícita* en el actuar de Jesús (vinculación del Reino de Dios con su persona, la autoridad que reivindica como propia, su modo de enseñar, su invitación a seguirlo y a darle adhesión incondicional, su relación singular con Dios como su Padre), hasta la *exaltación* como Señor, en virtud de su resurrección, de ese mismo Jesús que fue crucificado (Hch 2, 22-36), y el reconocimiento explícito de su *divinidad* y de su *preexistencia*.

La perspectiva ascendente se abrió paso con fuerza creciente, bajo el impulso de la renovación bíblica, como modelo de una *crisología* renovada, ante el empobrecimiento manifiesto del misterio de Cristo en los manuales al uso. Esta se presenta diversificada, en cuanto a su itinerario concreto, según los autores. Sus logros son evidentes; pero

también sus graves limitaciones, cuando no se la enriquece con el imprescindible enfoque descendente exigido por la profesión de fe.

El programa de este modelo cristológico consiste en describir, narrar, "seguir" a Jesús en su actuación histórica concreta, para descubrir en su obrar (enseñanzas, actitudes, milagros, pasión y muerte) la revelación de su autoconciencia, los signos de su identidad mesiánica y filial. La resurrección -límite de la cristología ascendente, histórica- habría de aportar, de la mano de la experiencia apostólica, la luz definitiva y la explicitación sobre el misterio personal de Jesús y el sentido salvífico de su actuación. Se intenta, pues, reconstruir el itinerario espiritual de los apóstoles en el seguimiento de Jesús, negándose por método a introducir las afirmaciones de la teología descendente y de las definiciones dogmáticas de los grandes concilios cristológicos *al margen de la historia de Jesús*, gracias a la cual dichas afirmaciones se justifican y encuentran su sentido.

Ambos modelos encuentran en el Nuevo Testamento sólidos puntos de apoyo para justificarse. El estudio exegético atento del mismo ya ha demostrado como ambos caminos son complementarios y no excluyentes. Ni Juan, el teólogo de la encarnación, ni Pablo, presentan a Cristo según un único esquema puramente descendente, sino descendente y ascendente a la vez (Cf. Jn 16, 28; Rm 1, 3; Flp 2, 5-11; Hb 1, 3-4). Por otro lado, los mismos relatos evangélicos están ya marcados por la interpretación de la fe de aquellos que, a la luz de la resurrección, lo reconocieron en su identidad más profunda de Cristo, Señor e Hijo preexistente; con lo cual se abre paso la perspectiva descendente.

El empleo exclusivo de uno de estos esquemas como base de reflexión cristológica, ha llevado en los hechos a serios defectos de perspectiva, cuando no a resultados que comprometen la misma confesión de la fe. Así, una presentación *sólo descendente* de la cristología, al estilo de la época de los *manuales*, centraba su atención en la ontología de la encarnación, donde ya no se percibía su intrínseca conexión con la salvación de los hombres; encarnación y redención, *cristología* y *soteriología*, quedaban separadas en dos tratados y en débil comunicación mutua. La reflexión sobre los misterios de la vida de Cristo, que en la más genuina tradición daba concreción al misterio de la encarnación redentora, quedaba en el olvido, relegada a las consideraciones de la piedad o a la predicación. Del misterio pascual, se privilegiaba la reflexión sobre la pasión y la muerte, prevaleciendo la categoría de satisfacción por el pecado como su mejor interpretación, abstracción hecha de las circunstancias históricas concretas que

desencadenaron su condena y de su vinculación con todo su ministerio público. La resurrección ocupaba poco espacio en la reflexión y era más estudiada con interés apologético que en su intrínseco valor de salvación: su lugar privilegiado era el tratado de la teología fundamental, como prueba de la divinidad de Cristo y confirmación de la verdad de sus enseñanzas.

En sentido opuesto, una presentación *exclusivamente ascendente* del misterio Jesús, puede desembocar, y de hecho ha desembocado en algunos autores, en un callejón sin salida. Los problemas para este programa, que hemos descrito hasta ahora según su mejor perfil, comienzan cuando algunos pretenden elaborar una cristología estrictamente histórica. Desean llegar al Jesús de la historia considerándolo como punto de partida de la cristología (*jesuología*), haciendo abstracción de la interpretación confesional de la comunidad primitiva. Sobre esta última cae la sospecha de una visión religiosa y mítica de los hechos, culturalmente condicionada. Si el Jesús de la historia y su seguimiento, son el punto de partida, el ideal es construir un discurso creyente sobre Jesús en diálogo y confrontación con las actuales circunstancias históricas, actualizando en ellas el sentido original de la obra de Cristo y las exigencias de su seguimiento. Para esto, acometen la tarea de separar de los relatos evangélicos, mediante el empleo de los métodos histórico-críticos, la interpretación confesional de las comunidades primitivas.

Pero intentar este camino, lleva pronto al desengaño, al descubrir inmediatamente que historia de Jesús (camino ascendente, cristología implícita) e interpretación confesional de la Iglesia primitiva (perspectiva descendente, luz de la pascua) están indisolublemente unidas. A menos que nos dejemos arrastrar por prejuicios de tipo filosófico, más que histórico-crítico, debemos aceptar que la actuación histórica de Jesús, por un lado (con la autoconciencia que allí se manifiesta, muchas veces de manera implícita), y la interpretación eclesial que envuelve los relatos históricos, por otro, están en objetiva armonía. Intentar separar los relatos evangélicos de su interpretación confesional, con la pretensión de una reconstrucción de su sentido primero, es ceder al prejuicio. Sería, además, imposible que el mero recorrido ascendente de la reflexión sobre la actuación histórica de Jesús, concluyese por sí mismo en la confesión de fe sobre su misterio más profundo.

Esta afirmación no implica un menosprecio por las investigaciones científicas sobre el Jesús de la historia, que ya han rendido sus frutos. Implica, en cambio, la profunda convicción, exegéticamente fundada,

de que la identidad "sustancial y radical" entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe pascual de la Iglesia primitiva, pertenece a la esencia del mensaje del Nuevo Testamento⁵.

Tendremos oportunidad de comprobar que el Catecismo a lo largo de todo el capítulo cristológico del comentario al Credo, en consonancia con la economía de la salvación y con la historia de la revelación, ya desde los números iniciales (422-429), nos presenta el misterio de Cristo relacionando profundamente la *encarnación* del Hijo con la *salvación* de los hombres; las afirmaciones *descendentes* de preexistencia y envío con la referencia a su *historia*; y lo *histórico* envuelto en la *luz pascual*. Dicho de otra manera, cristología y soteriología, perspectiva descendente y ascendente, relato histórico e interpretación pascual se encuentran en íntima e inseparable conexión. La verificación de estas afirmaciones quedará de manifiesto al término de nuestro recorrido por este capítulo segundo, objeto de nuestro comentario.

Los números introductorios. El Cristocentrismo (422-429)

En los números introductorios encontramos tres acápites, que destacan respectivamente: la equivalencia entre evangelio y envío del Hijo (422-424); la comunión de vida con él por la fe, como finalidad del anuncio cristiano (425); y el cristocentrismo de la catequesis (426-429).

Desde el n. 422, las citas bíblicas que entretejen el texto, vinculan el envío del Hijo con el cumplimiento de nuestra salvación.

En el n. 423 encontramos dos verbos: *creemos* y *confesamos*, de los cuales depende una oración que junta, a su vez, dos contenidos bien diferentes. Ante todo, el *sujeto histórico* de la oración completiva, a saber: Jesús de Nazaret, del que se brindan los parámetros geográficos y temporales indiscutibles (judío, nacido de una hija de Israel, en Belén, en tiempos de Herodes el Grande y de César Augusto, carpintero, muerto crucificado en Jerusalén bajo Poncio Pilato en el reinado de Tiberio). A continuación, la *identificación creyente*: de este judío, la fe cristiana tiene la audacia de afirmar que es el Hijo eterno de Dios

5. Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (1979), *Cuestiones selectas de cristología*, I.

encarnado, de cuya plenitud hemos recibido todos, y gracia tras gracia. Cuatro citas joánicas la sostienen.

La misma pareja de verbos, *creemos* y *confesamos*, vuelve a aparecer en el número siguiente (424), esta vez referida a la identidad mesiánica y filial confesada por Pedro (Mt 16,16). Esta confesión de fe constituye el fundamento sobre el que Cristo construyó su Iglesia.

La *transmisión* de la fe cristiana (425), lejos de ser la mera enseñanza de verdades teóricas, consiste en el *anuncio* de Jesucristo para llevar a la *fe en él*, y así entrar en la *alegría de la comunión con él*.

Los números 426-427 se refieren al *crisocentrismo* de la catequesis. Según la oportuna cita de Juan Pablo II, toda catequesis tiene como centro una Persona: Jesús de Nazaret. El texto de *Catechesi tradendae* 5, leído atentamente, viene a ilustrar, *además*, la íntima conexión y compenetración mutua entre encarnación y redención, entre cristología ascendente y descendente y entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. En efecto, de Jesús de Nazaret se dice que ha sufrido y ha muerto (nivel histórico), que su muerte fue por nosotros y que ahora, resucitado, vive para siempre con nosotros (valor salvífico, nivel de la fe); que es el Unigénito del Padre (nivel teológico, cristología descendente)⁶. “*Catequizar es... descubrir en la Persona de Cristo el designio eterno de Dios... Se trata de procurar comprender el significado de los gestos y de las palabras de Cristo, los signos realizados por El mismo*” (cristología ascendente).

El final de la cita nos muestra nuevamente la finalidad de la catequesis: la comunión con Jesucristo, quien, a su vez, nos conduce al amor del Padre en el Espíritu Santo, haciéndonos partícipes de la vida trinitaria. Así Cristo, no sólo aparece en el *centro objetivo* de la fe anunciada, sino que es el *fin* del mismo anuncio, o bien, el *centro subjetivo* de la fe vivida, cuyo encuentro coincide con la comunión de la vida trinitaria. De este modo, con los elementos de estas afirmaciones, aparece ya esbozada la respuesta, como enseguida veremos, a una pregunta legítima no formulada, acerca del sentido genuino de esta centralidad de Cristo.

El crisocentrismo se explicita más aun en el n. 427, donde se habla de lo que se enseña y del que enseña; del contenido de la enseñanza y del maestro. El contenido de lo que se enseña es fundamentalmente

6. Cf. el texto completo de *Catechesi tradendae* 5 y la cita de Jn 1,14.

Cristo, y todo lo demás en relación a él; el maestro que enseña no es sino Cristo, y cualquier otro no es sino su portavoz, como Cristo lo es del Padre.

Se vuelve aquí oportuna la referencia al *capítulo primero* de esta *Sección segunda* de la Primera Parte del Catecismo. En el n. 234, al hablar del misterio trinitario se decía: *“El misterio de la Santísima Trinidad es el misterio central de la fe y de la vida cristiana. Es el misterio de Dios en sí mismo. Es, pues, la fuente de todos los otros misterios de la fe; es la luz que los ilumina. Es la enseñanza más fundamental y esencial en la ‘jerarquía de las verdades de la fe’ ”*. El texto remite aquí al *Directorio Catequístico General* 43. Según esto, la *fe objetiva* -por tanto, el anuncio, la catequesis, la teología- y la vida cristiana, como *fe subjetiva*, o correspondencia del sujeto creyente, están centradas en el *misterio trinitario*. ¿Cómo armonizar el *crisocentrismo* con el *teocentrismo trinitario*? ¿El centro unificador de todos los contenidos de la fe y de nuestra vida espiritual, es Dios o Jesucristo? El Catecismo no se plantea la pregunta, que sin embargo puede surgir espontánea en el simple fiel que invoca a la Trinidad al hacer la señal de la cruz, o en el teólogo especulativo, como lo muestra la historia de la teología en este siglo⁷. Pero nos brinda, no obstante, todos los elementos para una respuesta coherente.

Esta consiste en percibir que el misterio del Dios trinitario y el misterio de Cristo no constituyen dos centros alternativos, sino un mismo y único centro; o dicho de otra manera, que el teocentrismo trinitario y el crisocentrismo coinciden. Si cotejamos los nn. 426-427 de nuestro capítulo, con los nn. 240-245 del *capítulo primero*, y los nn. 683-690 del *capítulo tercero*, entre otros, podemos obtener la evidencia de lo que afirmamos. En efecto, la Trinidad o el misterio de Dios en sí mismo, sólo se vuelve accesible a nosotros *por la revelación de Jesucristo*, el cual revela al Padre revelándose a sí mismo como *el Hijo*. Cristo no revela al Padre al margen de su propio misterio personal o identidad filial. A su vez, conocer al Hijo y creer en El, sólo es posible como don del Padre por el Espíritu Santo, *enviado en el nombre del Hijo*. De este modo, *el conocimiento de Cristo mediante la fe, coincide*

7. Desde la célebre obra (póstuma) de E. MERSCH, S.I. (1890-1940), *La théologie du Corps mystique*, editada después de su muerte, los teólogos entablaron un debate en torno a su propuesta crisocéntrica: el Cristo total, Dios y hombre, Cabeza y Cuerpo, sería para el renombrado jesuita el *primer inteligible* de la teología; Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (1981), *Teología-Cristología-Antropología*, I. B y C.

con la revelación del misterio trinitario. Lo que equivale a decir que el revelador y lo revelado se identifican.

La verdadera pregunta no consistirá, pues, en plantearse si Dios o Cristo son el centro de la fe, sino en averiguar en que relación se encuentran el misterio de Dios en sí mismo (*Theologia*) y la historia de nuestra salvación centrada en Cristo, donde el Dios trinitario se nos revela salvándonos (*Oikonomia*). El n. 236 nos hace posible la respuesta: “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”⁸.

Las afirmaciones relativas al cristocentrismo invitan, de suyo, a superar el texto de este capítulo segundo y de toda la *Primera Parte*, para verificar la concreción del principio a lo largo de las cuatro Partes del CEC. Respecto de la *Primera Parte*, baste recordar las afirmaciones precedentes: Cristo ocupa el centro del Credo, y los artículos a El referidos constituyen la parte más extensa, hecho cuyo sentido debemos buscarlo en la historia de la salvación. El Dios trinitario (*Theologia*) se nos revela en sus obras de salvación (*Oikonomia*), comunes a las tres divinas Personas (258-259; 686); y la Economía de la salvación tiene su centro en el Misterio de Cristo, quien nos revela el Misterio de Dios. En cuanto a las otras Partes del CEC, nos limitamos a destacar los principales aspectos bajo los cuales aparece verificado el cristocentrismo, sin pretensión alguna de ser exhaustivos, sino tan sólo esbozando esta dimensión.

La *Segunda Parte*, en estrecha vinculación con la *Primera*, trata de “*La celebración del misterio cristiano*”, vale decir, de la liturgia y de los sacramentos. El misterio de la Santísima Trinidad, revelado en el Misterio de Cristo (Ef 3, 4) según la “*Economía del Misterio*” (Ef 3, 9), profesado en el Credo o Símbolo de la fe, es celebrado en la liturgia (1066-1067). “*Es el Misterio de Cristo lo que la Iglesia anuncia y celebra en su liturgia a fin de que los fieles vivan de él y den testimonio del mismo en el mundo...*” (1068). “*Por la liturgia, Cristo, nuestro Redentor y Sumo Sacerdote, continúa en su Iglesia, con ella y por ella, la obra de nuestra redención*” (1069).

La *Tercera Parte* del CEC, dedicada a la moral, lleva el significativo título de “*La vida en Cristo*”. “*Lo que confiesa la fe, los sacramen-*

8. Cf. S. CONGREGACIÓN del CLERO, *Directorio Catequístico General*, nn. 40 y 41.

tos lo comunican... Los cristianos, reconociendo en la fe su nueva dignidad, son llamados a llevar en adelante una 'vida digna del Evangelio de Cristo' (Flp 1, 27). Por los sacramentos y la oración reciben la gracia de Cristo y los dones de su Espíritu que les capacitan para ello" (1692). "Siguiendo a Cristo y en unión con El (Cf. Jn 15, 5), los cristianos pueden ser 'imitadores de Dios, como hijos queridos y vivir en el amor' (Ef5, 1), conformando sus pensamientos, sus palabras y sus acciones con los 'sentimientos que tuvo Cristo' (Flp 2, 5) y siguiendo sus ejemplos (Jn 13, 12-16)" (1694). "La referencia primera y última de esta catequesis será siempre Jesucristo que es 'el camino, la verdad y la vida' (Jn 14, 6). Contemplándole en la fe, los fieles de Cristo pueden esperar que El realice en ellos sus promesas, y que amándolo con el amor con que El nos ha amado realicen las obras que corresponden a su dignidad..." (1698).

La Cuarta Parte del CEC está dedicada a "La oración cristiana". En el número inicial leemos: "*Este es el Misterio de la fe'. La Iglesia lo profesa en el Símbolo de los Apóstoles (Primera parte del Catecismo) y lo celebra en la Liturgia sacramental (Segunda parte), para que la vida de los fieles se conforme con Cristo en el Espíritu Santo para gloria de Dios Padre (Tercera parte). Por tanto, este Misterio exige que los fieles crean en él, lo celebren y vivan de él en una relación vital y personal con Dios vivo y verdadero. Esta relación es la oración"* (2558). Luego de hablar de la oración en la vida cristiana en la Primera Sección, se explica, en la Segunda, el Padre Nuestro, "la oración del Señor". El n. 2765 nos dice: "*Esta oración que nos viene de Jesús es verdaderamente única: ella es 'del Señor'. Por una parte, en efecto, por las palabras de esta oración el Hijo único nos da las palabras que el Padre le ha dado (Cf. Jn 17, 7): El es el Maestro de nuestra oración. Por otra parte, como Verbo encarnado, conoce en su corazón de hombre las necesidades de sus hermanos y hermanas los hombres, y nos las revela: es el Modelo de nuestra oración"*.

Hemos querido, de este modo, ilustrar de manera apresurada la vigencia del principio cristocéntrico a lo largo de las cuatro Partes del CEC. El Misterio de Cristo no es sólo un tema, un aspecto, un capítulo dentro del conjunto del Credo, sino una *dimensión coextensiva* de todo el Credo y de todo el Catecismo, el centro unificador de perspectivas.

En los números restantes, 428-429, la centralidad de Cristo aparece no ya bajo la forma de centro objetivo del anuncio o de la catequesis, sino como centro de la vida espiritual del catequista o del que enseña a Cristo. Del "conocimiento amoroso" de Cristo surgirá el deseo de evangelizar y de conducir a otros a la fe en El; y también un

conocimiento más profundo de esa misma fe. Conocimiento amoroso y conocimiento conceptual, por tanto, están en íntima vinculación. Tenemos así la oportunidad de verificar una de las constantes de todo el CEC: su carácter marcadamente religioso, interpelante para el lector. Doctrina, espiritualidad y entusiasmo evangelizador son dimensiones que van siempre juntas⁹.

Los Títulos Cristológicos (art. 2: 430-455)

Luego de los números introductorios, tan densos en virtualidades, viene la exposición de los seis artículos cristológicos en sentido estricto. En el comentario al *artículo 2* se explican, en sendos acápites, los cuatro nombres o títulos principales mencionados en el Credo: Jesús, Cristo, Hijo, Señor.

Jesús expresa algo más que un mero nombre personal. Conforme a la mentalidad antigua, los nombres son significativos, manifiestan la vocación de la persona, sus características, la persona misma. “Dios salva” es su significado etimológico. “*En el momento de la anunciación, el Angel Gabriel le dio como nombre propio el nombre de Jesús que expresa a la vez su identidad y su misión*” (430). Jesús es el mediador definitivo de la salvación que sólo Dios puede otorgar y es al mismo tiempo el salvador en persona y la salvación. La cita de Mc 2, 7, en el contexto de la curación del paralítico, combinada con Mt 1, 21, deja entrever que en el ejercicio de su misión salvífica se desvela su identidad personal, y que su misión se identifica con su ser.

Cristo (“ungido” o *Mesías*), título que expresa su misión divina,

9. Cf. JUAN PABLO II, Constitución Apóstolica *Fidei Depositum* n.3: “*Un catecismo debe presentar fiel y orgánicamente la enseñanza de la Sagrada Escritura, de la Tradición viva en la Iglesia y del Magisterio auténtico, así como la herencia espiritual de los Padres, de los santos y santas de la Iglesia, para permitir conocer mejor el misterio cristiano y reavivar la fe del Pueblo de Dios. Debe tener en cuenta las explicitaciones de la doctrina que el Espíritu Santo ha sugerido a la Iglesia a lo largo de los siglos. Es preciso también que ayude a iluminar con la luz de la fe las situaciones nuevas y los problemas que en el pasado aún no se habían planteado*”. También leemos en el *Prólogo* del CEC: “*El acento de este catecismo se pone en la exposición doctrinal. Quiere, en efecto, ayudar a profundizar el conocimiento de la fe. Por lo mismo, está orientado a la maduración de esta fe, su enraizamiento en la vida y su irradiación en el testimonio*” (23). El subrayado en ambos textos, que es nuestro, destaca la intrínseca conexión de doctrina, espiritualidad y motivación evangelizadora de la que hablábamos.

pasa a ser su nombre propio por su plena identificación con la misma (436). Desde su preparación veterotestamentaria, el título permite entender la convergencia y cumplimiento en Jesús de tres líneas diferentes de mediación salvífica: la real, la sacerdotal y la profética. Vincula, además, su misión con la del Espíritu, quien habría de ungir al Mesías como rey y sacerdote y también como profeta (ibid.). Este Espíritu lo engendra con su acción trascendente en el seno virginal de María, la esposa de José, para que pudiese nacer en la descendencia mesiánica de David (437). Es también por el Espíritu que su mesianismo aparece vinculado con otro título cristológico afin: "el *santo* de Dios" que indica su elección o santidad objetiva (437-438).

Hijo de Dios, nombre aplicado a los ángeles, al pueblo de Israel, a los israelitas y de un modo especial al rey, expresaba la peculiar intimidad con Dios, la filiación adoptiva. Esto era así incluso en el caso del rey Mesías, que llevaría este nombre como título especial. En los evangelios, cuando algunos lo identifican como hijo de Dios, no sobrepasan necesariamente el significado mesiánico (441). Pero Jesús se reconoció como el *Hijo* en un sentido absolutamente nuevo, trascendente y con pretensiones de exclusividad, que conlleva implícita la preexistencia eterna (444). Este sentido aparece en la confesión de fe de Pedro (442), en el "himno de júbilo", en algunas parábolas, en su respuesta ante el Sanedrín (443); en el testimonio que el Padre da sobre El en el bautismo y en la transfiguración (444); y en la confesión de fe de la Iglesia primitiva (442 y 445).

Señor (en griego "Kyrios", traducción habitual del nombre divino de Yahweh) es designación propia del Padre, que el Nuevo Testamento aplica también a Jesús en forma novedosa (446). El título se anticipa de manera muy velada en la discusión con los fariseos sobre el sentido del Salmo 109 (Cf. Mt 22, 41-46) y su señorío se muestra en sus múltiples formas de dominio sobre la naturaleza, sobre las enfermedades, sobre la misma muerte, y en el perdón de los pecados (447). Al reconocerlo como Señor, las primeras confesiones de fe declararán su condición divina y su igualdad con el Padre (448-450).

Ya se trate de su nombre histórico, por el que era conocido y llamado: Jesús; o bien de los principales títulos por los que la fe lo ha invocado, todos ellos tienen un profundo arraigo en la historia de la salvación. La explicación de cada uno de ellos, en consecuencia, se desarrolla sobre un amplio y sólido trasfondo bíblico. Los cuatro nombres expresan indivisiblemente unidas la Persona del Salvador y su obra salvadora, el ser y el obrar de Cristo, su identidad y su misión; *la salvación en acto*, donde se manifiesta *el misterio personal*, o el

misterio personal que sustenta y da valor a la obra salvífica. En la explicación de los cuatro nombres, se sigue un camino semejante. Para poner en evidencia la *crístología implícita* que contienen, luego de exponer su prehistoria veterotestamentaria, se parte de los relatos evangélicos para verificar en esas narraciones su cumplimiento, desconcertante para muchos, en la persona de Cristo¹⁰. Es por su arraigo en la economía de salvación, que esos nombres nos muestran a Jesucristo como la plenitud y cumplimiento de esa historia, en la cual adquieren significado. Pero será en definitiva la luz de la pascua la que permitirá descubrir en ellos niveles de significación antes insospechados¹¹. Merece destacarse que aun los títulos cuya comprensión neotestamentaria, a la luz de la pascua, implica una más clara densidad ontológica (Hijo, Señor), son siempre comprendidos en el

10. En todos los casos el punto de partida son los acontecimientos o la actuación concreta de Jesús lo que lleva a su identificación o a la pregunta por su identidad. Así, en cuanto a su reconocimiento como *Cristo, Mesías*, o "hijo de David" se dice en el n. 439: "*Numerosos judíos e incluso ciertos paganos que compartían su esperanza reconocieron en Jesús los rasgos fundamentales del mesiánico 'hijo de David' prometido por Dios a Israel (Cf. Mt 2,2; 9, 27; 12, 23; 15, 22; 20, 30; 21, 9, 15). Jesús aceptó el título de Mesías al cual tenía derecho (Cf. Jn 4, 25-26; 11, 27), pero no sin reservas porque una parte de sus contemporáneos lo comprendían según una concepción demasiado humana (Cf. Mt 22, 41-46), esencialmente política (Cf. Jn 6,15; Lc 24, 21)*". Análogamente respecto de su identidad como *Hijo*, Cf. n. 443: "*Si Pedro pudo reconocer el carácter trascendente de la filiación divina de Jesús Mesías es porque éste lo dejó entender claramente. Ante el Sanedrín, a la pregunta de sus acusadores: 'Entonces, ¿tú eres el Hijo de Dios?', Jesús ha respondido: 'Vosotros lo decís: yo soy' (Lc 22, 70; Cf. Mt 26,64; Mc 14,61). Ya mucho antes, El se designó como el 'Hijo' que conoce al Padre (Cf. Mt 11,27; 21, 37-38), que es distinto de los 'siervos' que Dios envió antes a su pueblo (Cf. Mt 21,34-36), superior a los propios ángeles (Cf. Mt 24,36). Distinguió su filiación de la de sus discípulos, no diciendo jamás 'nuestro Padre' (Cf. Mt 5, 48; 6, 8; 7, 21; Lc 11, 13) salvo para ordenarles 'vosotros', pues, orad así: 'Padre nuestro' (Mt 6,9); y subrayó esta distinción: 'Mi Padre y vuestro Padre' (Jn 20,17)*". En cuanto al título de *Señor*, Cf. n. 447: "*El mismo Jesús se atribuye de forma velada este título cuando discute con los fariseos sobre el sentido del Salmo 109 (Cf. Mt 22, 41-46; Cf. también Hch 2, 34-36; Hb 1, 13), pero también de manera explícita al dirigirse a sus apóstoles (Cf. Jn 13, 13). A lo largo de su vida pública sus actos de dominio sobre la naturaleza, sobre las enfermedades, sobre los demonios, sobre la muerte y el pecado, demostraban su soberanía divina*".

11. Para el nombre de *Jesús*, Cf. n. 434: "*La Resurrección de Jesús glorifica el nombre de Dios Salvador (Cf. Jn 12, 28) porque de ahora en adelante el nombre de Jesús es el que manifiesta en plenitud el poder soberano del 'Nombre que está sobre todo hombre' (Flp 2, 9)*". Para el significado de *Cristo*, Cf. n. 440: "*...el verdadero sentido de su realeza no se ha manifestado más que desde lo alto de la Cruz (Cf. Jn 19, 19-20; Lc 23, 39-43). Solamente después de su resurrección su realeza mesiánica podrá ser proclamada por Pedro ante el pueblo de Dios: 'Sepa, pues, con certeza toda la casa de Israel que Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis*

marco de la historia de Jesús y por referencia constante a la misma¹².

Leídos en su conjunto los nn. 430-451, nos brindan, pues, un buen ejemplo de método ascendente-descendente en cristología, sin las pretensiones de un explícito discurso crítico y dentro de los límites y finalidades de un Catecismo.

La Encarnación (art. 3: 456-570)

El artículo 3 del Credo Apostólico, confiesa la encarnación del Hijo, concebido por el Espíritu Santo y nacido de la Virgen María. El CEC organiza el comentario distribuyendo la materia en tres párrafos, dedicados respectivamente al estudio de la *Encarnación* (456-483), a la *Madre de Cristo* (484-511) y a los *Misterios de la vida de Cristo* (512-560).

El párrafo 1: “*El Hijo de Dios se hizo hombre*”, se subdivide en cuatro acápites con números romanos: I. *Por qué el Verbo se hizo carne* (456-460); II. *La Encarnación* (461-463); III. *Verdadero Dios y verdadero hombre* (464-469); IV. *Cómo es hombre el Hijo de Dios* (470-478).

Del 456 al 460 se desarrolla la respuesta a la pregunta clásica desde la era de los Padres, acerca del sentido de la Encarnación, y

crucificado’ (Hch 2, 336)”. Para la designación como Hijo, Cf. n. 445: “*Después de su Resurrección, su filiación divina aparece en el poder de su humanidad glorificada: ‘Constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su Resurrección de entre los muertos’ (Rm 1, 4; Cf. Hch 13, 33). Los apóstoles podrán confesar ‘hemos visto su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y de verdad’ (Jn 1, 14)”. En cuanto al título de Señor, Cf. nn. 448-450: “En el encuentro con Jesús resucitado, se convierte en adoración: ‘Señor mío y Dios mío’ (Jn 20, 28)...” (448). “Atribuyendo a Jesús el título divino de Señor, las primeras confesiones de fe de la Iglesia afirman desde el principio (Cf. Hch 2, 34-36) que el poder, el honor y la gloria debidos a Dios Padre convienen también a Jesús (Cf. Rm 9, 5; Tt 2, 13; Ap 5, 13) porque El es de ‘condición divina’ (Flp 2, 6) y el Padre manifestó esta soberanía de Jesús resucitándolo de entre los muertos y exaltándolo a su gloria (Rm 10, 9; 1 Co 12, 3; Flp 2, 11)” (449). “Desde el comienzo de la historia cristiana, la afirmación del señorío de Jesús sobre el mundo y sobre la historia (Cf. Ap 11, 15) significa también reconocer que el hombre no debe someter su libertad personal, de modo absoluto, a ningún poder terrenal sino sólo a Dios Padre y al Señor Jesucristo: César no es el ‘Señor’ (Cf. Mc 12, 17; Hch 5, 29)...” (450).*

12. Aun desde el punto de vista de la exégesis histórico-crítica, se debe reconocer el acierto global, fundamental, de los textos invocados, más allá de alguna que otra cita que no convencerá quizá a todos los exégetas.

sobre la cual los medievales y la posteridad teológica habrían de reflexionar muy sutilmente. Aquí no encontramos traza alguna de tecnicismo ni de lenguaje de escuela teológica, sino una exposición fundamentalmente bíblica y patrística. La afirmación del Credo Niceno-Constantinopolitano: “*por nosotros los hombres y por nuestra salvación...*”, constituye el núcleo fundamental de la respuesta (456). Con esto, ya de entrada se establece el vínculo más estrecho posible entre encarnación y salvación o entre cristología y soteriología. Los cuatro números siguientes brindan las razones de la encarnación, y comienzan de manera invariablemente idéntica: “El Verbo se encarnó *para...*”. Las cuatro afirmaciones constituyen, en realidad, cuatro aspectos de una misma realidad compleja: la salvación del hombre. Esta aparece realizada por la encarnación, en primer lugar, bajo el aspecto de *reconciliación con Dios*, quitando el obstáculo del pecado con su secuela de males (457). También como *conocimiento del amor de Dios*, del cual el envío del Hijo es su mayor epifanía (458). Se dice, en tercer lugar, que el Verbo se encarna para ser *nuestro modelo de santidad*, modelo insuperable de las bienaventuranzas que enseña, de la norma de la ley nueva, y de la ofrenda efectiva de sí mismo (459). Por último, la encarnación nos vuelve “*partícipes de la naturaleza divina*”, estableciendo un intercambio entre Dios y el hombre (460).

La lectura atenta de estas respuestas al sentido de la encarnación, nos permite descubrir en el Verbo encarnado dos aspectos diferentes en su mediación salvadora. La salvación es siempre iniciativa y don gratuito de Dios al hombre. Pero algunos textos destacan más, en el Salvador, su papel de medio humano por el cual Dios llega al hombre y lo salva, le revela su amor, lo instruye y lo hace partícipe de su divinidad (mediación *descendente*); y otros textos, destacan más el movimiento del hombre Jesús hacia Dios Padre en representación nuestra o en nuestro favor: el hombre por Cristo llega a Dios y se salva, beneficiándose de su propiciación por nuestros pecados y siguiendo sus ejemplos (mediación *ascendente*).

Los nn. 461-463 nos hablan de la Encarnación como de un *hecho* intrínsecamente unido a nuestra salvación y como el *distintivo de la fe cristiana*. Según el n. 461 la noción eclesial de Encarnación consiste en el “*hecho de que el Hijo de Dios haya asumido la naturaleza humana para llevar a cabo por ella nuestra salvación*”. Las citas bíblicas reproducidas en el texto, fundamentalmente Flp 2, 5-8 y Hb 10, 5-7 (pero también Jn 1, 14; 1 Jn 4, 2; 1 Tm 3, 16), nos muestran que el CEC hace suya una noción histórico-salvífica de la Encarnación. Esto equivale a decir, por una parte, que no es considerada de manera

abstracta, al margen de su finalidad redentora; y, por otra, podemos inferir que no es presentada tan sólo como el instante inicial, al margen de la historia del hombre Jesús, sino como un *hecho* que abarca desde su *ingreso* en el mundo en la condición humillada de siervo hasta su *exaltación* al estado definitivo de gloria. De este enfoque, nos brinda una confirmación el n. 653, donde se dice de la Resurrección de Cristo que es la plenitud de la Encarnación del Hijo de Dios.

Los nn. 464-469 trazan un resumen conciso y acertado del desarrollo del dogma cristológico hasta el II concilio de Constantinopla. En esta compleja historia se distinguen con claridad sus grandes etapas. En la primera, la Iglesia debe afirmar, ante el docetismo gnóstico, la plena humanidad del Hijo de Dios; y ante las tendencias adopcionistas y el arrianismo, su plena divinidad. Al oponerse a todo recorte de lo divino y de lo humano en Jesús, la Iglesia lo confiesa como verdadero hombre y como verdadero Dios. Pero, una vez esclarecidos estos fundamentos de su fe, debe enfrentarse ante el oscurecimiento de la unidad de persona en Cristo (nestorianismo) o de su diversidad de naturalezas (monofisismo), o bien ante la errónea interpretación que hacía de la perfecta humanidad de Cristo un sujeto distinto de la única persona divina. Para la fe de la Iglesia, uno y el mismo es el que nace eternamente del Padre, según su divinidad, y el que, en el tiempo, nace de María, según su humanidad. Perfecto Dios y perfecto hombre, uno de la Trinidad. Y todo lo que encontramos en su humanidad, tanto los milagros como los sufrimientos y la misma muerte, debe atribuirse a la única persona divina. Los concilios de Nicea, Efeso, Calcedonia y Constantinopla II, van jalonando las afirmaciones.

Los nn. 470-478 ahondan más en el realismo de lo humano, en cuanto a la integridad de su alma, con sus operaciones de conocimiento y volición, y la verdad de su cuerpo. *“El Hijo de Dios comunica, pues, a su humanidad su propio modo personal de existir en la Trinidad. Así, en su alma como en su cuerpo, Cristo expresa humanamente las costumbres divinas de la Trinidad (Cf. Jn 14, 9-10)...”* (470). Esta importante afirmación nos permite entender la humanidad de Cristo en su función mediadora de revelación: su entera existencia humana es manifestación del misterio del Padre. Tenemos aquí otro testimonio para verificar la imposible antinomia entre cristocentrismo y teocentrismo. La Encarnación es la traducción temporal del eterno existir del Verbo, vuelto hacia al Padre; por ella, el Verbo encarnado dice humanamente quién es el Padre, a través de toda su realidad humana asumida. Todos sus actos humanos de inteligencia y de

voluntad, su trabajo y su amor de hombre verdadero, son los actos humanos del Hijo de Dios en persona. De esta verdadera y plena humanidad se afirman, pues, dos cosas: su carácter *manifestativo del misterio trinitario* y su *total semejanza* con nosotros, a excepción del pecado.

Dentro de este mismo acápite IV, bajo los subtítulos *El alma y el conocimiento humano de Cristo* (471-474) y *La voluntad humana de Cristo* (475), la exposición analiza más profundamente los aspectos psicológicos de la humanidad del Verbo; así como los subtítulos siguientes: *El verdadero cuerpo de Cristo* (476-477) y *El Corazón del Verbo encarnado* (478), se detienen en las consecuencias culturales del realismo de la Encarnación.

Contra Apolinar de Laodicea, la Iglesia afirmó en Cristo la existencia de un alma racional, ante la opinión de que el Verbo ejercía en el cuerpo nacido de María las mismas funciones que el alma en nuestro cuerpo (471). De esta alma racional resulta un conocimiento humano respecto del cual se hacen dos series de aserciones. Ante todo, su carácter *limitado, progresivo, experimental, y por tanto adquirido*, en correspondencia con el límite inherente al alma humana y al estado de voluntario anonadamiento del Verbo en virtud de su Encarnación. Oportunas citas bíblicas fundan las afirmaciones (472). Pero de este conocimiento humano del Hijo de Dios, también se dice que “*expresaba la vida divina de su persona*”; o en frase de San Máximo el Confesor: “*La naturaleza humana del Hijo de Dios, no por ella misma sino por su unión con el Verbo, conocía y manifestaba en ella todo lo que conviene a Dios*”. Tres niveles de conocimiento sobrenatural verifican esta afirmación. En primer lugar, en lo relativo a su *conocimiento íntimo y único del Padre*; pero también se manifiesta en su *penetración en lo íntimo de los corazones de sus interlocutores* (473). Se menciona, además, su participación en la *plenitud de la ciencia de los designios eternos* que había venido a revelar (474).

En este punto del CEC, podríamos decir que de un modo especial, las frases parecen cuidadosamente pensadas en orden a expresar la fe de la Iglesia por encima de las diversas explicaciones teológicas sobre este apasionante tema. Se trata de afirmaciones fundamentales, previas y normativas respecto de toda teología particular. Tanto los teólogos que afirman la existencia de la ciencia de visión beatífica y la ciencia infusa en el alma de Cristo, como quienes niegan tales “ciencias”, podrán sentirse a gusto con estas expresiones (473-474) con amplio sustento en la Escritura (catorce citas) y en los Padres (dos citas). Unos y otros reconocerán el carácter singular y exclusivo del

conocimiento de Dios que tiene Cristo, según su condición humana. La inmediatez de tal conocimiento propio del Hijo encarnado, impedirá asimilarlo al conocimiento de la fe y al que los profetas tenían sobre Dios y sus designios¹³. Particularmente acertadas resultan las citas de Mc 14, 36 (*Abba!*), Mt 11, 27 (comunidad de conocimiento entre el Padre y el Hijo y exclusividad de dicho conocimiento: *nadie*), Jn 1, 18 y 8, 55 (El Padre absolutamente *invisible*, a quien *nadie ha visto*, es revelado por el Verbo encarnado, porque *lo ha visto*).

En el n. 475 encontramos el resumen de la fe eclesial sobre las dos voluntades de Cristo, con sus dos operaciones, divinas y humanas, en conformidad con sus dos naturalezas, verdad definida en el Concilio Constantinopolitano III. Las dos voluntades no se oponen entre sí, sino que cooperan armoniosamente, por subordinación libre de la voluntad humana a la divina. Las referencias marginales remiten oportunamente a los nn. 2008 y 2824, donde el CEC habla respectivamente del mérito, como resultado de la libre correspondencia del hombre a la voluntad divina; bajo la moción del Espíritu; y del perfecto cumplimiento de la voluntad de Dios por parte de la voluntad humana

13. La teología medieval distinguía en Cristo, según sus dos naturalezas, la *ciencia divina* que poseía en cuanto verdadero Dios, y la *ciencia humana*, en cuanto verdadero hombre; esta última, a su vez, asumía tres formas distintas. Desde el primer instante de su existencia poseía la *ciencia de la visión*, que consiste en la inmediatez de la intuición de la esencia divina y de todas las cosas en el Verbo; es la "ciencia" de los bienaventurados. Gozaba, además de la *ciencia infusa*, propia de la naturaleza angélica, en cuanto a un conocimiento de todo lo creado, de todas las verdades naturales y de todos los misterios de la gracia, no adquirido, sino sobrenaturalmente otorgado. Tenía, finalmente, *ciencia adquirida*, que es la propia de los hombres. (Cf. SANTO TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae* III, qq. 9-12. No es el momento de describir la discusión actual en torno a esta explicación teológica. Un eco de la misma se percibe en la *Nota* y en la *Introducción* del documento de la COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL (1985), *La ciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión*. Este documento distinguirá entre la *conciencia* y la *ciencia* de Cristo, o sea entre *qué* conocía y *cómo* lo conocía, limitándose a tratar el primer aspecto, o sea los contenidos de su conciencia. Se formulan cuatro tesis que en sustancia dicen lo siguiente: 1. Jesús tenía conciencia de que él era el Hijo único de Dios y, en este sentido, de que él mismo era Dios; 2. Jesús conocía el fin de su misión: anunciar y hacer presente el Reino de Dios, y dar su vida por la salvación de todos los hombres; 3. Jesús ha querido fundar la Iglesia; 4. La conciencia de Cristo implica, de manera misteriosa, el amor de todos y cada uno de los hombres. Respecto a los problemas relativos a la "ciencia" o las "ciencias-conocimientos" de Cristo, ¿cuál es el estatuto psicológico y ontológico de éstos?, tanto en la *Nota* previa del Secretario General, como en la *Introducción*, se repite varias veces la calificación de "dificiles cuestiones", "dificilísima cuestión".

de Cristo. La rica fundamentación bíblica menciona, entre otros textos, el referente a la agonía en Getsemaní (2824), lugar privilegiado por los Padres en su reflexión sobre la doble voluntad y acogido en la definición dogmática. De este modo, las referencias marginales enriquecen y destacan todo el valor decisivo que tiene para la cristología y la soteriología esta definición, hondamente enraizada en las narraciones evangélicas. No se trata simplemente de una deducción o consecuencia lógica de la Encarnación, a partir de la afirmación de las dos naturalezas y al margen de todo significado salvífico; por el contrario, nos muestra la lógica profunda de la misma Encarnación: Dios ha querido salvar al hombre por el hombre, a través de la humanidad del Verbo, el cual con su voluntad humana nos ha merecido la salvación, y *“en su obediencia al Padre ha querido humanamente lo que ha decidido divinamente con el Padre y el Espíritu Santo para nuestra salvación”* (475).

Los nn. 476-477, al referirse al cuerpo del Verbo encarnado, dan ocasión para mencionar el último de los concilios cristológicos de la Iglesia antigua, el de Nicea II. El misterio de la Encarnación funda la veneración de las imágenes o iconos de Jesús, pues el Dios invisible por su naturaleza divina se hizo visible en nuestra naturaleza, y la veneración a las imágenes se dirige a la realidad por ellas representada.

El culto al corazón de Cristo (478), símbolo del amor humano del Hijo de Dios hacia el Padre y hacia los hombres, cierra las reflexiones de este acápite. Se trata de un amor redentor que es a la vez de extensión universal y de concreción singular.

El párrafo 2: *“...Concebido por obra y gracia del Espíritu Santo, nació de Santa María Virgen”* (484-511), destaca primero brevemente la obra del Espíritu Santo sobre María en la Encarnación del Verbo (I: 484-486) y luego más directamente el papel de la Virgen en dicho misterio (II: 487-507). Sobre la misión del Espíritu simultánea con la del Hijo y en íntima relación con ella, el CEC trata en diversas oportunidades (v.gr.: 257-260; 689-690; 727-730 y en múltiples referencias).

En su conjunto, el párrafo constituye un primer desarrollo de la *mariología*, que el CEC expone fundamentalmente en tres lugares, en torno a tres ejes: *Cristo* (484-511 [Cf. 618]), el *Espíritu* (721-726) y la *Iglesia* (963-975), vale decir, sobre el trasfondo de la economía salvífica inherente al Credo, donde la Trinidad se revela y nos salva. A esto debe añadirse la referencia a María en la *Cuarta Parte*: al hablar de la oración, se trata de la oración *de* la Virgen María (2617-2619), y

también *a ella y con ella* (2673-2679)¹⁴. Ventaja indiscutible y límite consecuente de esta opción. Se evita, sin duda, presentar el misterio mariano cerrado sobre sí mismo en un todo autosuficiente al margen de la historia de la salvación, al desarrollar las afirmaciones mariológicas en su mejor contexto, bajo sus principales perspectivas. El riesgo de la dispersión, que puede resultar, habrá de compensarse en síntesis ulteriores.

Particularmente rica en sentido resulta la afirmación inicial: "*Lo que la fe católica cree acerca de María se funda en lo que cree acerca de Cristo, pero lo que enseña sobre María ilumina a su vez la fe en Cristo*" (487)¹⁵. Los subtítulos siguientes exponen según un orden que podemos llamar temporal o histórico-salvífico, los diversos aspectos de su misterio: predestinación (488-489), inmaculada concepción (490-493), libre consentimiento a la maternidad (494), maternidad divina (495), concepción virginal (496-498), perpetua virginidad (499-501) y su significado (502-507). Simultáneamente con este ordenamiento, en su lógica profunda, es la divina maternidad, como su forma de cooperación en la obra de Cristo, el aspecto unificador de los contenidos. Una rica base bíblica, fruto maduro de la mejor exégesis contemporánea, y la doctrina del capítulo VIII de *Lumen gentium*, sostienen este fecundo resumen mariológico.

El párrafo 3: "*Los Misterios de la vida de Cristo*" (512-570), se subdivide en los siguientes acápite: I. *Toda la vida de Cristo es Misterio* (514-521); II. *Los Misterios de la infancia y de la vida oculta de Jesús* (522-534); III. *Los Misterios de la vida pública de Jesús* (535-560).

El Credo no menciona más que los misterios de la Encarnación y de la Pascua, y nada explícito dice sobre los misterios de la vida oculta y pública de Jesús. Pero la Encarnación y la Pascua son precisamente los misterios que iluminan toda la vida terrena de Jesús.

14. Un dossier completo de los textos del CEC donde aparece explícita la mención de María, o bien donde el sentido mariano es manifiesto, puede encontrarse en E.M. TONIOLO, *Testi mariani del "Catechismo della Chiesa Cattolica"*, en AA.VV., *Maria nel Catechismo della Chiesa Cattolica*, Roma. Centro di Cultura Mariana, 1993; pp. 231-282. Son reproducidos y clasificados 123 números del CEC (!).

15. Bastará aquí ilustrar el aserto recordando lo que significó la discusión sobre el título *Theotokos* como desencadenante de Efeso: la maternidad divina aparece como garantía y sinónimo de la fe ortodoxa sobre la Encarnación del Verbo. Lo mismo ocurre con la concepción virginal, signo relativo ante todo a la persona y a la misión redentora de Cristo.

Vemos en este párrafo una de las novedades más llamativas del CEC, que constituye sin duda uno de sus mayores aciertos, cuya medida se obtiene comparándolo con la exposición cristológica de otros catecismos, comenzando por el *Catecismo Romano* que siguió al Concilio de Trento, hasta los más prestigiosos catecismos posconciliares, incluido el excelente *Catecismo católico para adultos* de la Conferencia Episcopal Alemana; o bien con cualquiera de las cristologías descendentes al uso hasta época no muy lejana. El interés teológico por toda la vida de Jesús dentro de la reflexión cristológica, queda así recuperado en un documento del Magisterio de manera concreta y no tan sólo como principio formulado¹⁶; y de este modo la teología, la contemplación espiritual y la catequesis o la predicación, vuelven a encontrarse en este punto.

Los relatos evangélicos sobre Jesús fueron escritos para suscitar la fe en él, más que para brindar información meramente biográfica. Callan sobre aspectos que interesarían a nuestra curiosidad humana. En su origen están los primeros creyentes que son también los testigos oculares¹⁷, quienes habiendo conocido a Jesús en la fe han podido penetrar en el sentido profundo de sus obras y enseñanzas, “*pusieron ver y hacer ver los rasgos de su Misterio durante toda su vida terrena*” (515).

Podemos decir, en líneas generales, que lo afirmado en el párrafo 1 (456-483), acerca de la Encarnación, de manera más sistemática y orgánica (aunque sin abandonar nunca la perspectiva histórico-salvífica), es ahora ilustrado y corroborado de manera más concreta y narrativa. En otros términos, el Misterio de Cristo emerge de los relatos evangélicos.

En frases felices, que merecen ser reproducidas el CEC afirma: “*Desde los pañales de su natividad (Lc 2, 7) hasta el vinagre de su Pasión (Cf. Mt 27, 48) y el sudario de su Resurrección (Cf. Jn 20, 7), todo en la vida de Jesús es signo de su Misterio. A través de sus gestos, sus milagros y sus palabras, se ha revelado que ‘en él reside toda la plenitud de la Divinidad corporalmente’ (Col 2, 9). Su humanidad aparece así como el ‘sacramento’, es decir, el signo y el instrumento de*

16. Este interés aparece esbozado en novedosa y apretada síntesis en la *Solemne Profesión de Fe o Credo del Pueblo de Dios* de Pablo VI (Cf. n. 12). También en *Catechesi tradendae* 5, citado en CEC 426, aparece claramente formulado este interés como principio.

17. A nuestro entender, en CEC 515, la referencia a Mc 1, 1 debe ser sustituida por Lc 1,1.

su divinidad y de la salvación que trae consigo: lo que había de visible en su vida terrena conduce al misterio invisible de su filiación divina y de su misión redentora” (515).

La humanidad de Jesús no es aquí considerada de manera abstracta, sino en su concreta existencia temporal, en las circunstancias históricas de su vida y de su ministerio. Como en los nn.470-478, se vuelve a poner de relieve el valor *manifestativo* que tiene su humanidad respecto de su propio Misterio, que es el de su filiación divina, y por tanto, el Misterio trinitario. Al mismo tiempo, su valor *sacramental*: manifiesta y hace presente el Misterio de Dios y la voluntad divina de salvar al hombre. Tenemos, por otro camino, una nueva confirmación de la imposible separación entre cristología y soteriología: la revelación de su misterio personal va unida a su actuación salvífica (*gestos, milagros y palabras*), o bien, su misión redentora hace presente lo invisible de su misterio personal. Simultáneamente, obtenemos una nueva ilustración de la intrínseca conexión e imposible alternativa entre *theologia* y *oikonomia*, o entre teocentrismo trinitario y cristocentrismo.

Las referencias marginales enriquecen la doctrina expuesta desde puntos de vista complementarios. En el n. 609 se habla de la libre aceptación, desde su voluntad humana, de la voluntad divina del Padre que quiere salvar al hombre mediante su pasión y su muerte: *“Tanto en el sufrimiento como en la muerte, su humanidad se hizo instrumento libre y perfecto de su amor divino que quiere la salvación de los hombres...”*

La voluntad divina del Padre y este amor divino, del que la humanidad de Jesús se vuelve instrumento, es también la propia voluntad divina de Jesús, según lo ya enseñado anteriormente en conformidad con el Concilio de Constantinopla III: *“Cristo posee dos voluntades y dos operaciones naturales, divinas y humanas, no opuestas, sino cooperantes, de forma que el Verbo hecho carne, en su obediencia al Padre, ha querido humanamente todo lo que ha decidido divinamente con el Padre y el Espíritu Santo para nuestra salvación... La voluntad humana de Cristo ‘sigue a su voluntad divina sin hacerle resistencia ni oposición, sino todo lo contrario estando subordinada a esta voluntad omnipotente’”* (475).

Así, pues, el obrar humano de Cristo resulta *instrumental* respecto de la voluntad divina, común a las tres Personas divinas, aunque *apropiada* al Padre; pero el obrar humano en sí mismo pertenece sólo al Hijo (Cf.. 470).

Sin entrar en las complicaciones de un lenguaje técnico, el CEC

brinda todos los elementos para explicitar y distinguir en las obras de Cristo dos formas de instrumentalidad salvífica. Están las obras que *siendo propiamente divinas* porque exceden el poder operativo de las potencias de la naturaleza humana, aun elevada por la gracia, (como obrar los milagros, perdonar los pecados, otorgar la gracia del Espíritu Santo), son sin embargo *hechas humanamente* por Cristo mediante sus gestos o palabras¹⁸. Y están las obras que *siendo humanas* por su inmediato principio operativo, (como la oración de Cristo, su libre aceptación de la voluntad divina en incondicional y amorosa obediencia al Padre, la caridad que anima todos sus sufrimientos, su pasión y su entrega a la muerte por amor a los hombres), *participan simultáneamente de la operación de la voluntad divina*, como el instrumento participa de la operación del agente principal: son la *libre (y meritoria) expresión humana de todo lo que ha decidido divinamente con el Padre y el Espíritu Santo*¹⁹.

También aparece como referencia marginal en el n. 515, en cuyo comentario nos hemos detenido, el envío al n. 774. El contexto es la presentación de la Iglesia como sacramento universal de salvación, en un sentido analógico. El término bíblico *mysterion* ha sido traducido al latín con dos palabras: *mysterium* y *sacramentum*, que en la interpretación posterior expresarán respectivamente dos significados complementarios. La primera se vincula preferentemente con la realidad de salvación que permanece *oculta*; la segunda con el signo *visible* de dicha realidad. Así, "*Cristo es El mismo el Misterio de la salvación*" y "*la obra salvífica de su humanidad santa y santificante es el sacramento de la salvación que se manifiesta y actúa en los sacramentos de la Iglesia (...). Los siete sacramentos son los signos y los instrumentos mediante los cuales el Espíritu Santo distribuye la gracia de Cristo, que es la Cabeza, en la Iglesia que es su Cuerpo*".

18. El CEC cita textos como Mc 2, 7. 10 sobre el poder de Jesús para perdonar los pecados, quien suscita extrañeza o atribución de blasfemia ante tal pretensión: sólo Dios puede perdonar los pecados (Cf. nn. 430, 574, 589, 1441); también Jn 20, 22 donde Jesús resucitado comunica el Espíritu Santo soplando sobre los apóstoles (Cf. nn. 730, 788, 1287, 1461). Muchos otros textos bíblicos citados por el CEC, dado el contexto en que son aducidos, podrían ilustrar esta idea.

19. Entre los muchos textos del CEC que podrían ser citados relativos a su obediencia al Padre y su amor por nosotros en los misterios de su vida mencionemos nn. 532, 534, 536, 539, 544 s., etcétera. De un modo especial cabe la referencia a los nn. 606-618 relativos a la ofrenda redentora de Cristo.

Como podemos ver, de la lectura conjunta de los diversos textos, surge que la designación de la humanidad de Cristo como *instrumento* nos brinda una valiosa y fructífera clave de inteligencia de su Misterio, pues nos permite entender distintos aspectos, verdaderamente centrales, en su articulación orgánica. Ya se hable de "*instrumento de su divinidad*" o de "*instrumento de la salvación que trae consigo*" (515), o bien de "*instrumento libre y perfecto de su amor divino que quiere la salvación de los hombres*" (609), la noción es equivalente a "*sacramento*" que visibiliza y hace presente aquello que significa: el Misterio de su filiación divina, junto con la revelación trinitaria, el ofrecimiento de la salvación, que se prolonga en la Iglesia donde se manifiesta y actúa a través de los sacramentos o "*misterios*"(774-776). Misterio trinitario, Encarnación, salvación del hombre, Iglesia y sacramentos quedan así presentados en su intrínseca organicidad a través de una palabra.

Los nn. 516-518, bajo el subtítulo "*Los rasgos comunes en los Misterios de Jesús*", comienzan de idéntica manera: "*Toda la vida de Cristo es...*". Siguen a continuación sendos predicados que vienen a desarrollar más analíticamente las afirmaciones del número anterior acerca de la instrumentalidad de la humanidad de Cristo, considerada en su concreto desarrollo histórico. La vida de Cristo es resumida en tres categorías: *revelación, redención, recapitulación*. De la lectura atenta podemos observar que Jesús revela al Padre, redime a los hombres y recapitula su historia tanto desde los actos que provienen de lo que en El hay de divino como de aquellos que proceden de lo humano.

Los números siguientes (519-521) tratan de "*nuestra comunión en los Misterios de Jesús*". Todo lo vivido por El es *para nosotros*: es el modelo que debemos imitar; es el que vivió *nuestra vida* para que vivamos la *suya*. La teología contemporánea ha designado este aspecto de Cristo con la palabra "pro-existencia".

Los acápites II (522-534) y III (535-560) desarrollan respectivamente los Misterios de la infancia y vida oculta de Jesús y los de su vida pública. La narración de los hechos va indisolublemente unida a la manifestación de su sentido de revelación y salvación. Este sentido está tomado de la misma narración bíblica, cuando los textos lo explicitan, o bien inferido a partir del contenido global y de la unidad de la Escritura, teniendo también en cuenta la Tradición de la Iglesia. Los relatos de la infancia, de Mateo y Lucas, así como los principales Misterios de la vida pública narrados en los cuatro evangelios son leídos e interpretados a la luz del resto del Nuevo Testamento y como

plenitud y cumplimiento del Antiguo²⁰. Adquiere aquí toda su vigencia lo dicho en las reflexiones iniciales acerca de la permanente unidad entre cristología y soteriología, afirmaciones descendentes (preexistencia-envío) y ascendentes (narración), relato histórico e interpretación pospascual.

Pasión, Muerte y Sepultura (art. 4: 571-630)

En el artículo 4 del Credo se anuncia la pasión de Cristo *bajo el poder de Poncio Pilato*, su crucifixión, muerte y sepultura. Tras los números introductorios (571-573), el comentario estudia respectivamente en tres párrafos los antecedentes del proceso de Cristo (574-594), su muerte (595-623) y su sepultura (624-630).

Desde los números iniciales, junto con el significado salvífico de la pasión y muerte de Jesucristo, incluido en el designio eterno de Dios, el CEC destaca con especial relieve la “*forma histórica concreta*” (572) que asumieron sus padecimientos. “*Por lo tanto, la fe puede escrutar las circunstancias de la muerte de Jesús, que han sido transmitidas fielmente por los Evangelios (Cf. DV 19), e iluminadas por las otras fuentes históricas, a fin de comprender mejor el sentido de la Redención*” (573). Afirmación y programa que sin duda son bien recibidos en la reflexión cristológica contemporánea, sensible al relato y al enriquecimiento que trae, para la comprensión de la salvación cristiana, una mayor atención a la narración y a la historia. De esta manera se evita caer en una concepción algo abstracta de la salvación por la cruz, en la cual la relación con la liberación del pecado podía aparecer casi exclusivamente dentro de la lógica de la *necesidad* de brindar satisfacción o compensación por la culpa del hombre. La providencia de Dios, su designio salvador, y el libre juego de las causalidades históricas intramundanas no se excluyen; por el contrario, “*las circunstancias de*

20. No podía ser un objetivo del CEC hacer tarea histórico-crítica de las fuentes y asignarse la fatiga de distinguir en cada uno de los relatos entre suceso histórico y género literario. Además de las graves discrepancias que con frecuencia dividen a calificados exégetas que emplean los mismos métodos de lectura, está el hecho de que lo que cuenta es captar el significado teológico profundo en la narración de los Misterios y su valor perenne para la edificación de la fe. La lectura atenta de los nn. 512-521 brinda la perspectiva exacta en que deben leerse las reflexiones sobre la vida de Cristo. Creemos por tanto que, en líneas generales, se actúa de modo satisfactorio el programa delineado en *Dei Verbum* 12 (Cf. 9 y 10).

la muerte de Jesús” ayudan a “comprender mejor el sentido de la Redención”. Lo que sigue es el desarrollo ordenado de estas afirmaciones.

El párrafo 1: “Jesús e Israel”, está subdividido en tres acápites: I. *Jesús y la Ley* (577-582); II. *Jesús y el Templo* (583-586); III. *Jesús y la fe en el Dios único y Salvador* (587-591). Se presentan aquí los antecedentes que vuelven humanamente comprensible el trágico desenlace de su vida. La concreta actuación de Jesús, sus enseñanzas y actitudes ante las realidades fundamentales de la vida de Israel, trasuntan una conciencia de sí mismo y de su misión, una “pretensión”, que lo exponen a la falsa acusación de quebrantar la Ley, de ser hostil al Templo y de blasfemia.

El párrafo 2: “Jesús murió crucificado”, desarrolla el tema clásico desde la era patrística de los autores o agentes de la pasión: I. *El proceso de Jesús* (595-598); II. *La muerte redentora de Cristo en el designio divino de salvación* (599-605); III. *Cristo se ofreció a su Padre por nuestros pecados* (606-618). Por tanto, los hombres, el Padre y Cristo son los actores que intervienen diversamente en un mismo acontecimiento de salvación.

El proceso de condenación a muerte es doble: por blasfemia, ante el Sanedrín de los judíos, y por revuelta política, ante Pilato. La simple lectura de los nn. 595-598 nos revela el especial interés puesto por el CEC en contribuir a disipar todo sentimiento o prejuicio antijudío que pretenda fundarse en la Escritura. Lo hace apelando a las mismas narraciones bíblicas y a la más genuina tradición eclesial: “Los judíos no son responsables colectivamente de la muerte de Jesús” (597). La verdad histórica transmitida por los relatos y la doctrina conciliar de la Declaración *Nostra aetate* fundan la doctrina: “Lo que se perpetró en su pasión no puede ser imputado indistintamente a todos los judíos que vivían entonces ni a los judíos de hoy”. Pero también la verdad teológica, pues “Todos los pecadores fueron los autores de la Pasión de Cristo” (598). Dos bellos textos tomados respectivamente del *Catecismo Romano* y de los escritos de San Francisco de Asís, abonan la afirmación.

El siguiente acápite (599-605) integra el acontecimiento histórico en “el determinado designio y previo conocimiento de Dios”, según la oportuna cita de Hch 2, 23. “Este lenguaje bíblico no significa que los que ‘entregaron a Jesús’ (Hch 3, 13) fuesen solamente ejecutores pasivos de un drama escrito de antemano por Dios” (599). Se evita así confundir la obra divina, su designio eterno de amor providente, con la obra humana que es la “horrible falta” (598) de la injusticia y de la

ignorancia de los hombres. De este modo la libertad de los hombres y las circunstancias históricas son presentadas en toda su consistencia y seriedad. “Dios ha permitido los actos nacidos de su ceguera (Cf. Mt 26, 54; Jn 18, 36; 19, 11) para realizar su designio de salvación (Cf. Hch 3, 17-18)” (600).

¿Qué debe atribuirse a Dios en la muerte de Cristo según la misma revelación? Sin duda la voluntad de salvar al hombre liberándolo de la esclavitud del pecado y reconciliándolo con El por la muerte de su Hijo. ¿Por qué mediante la muerte del Hijo? El CEC no se plantea abiertamente la pregunta, pero brinda los elementos para la respuesta. Esta salvación tomará la forma de una *solidaridad* (602-603) inversa a la que los hombres tienen con Adán. El envío del Hijo en una condición de esclavitud y humillación como la nuestra, en la que asume las consecuencias del pecado original, hace entender la afirmación paulina citada en n. 602: “a quien no conoció pecado, Dios le hizo pecado por nosotros, para que viniésemos a ser justicia de Dios en El” (2 Co 5, 21). En esta condición de esclavo, el Hijo “en el amor redentor que le unía siempre al Padre (Cf. Jn 8, 29) nos asumió desde el alejamiento con relación a Dios por nuestro pecado” (603).

En el designio de Dios, por tanto, la salvación del hombre es obra de *amor redentor*, en virtud del cual el Hijo establece con los hombres una completa *solidaridad*, en doble dirección: descendente (condición de esclavo, humillación y cruz) y ascendente (*ser justicia de Dios en él*). La perspectiva del amor divino hacia el hombre pecador, ilumina en su verdadera luz los padecimientos y la muerte del Hijo: “Jesús no conoció la reprobación como si él mismo hubiese pecado (Cf. Jn 8, 46)” (ibid.). Limitándose a proponer en su equilibrio las afirmaciones de la revelación, y sin entrar en una teoría teológica explicativa, el CEC nos permite entender la salvación del hombre como obra del amor de Dios, gratuito y misericordioso, antes que como obra de “justicia” conmutativa o vindicativa, o manifestación de la “cólera” divina, o pago de la “deuda” por el pecado. Todas estas categorías bíblicas que acabamos de mencionar son otras tantas *metáforas del amor de Dios*, que al no haber sido entendidas rectamente, con la debida purificación analógica de su significado, pudieron dar lugar en algún momento de la historia de la teología y de la espiritualidad, a una comprensión aberrante del verdadero sentido de la muerte de Jesús²¹. Esta fue la

21. Cf. L.SABOURIN, *Redención sacrificial. Encuesta exegética*, Bilbao. Desclée de Brouwer, 1969; B. SESBOÛÉ, *Jesucristo el único Mediador. Ensayo sobre la redención*

obra de los hombres, prevista y “*permitida*” en el designio divino para que resplandeciera la grandeza de su amor redentor.

Los nn. 604-605 destacan respectivamente la iniciativa del amor de Dios y el alcance universal de la salvación ofrecida: Cristo murió por *todos*, según la enseñanza apostólica (Cf. 2 Co 5, 15; 1 Jn 2,2), y “*no hay, ni hubo ni habrá hombre alguno por quien no haya padecido Cristo*”, como afirma el Concilio de Quiercy, del año 853 (605).

Luego de hablar del papel de los hombres y del designio divino, el tercer acápite (606-618) presenta el *papel de Cristo* en la pasión redentora. Sin dejar nunca de ser el lenguaje básico de la confesión de la fe cristiana, descubrimos aquí un especial esmero en las frases, redactadas y entrelazadas de modo que en su sencillez están como preñadas de grandes virtualidades y densidad significativa. El desarrollo analítico (y también admirado y contemplativo) de las mismas, podría ocuparnos varias páginas.

Desde el mismo título podemos comprobar el neto predominio de la terminología sacrificial que se prolonga a lo largo de todos los números: *se ofreció, oblación, ofrenda, sacrificio (por los pecados del mundo entero, pascual, de la Nueva Alianza, único y definitivo, por todos, redentor), hacer la voluntad del Padre, beber el cáliz, dar la vida*, la designación de *Cordero de Dios*, la interpretación como *Siervo doliente (sustitución, se dio a sí mismo en expiación)*, la Eucaristía como *memorial de su sacrificio*, la mención de la *sangre de la Alianza*. A lo cual debemos agregar las numerosas citas de la Carta a los Hebreos.

Ya en el subtítulo inicial, y a lo largo de todos los números de este acápite, la vida entera de Cristo, y no sólo su muerte, aparece interpretada como sacrificio. “*Desde el primer instante de su Encarnación el Hijo acepta el designio divino de salvación en su misión redentora: ‘Mi alimento es hacer la voluntad del que me ha enviado y llevar a cabo su obra’ (Jn 4, 34)*” (606). *El hacer la voluntad del Padre* unifica profundamente su vida: “*Este deseo de aceptar el designio de amor redentor de su Padre anima toda la vida de Jesús (...) porque su Pasión redentora es la razón de ser de su Encarnación*” (607). La Cena será el “*memorial de su sacrificio*” en el que incluye a los apóstoles y a quienes manda perpetuarlo (610-611). Este sacrificio que se inició en el primer instante de la Encarnación (Cf. la cita de Hb 10, 5-10 en

n.606), abarca toda su vida pero es “*en la cruz donde Jesús consume su sacrificio*” (Cf. subtítulo a nn. 616-617). La muerte de Cristo es *el sacrificio único y definitivo* pero no puede ser considerada al margen de su vida, puesto que la esencia de este sacrificio es la entrega libre en amor obediente a la voluntad salvífica del Padre, que alcanza en la cruz su manifestación definitiva²².

Junto con la perspectiva sacrificial de la redención, por lo tanto, va indisolublemente unido el lenguaje del amor, como la esencia de ese sacrificio: en él, su amor humano “hasta el extremo” llega a la expresión máxima de su correspondencia al amor redentor de Dios, convirtiéndose en “*el instrumento libre y perfecto de su amor divino que quiere la salvación de los hombres*” (609). “*Este sacrificio de Cristo (...) ante todo es un don de Dios Padre: es el Padre quien entrega al Hijo para reconciliarnos con El (...). Al mismo tiempo es ofrenda del Hijo de Dios hecho hombre que, libremente y por amor (...) ofrece su vida (...) a su Padre por medio del Espíritu Santo (...) para reparar nuestra desobediencia*” (614). Manteniendo, pues, la interpretación sacrificial, característica de la Carta a los Hebreos²³, estamos muy lejos de toda concepción que la identifique con la compensación vindicativa o justo pago de una deuda, mediante lo cual se restablecería el equilibrio roto por el pecado del hombre²⁴.

Aparece así la redención como misterio de alianza restablecida (613) entre Dios y los hombres, a través del amor de un hombre que *satisface* por el pecado de todos. La “satisfacción” por el pecado, o la “expiación” o “reparación” por el mismo, no son sino efectos o aspectos de que se reviste este “amor extremo”, que siendo humano pertenece

22. Desde la cita de Hb 10,5-10 en el número inicial de este acápite (606), el CEC nos brinda los indicios necesarios para interpretar la novedad de significado que reviste el sacrificio (y el sacerdocio) de Cristo: los sacrificios rituales del A.T. quedan sustituidos por su sacrificio *existencial*, que consiste en su libre y obediente sumisión de amor a la voluntad del Padre; éste abarca su vida entera y es consumado y sellado por la sangre de su cruz.

23. La interpretación sacrificial de la redención no es exclusiva de la Carta a los Hebreos, como lo atestiguan pasajes de las cartas paulinas (1 Co 5,7; Ef 5, 2) y de otros escritos del N.T. (1 P 19; Ap 5. 12 etc.).

24. En el último cuarto de siglo se han multiplicado las voces críticas acerca de la salvación cristiana entendida en clave sacrificial. Sobre el sacrificio como noción interpretativa de la muerte de Cristo, recae la sospecha de retroceder a la mentalidad anterior al judaísmo y sobre todo anterior a Cristo: mediante un “pacto sacrificial” — por tanto con la violencia y la muerte— se restablece en la sociedad el orden y la justicia perturbados por el delito. Cf. B. SESBOÛÉ, *o.c.*

a *“la persona divina del Hijo, que al mismo tiempo sobrepasa a todas las personas humanas, y que le constituye Cabeza de toda la humanidad, (y) hace posible su sacrificio redentor por todos”* (616). Jesús nos salva, por consiguiente, por ser el Verbo encarnado; lo que equivale a decir que el Misterio de la Salvación presupone la Encarnación²⁵.

“El pecado es la causa de la muerte” (612) y su esencia es la “desobediencia” a Dios: ésta es la perdición del hombre. Su salvación consistirá en restituir en el hombre la “comunidad con Dios” (613) mediante el amor obediente del Hijo (615). Muerte y comunión de vida con Dios, desobediencia a Dios y obediencia, son términos antitéticos correlativos de una doble solidaridad: en Adán y en Cristo.

Es lícito preguntarnos ¿en qué consiste, pues, la obra de Cristo como “causa de salvación eterna”? Podemos encontrar en el CEC dos respuestas. Con el Concilio de Trento nos dice: *“Por su sacratísima pasión en el madero de la cruz nos mereció la justificación”* (617). Y más adelante: *“El llama a sus discípulos a ‘tomar la cruz y a seguirle’ (...) porque El ‘sufrió por nosotros dejándonos ejemplo para que sigamos sus huellas’”* (618). Esta es pues la lógica de la salvación por la cruz: restituir en el hombre la capacidad de un amor obediente a Dios, a ejemplo de Cristo, para encontrar vida; pero el hombre no podría “seguir sus huellas”, si no fuese interiormente capacitado para ello por el don gratuito de la gracia que nos hace justos y que llega a nosotros por el mérito de Cristo.

Tanto en el sacrificio redentor en sí mismo (la obra de Cristo=*redención objetiva*) como en la asociación a este sacrificio a la que todo hombre está llamado²⁶ (el efecto en el hombre y la correspondencia de éste=*redención subjetiva*) **es el amor de alianza la esencia misma de la salvación cristiana.**

En el párrafo 3: *“Jesucristo fue sepultado”*, se destaca el realismo del “estado de muerte” o de “separación entre su alma y su cuerpo” (624). Su cuerpo en el sepulcro “no conoció la corrupción” y “su Persona divina continuó asumiendo tanto su alma como su cuerpo, separados sin embargo entre sí por causa de la muerte” (630). De este modo, el “‘Príncipe de la vida que fue llevado a la muerte’ (Hch 3, 15) es al mismo tiempo ‘el Viviente que ha resuci-

25. Nueva verificación de la indisoluble unión entre cristología y soteriología.

26. De esta asociación del hombre al misterio pascual de Cristo, es María el paradigma acabado, según la oportuna referencia a Lc 2, 35 en n. 618.

tado' (Lc 24, 5-6)'” (626). Conforme al lenguaje bíblico (Rm 6, 4; Col 2, 12; Ef 5, 26) el Bautismo es presentado como participación del cristiano en el misterio de la sepultura (629).

El Descenso y la Resurrección (art. 5: 631-658)

Tras el número introductorio (631), que señala el nexo entre los dos aspectos confesados en un mismo artículo, la materia se distribuye en sendos párrafos dedicados al descenso a los infiernos (632-637) y a la resurrección (638-658).

Podemos considerar la reflexión del *párrafo 1*: “*Cristo descendió a los infiernos*” como prolongación de la reflexión del *párrafo 3* del artículo anterior acerca de la sepultura, con el que forma unidad de sentido. Ambos se refieren al estado de muerte y al misterio del Sábado Santo (Cf. 624 y 635). Si en el misterio de la sepultura se presta más atención a la permanencia de la Encarnación aun en el estado de muerte, estando separados el alma y el cuerpo, y a la incorrupción e identidad del cuerpo, aquí la atención está centrada en lo que sucede en cuanto al alma: “*Cristo muerto en su alma unida a su persona divina, descendió a la morada de los muertos. Abrió las puertas del cielo a los justos que le habían precedido*” (637).

El *párrafo 2*: “*Al tercer día resucitó de entre los muertos*”, comienza presentando la Resurrección como *verdad culminante y central de nuestra fe*, y junto con la Cruz *parte esencial del Misterio Pascual*, tal como lo atestigua el Nuevo Testamento, y como lo vive, lo cree y lo proclama la Iglesia (638). Tres acápites la estudian a continuación respectivamente como *acontecimiento histórico y trascendente* (639-647), *como obra de la Trinidad* (648-650), y en su *sentido y alcance salvífico* (651-655).

Disipando todo peligro de ambigüedad en cuanto al sentido de este acontecimiento, el CEC no vacila en calificarlo en primer lugar de “*histórico*”, precisando a continuación su genuino significado: “*El misterio de la resurrección de Cristo es un acontecimiento real que tuvo manifestaciones históricamente comprobadas como lo atestigua el Nuevo Testamento*” (639). El sepulcro vacío (640) y las apariciones del Resucitado (641-644), constituyen estas manifestaciones que legitiman tal calificación.

En cuanto al sepulcro vacío, se afirma que “*no es en sí una prueba directa*”, pues la ausencia del cuerpo podría explicarse diversamente; pese a lo cual “*ha constituido para todos un signo esencial. Su*

descubrimiento por los discípulos fue el primer paso para el reconocimiento del hecho de la Resurrección”.

Al hablar de las apariciones, se destaca el significativo papel que tienen las mujeres que *“fueron las primeras mensajeras de la Resurrección de Cristo para los propios apóstoles”*, el protagonismo de Pedro (641), de los Doce y de los demás discípulos (*“más de quinientas personas”* Cf. 1 Co 15, 4-8) constituidos en *“testigos de la Resurrección”* (642).

Los nn. 643-644 desarrollan y fundamentan la afirmación inicial del n.639: *“Ante estos testimonios es imposible interpretar la Resurrección de Cristo fuera del orden físico, y no reconocerlo como un hecho histórico”* (643). El sacudimiento provocado en los discípulos por la pasión fue demasiado grande; la incredulidad es reacción frecuente en estos ante el anuncio de que había resucitado y ante las mismas apariciones *“no acababan de creerlo”*. De donde el CEC concluye: *“Por esto la hipótesis según la cual la resurrección habría sido un ‘producto de la fe (o de la credulidad) de los apóstoles no tiene consistencia. Muy al contrario su fe en la Resurrección nació —bajo la acción de la gracia divina— de la experiencia directa de la realidad de Jesús resucitado”* (644).

Se estudia a continuación *el estado de la humanidad resucitada de Cristo* (645-646). La experiencia de los discípulos en las apariciones, implica la autenticidad, el realismo (tacto, comidas) así como la identidad de su cuerpo de gloria con el que fue crucificado (llagas). *“Este cuerpo auténtico y real posee sin embargo al mismo tiempo las propiedades nuevas de un cuerpo glorioso: no está situado en el espacio ni en el tiempo, pero puede hacerse presente a su voluntad donde quiere y cuando quiere (...) porque su humanidad ya no puede ser retenida en la tierra y no pertenece ya más que al dominio divino del Padre...”*. De allí su soberana libertad de aparecer como quiere *“bajo otra figura”* (645). A diferencia de las resurrecciones obradas por él durante su vida terrena, la suya no es un volver a esta vida sino un pasar de la muerte a otra vida que trasciende el espacio y el tiempo, donde su cuerpo lleno del poder del Espíritu Santo participa de la vida divina (646).

Ante todo intento, pues, de interpretación subjetiva del acontecimiento, el CEC destaca fuertemente su carácter de hecho real, dentro del orden físico. El Cristo que anuncian los apóstoles es el mismo que conocieron en su vida terrena, cuyo sepulcro vieron vacío y con quien tuvieron encuentros reales de los que dieron testimonio después de Pascua. Todo lo cual justifica la calificación de acontecimiento histó-

rico en este preciso sentido, pues dichos elementos pertenecen a la historia. Pero también se lo califica de acontecimiento “trascendente”, pues si bien la Resurrección tiene lugar en un momento determinado de la historia, no puede ser entendida como un hecho histórico en el mismo sentido que los demás, ni se describe el modo como se produjo ni hubo testigos oculares; su íntima esencia escapa a los sentidos: *“Acontecimiento histórico demostrable por la señal del sepulcro vacío y por la realidad de los encuentros de los apóstoles con Cristo resucitado, no por ello la Resurrección pertenece menos al centro del Misterio de la fe en aquello que trasciende y sobrepasa a la historia”*(647). El CEC establece de este modo un claro equilibrio entre fe e historia, entre lo objetivamente accesible a todos y lo que sólo se alcanza en la actitud creyente.

En el segundo acápite *La Resurrección obra de la Santísima Trinidad* (648-650), se particulariza lo afirmado en los nn. 258-259: toda la economía salvífica es obra común y personal de la Trinidad, donde se manifiestan a la vez las propiedades de las personas y la unidad de la naturaleza. En el acontecimiento de la Pascua la afirmación alcanza su verificación paradigmática. En determinados pasajes la Escritura presenta la Resurrección como obra del Padre quien resucita a Jesús por el poder del Espíritu Santo. En otros, es el mismo Jesús quien se resucita a sí mismo por su poder divino.

Los cinco números finales (651-655), bajo el acápite *Sentido y alcance salvífico de la Resurrección*, nos presentan en compendio la significación teológica de la misma. Podemos resumirla en las siguientes palabras: la Resurrección *“ha dado la prueba definitiva de su autoridad divina”* (651); es el pleno *“cumplimiento de las promesas”* contenidas en las Escrituras (652); confirmación de *“la verdad de la divinidad de Jesús”* y plenitud de la Encarnación (653); causa de nuestra *justificación* y de nuestra *adopción filial* (654); *“es principio y fuente de nuestra resurrección futura”*, motivo de nuestra esperanza (655).

El significado, pues, no es sólo percibido en el plano apologético o de la cristología fundamental (651-653), sino en el plano de la redención objetiva: no es acontecimiento de salvación sólo porque funda mi fe en la veracidad de sus enseñanzas y en su divinidad, fe necesaria para la salvación (redención subjetiva), sino ante todo porque es en sí misma acontecimiento redentor junto con su entrega sacrificial. Si en la Pasión los *actos humanos* de Cristo nos obtuvieron la salvación por vía de *mérito* y de *ejemplo*, la Resurrección, *obra de su poder divino*, nos salva por vía de *eficiencia* y de *modelo*

escatológico: la humanidad del Hijo es principio y fuente de nuestra justificación, de nuestra adopción filial y de nuestra resurrección corporal, de la cual la suya es la realización primera y más perfecta.

La Ascensión (art. 6: 659-667)

Respecto de la Ascensión, vemos repetirse nuevamente los calificativos aplicados a la Resurrección: “acontecimiento *histórico y trascendente*” (660). La humanidad de Cristo entra desde la Pascua en el estado de gloria, como lo prueban las apariciones y sus nuevas propiedades. No obstante, durante los cuarenta días que median entre la Resurrección y la Ascensión, esa gloria no se manifiesta en toda la plenitud, sino que permanece velada “*bajo los rasgos de una humanidad ordinaria*” (659). “*Esto indica una diferencia de manifestación entre la gloria de Cristo resucitado y la de Cristo exaltado a la derecha del Padre*”, cuya transición es la Ascensión (660).

Su irreversible ingreso en la gloria, señala al mismo tiempo al hombre el acceso a la “Casa del Padre” donde nos ha precedido el que es Cabeza de la humanidad renovada, Cabeza de su Cuerpo eclesial (661). Desde allí ejerce su perenne intercesión sacerdotal por nosotros, la cual asegura la permanente efusión del Espíritu Santo (662; Cf. 667).

Que “está sentado a la derecha del Padre” significa que Cristo, según su humanidad, dispone de la plenitud de la gloria y del poder divinos, inaugurando el reinado mesiánico universal (663-664; Cf. 668).

El Retorno como Juez Universal (art. 7: 668-682)

Dos acápitos dividen la materia del comentario: I. *Volverá en gloria* (668-677); II. *Para juzgar a vivos y muertos* (678-679).

El primero de ellos prolonga claramente el sentido de las afirmaciones del artículo anterior, relativas al significado de la sesión “a la derecha del Padre”. La Ascensión significa la constitución de Cristo como Señor del cosmos y de la historia, *según su humanidad*, en quien la historia humana y el universo encuentran su recapitulación (668). Siendo Cabeza de la Iglesia, que es “germen y comienzo de su Reino”, a través de ella Cristo sigue reinando en la tierra (669), anticipando en ella “el final de la historia” (670).

Pero el Reino de Cristo, ya presente en la Iglesia, todavía no se ha establecido definitivamente, pues aún no están sometidas a El plenamente todas las cosas. Es el tiempo de la peregrinación de la Iglesia, tiempo del Espíritu y del testimonio, de la prueba y de la tristeza, de la esperanza y de la vigilia (671-672). Su advenimiento está vinculado con el ingreso de “la plenitud de los judíos” en la salvación mesiánica (674); también con el sacudimiento final, ante la apostasía de la verdad bajo las instigaciones del Anticristo, esbozadas en el mundo cada vez que se pretende reemplazar la esperanza mesiánica escatológica por un mesianismo secularizado intraterreno (675-676). *“El Reino no se realizará, por tanto, mediante un triunfo histórico de la Iglesia (...) en forma de un proceso creciente, sino por una victoria de Dios sobre el último desencadenamiento del mal (...) que hará descender desde el cielo a su Esposa”* (677). El Reino de Cristo, pues, es obra del poder divino, victoria de su amor, y su realización plena está más allá de la historia.

El último acápite (678-679) está dedicado al Juicio final anunciado por los profetas y por Cristo. Es la forma que asumirá el triunfo de Dios (Cf. 677). La luz o revelación última que servirá como criterio del mismo, será la actitud que se haya adoptado con el prójimo: la afirmación o negación de su amor coincidirán con la aceptación o rechazo de la gracia y del amor divino. El Juez será el mismo Cristo, quien por su Cruz “adquirió” humanamente esta prerrogativa divina.

Con ocasión de estos dos últimos artículos del Credo, el CEC ha destacado una dimensión de la salvación de Cristo no suficientemente atendida, cuando no olvidada, y que sin embargo pertenece al patrimonio de la revelación bíblica y de la tradición eclesial, a saber: el puesto central de Cristo en el universo y en la historia, o la dimensión cósmica de su salvación²⁷.

A modo de conclusión

Al término de este extenso recorrido por el capítulo cristológico, bastarán algunas pocas reflexiones conclusivas para recoger en síntesis su riqueza.

La permanente y manifiesta inspiración bíblica del CEC nos ha brindado una cristología cuya intención ha sido presentar las afirma-

27. Cf. COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL (1979), *Cuestiones selectas de cristología*, V.B.

ciones de la fe de la Iglesia en íntima consonancia y continuidad con las de la Escritura, como su legítima prolongación y comentario, como la apertura de su sentido, a la luz de la Tradición y del Magisterio, donde el mismo Espíritu que presidió la redacción de la Palabra revelada, asegura su asistencia. La mayor parte de los números de este fecundo capítulo no son sino un entramado de citas escriturísticas, donde también los aportes más sólidamente establecidos por la ciencia histórico-crítica, aparecen con frecuencia tácitamente asimilados. De este modo la Escritura —leída en el único ámbito donde nos puede entregar su sentido, que es la Iglesia— es verdaderamente el alma de la reflexión, pues aparece como punto de partida y referencia permanente de la confesión eclesial de la fe en Jesucristo.

Con esta inspiración bíblica (y patristica) se conecta además la exacta articulación entre teocentrismo trinitario y cristocentrismo, su identidad y distinción; afirmación que hemos podido verificar en rápido recorrido por todo el CEC. A lo largo de todo el capítulo, de manera explícita o implícita, *theologia* y *oikonomia* van siempre juntas; de modo que el Misterio trinitario es la luz decisiva o clave de comprensión del Misterio de Cristo, y su humanidad aparece como el *sacramento* o *instrumento* del Misterio trinitario, y por tanto como revelación o signo eficaz de gracia y salvación, como hemos podido comprobarlo en tantas oportunidades.

Al comenzar nuestro itinerario, anunciábamos la indisoluble unidad entre el camino ascendente y descendente de esta cristología del CEC; también su interés narrativo de los misterios de la vida de Cristo, sin nunca oponer el Jesús de la historia y el Cristo de la fe; así como también la indisoluble unión entre el sentido salvífico de toda la vida y de los actos de Cristo (*salvación*), y su fundamento ontológico (*encarnación*). Esperamos, al término del mismo, haberlo mostrado suficientemente.

Junto con el sabor bíblico de toda la exposición, debemos mencionar la novedosa y concreta recuperación, en un texto del Magisterio, de los *misterios de la vida de Cristo* como objeto de interés no sólo para la piedad y la contemplación sino también para la catequesis y la reflexión teológica.

Destacamos, por último, la restitución de dos dimensiones otrora descuidadas en la presentación del misterio de Cristo: la vinculación con *la obra del Espíritu Santo* (Encarnación, Bautismo, tentaciones, vida pública, predicación, Misterio Pascual, sacerdocio celeste) y *el señorío universal de Cristo* junto con la dimensión cósmica de la redención.

Por todo lo dicho, el capítulo constituye, a nuestro juicio, una de las síntesis cristológicas mejor logradas y más actualizadas, en los umbrales del tercer milenio, donde habrá que seguir proclamando que *“Jesucristo es el mismo ayer y hoy, y lo será para siempre”* (Hb 13, 8).

Antonio Marino