

# CREO EN EL ESPÍRITU SANTO Y AMO A MARÍA, MADRE DE JESÚS

## 1. Creo en el Espíritu Santo

La Iglesia tiene conciencia de que nada ocurre en ella sin el Espíritu Santo, y de que todo, en la experiencia cristiana sucede por su inspiración y su presencia. Por eso lo invoca frecuentemente en la oración y en las celebraciones litúrgicas: cada vez que se hace la señal de la cruz y se da o se recibe la bendición; cuando se recita la fórmula Gloria al Padre, y al Hijo, y al Espíritu Santo, con la que se concluyen los salmos o los misterios del rosario y otras oraciones; cuando finaliza la oración colecta en la misa, así como en laudes y vísperas; en la celebración de los sacramentos, que se realizan en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo. En la eucaristía de cada domingo y fiesta solemne se proclama, en el credo, la fe en el Espíritu Santo.

A esta constante presencia del Espíritu Santo en la vida cristiana no corresponde un conocimiento profundo de su realidad, con una relación frecuente con él. Ha de ser tarea de la catequesis cultivar la vida en el Espíritu e iniciar en el conocimiento y en el trato con el Espíritu Santo.

Para mucha gente cristiana, hablar del Espíritu Santo es lo mismo que hablar de la tercera persona de la Santísima Trinidad. Se imaginan que el Espíritu de Dios está en el cielo, no en la tierra; está en la esfera de lo divino, no en la esfera de lo humano, está ausente de la historia, ausente de la vida y de las peripecias propias de nuestra existencia, de nuestra sociedad, del acontecer de los pueblos, de las culturas, y lejos de los sufrimientos y alegrías de los seres humanos.

Para muchas personas, el “espíritu” se contrapone a la “materia” y, por tanto, al cuerpo, a lo sensible, a lo que palpamos, lo más inmediatamente nuestro, lo que nos hace felices o desgraciados. Esta idea de “espíritu” viene de lejos. En la filosofía helenista, el *pneuma* conserva siempre un sentido material, pero, en la tradición cristiana, a partir de los Padres

de la Iglesia y de la espiritualidad de los monjes, se fue imponiendo un progresivo desprecio por el cuerpo y por lo material, precisamente para enaltecer la excelencia del espíritu, del alma y de lo puramente inmaterial. En el fondo, se trata de las distintas filosofías que entienden la realidad a partir de una determinada forma de “dualismo”: lo “material” y lo “espiritual”, el principio de “lo bueno” y el principio de “lo malo”, lo “celestial” y lo “terrenal”, lo “eterno” y lo “temporal” etc. De estas ideas participaron el platonismo, el estoicismo, el gnosticismo, el maniqueísmo y otras teorías que influyeron de manera notable en las personas cristianas desde los primeros siglos de la Iglesia. Estas ideas se han fundido con la cultura de Occidente y por eso estas representaciones de la vida y de la religión funcionan todavía en la mentalidad de muchas personas y de algunos grupos. Muchas personas están convencidas de que, para ser verdaderamente “espirituales” y dejarse llevar por el “espíritu”, tienen que renunciar a lo material, a lo sensible, sencillamente a lo humano. Hay personas “espirituales” que siguen con la idea que se difundía en el s. V: “No es posible que el espíritu se recoja sin huir del cuerpo” (II, 21, II ter.: *Sources chrétiennes* n 387).

Hay personas que están persuadidas de que el Espíritu de Dios actúa en el mundo. Pero, ¿dónde? El Espíritu Santo está sólo en la Iglesia, actúa sólo a través de ella y actúa casi exclusivamente en la jerarquía eclesiástica y a través de los dirigentes de la Iglesia (el papa, los obispos, los sacerdotes), de manera que ellos gozan de una especie de “monopolio”.

Entre los movimientos más vinculados al “espíritu” están los llamados grupos carismáticos; ellos presentan numerosos aspectos positivos. Pero el amplio movimiento de la “renovación carismática”, tal como de hecho actúa y se desenvuelve, plantea

dos problemas: el peligro de “reducir” la acción del Espíritu a *lo extático*, a lo contemplativo, lo místico, lo que rompe con la vida diaria, porque se tiene la impresión de que al Espíritu se le encuentra en la oración y, en su más pura expresión, en el éxtasis; y el peligro de “reducir” la acción del Espíritu a *lo extraordinario*, que se manifiesta en curaciones milagrosas, hablar en lenguas extrañas, profecías más o menos sorprendentes. Tanto el éxtasis como lo extraordinario han estado siempre muy presentes en la historia del cristianismo. El peligro actual está en “reducir” la presencia y la acción del Espíritu a esas dos manifestaciones, de manera que el sujeto (o el grupo) se desentiende *de facto* de problemas graves que en este momento son decisivos para la suerte o la desgracia de millones de seres humanos. El compromiso y el empeño por cambiar la realidad, es decir, por lograr que las cosas cambien y nuestra sociedad resulte más humana y la vida más soportable, quedan reducidos a poca cosa.

Conscientes de que el Espíritu Santo está en el origen de la vocación y la misión de los/las catequistas, estos/as han de lanzarse con la emoción de saber que están buceando en el mundo íntimo de Dios, a la maravillosa aventura de conocerle y entregarlo a las personas que acompañan en el crecimiento de su fe, sabiendo que esto sólo es posible si él concede la luz del misterio del Dios Amor.

## 1.1 El Espíritu Santo en la Biblia

*El término hebreo “ruah” está presente en muchísimos textos del AT.* Está relacionado con la experiencia del *viento* captado en su poder irresistible y misterioso como fuerza de vida. Hay que haber experimentado, en las regiones donde se asentó el pueblo bíblico, el soplo impetuoso, a menudo prolongado durante días y noches, de un viento que silba a veces furioso y terrorífico para comprender la asociación de esta experiencia de la fuerza de la naturaleza con una experiencia religiosa. El viento es una de esas realidades que el mundo pagano cargaba de significado mítico. En la concepción bíblica más antigua encontramos todavía algunas huellas de esta primitiva caracterización. Pero pronto para Israel el viento no representa una mera fuerza de la naturaleza ni un ser divino o demoníaco autónomo, sino una fuerza de Yahvé que se mantiene a su disposición en cuanto que él es el creador y el conservador de la vida. El viento es su respiración (cf. Ex 15,10). Isaías habla de la fuerza del viento, tremenda cuando agita los árbo-

les (7,2) y empuja el tamo de los montes (17,13), pero que está enteramente en manos del Señor.

El término *ruah* está relacionado no sólo con la experiencia *cosmológica*, sino también con la *antropológica*: designa también la *respiración* como síntoma y condición de vida y, en cierto sentido, como la misma vida. Cuando el ser humano muere, pierde la *ruah* (Sal 78,39; 104,29; Ecl 3,21; 12,17). La vida del ser humano depende de la proximidad o del poder de la *ruah*. Según la lógica religiosa de Israel, la respiración del ser vivo tiene que tener necesariamente a Dios por origen (Gn 2,7). Pero lo mismo que lo insufla en la criatura, Yahvé puede retirarlo: “Les retiras el aliento (a las criaturas), y expiran y vuelven a ser polvo” (Sal 104,29; cf. Job 34,14s). En su autonomía de Dios, la *ruah* no es nada y tiene que ser continuamente vivificada por Dios. El Señor no domina sólo la respiración del ser humano, sino todo su ser.

En el espíritu del ser humano hay grados diversos: el vegetativo y el psicológico. Pero *ruah* designa también el *don de la gracia*, o sea, una relación dinámica, fruto de la iniciativa libre de Dios, no una entidad, sino un modo de ser ante Dios, junto con Dios. Es difícil determinar la distinción y el vínculo entre la animación física y la propiamente espiritual. Pero el hecho es que *ruah* conserva cierta ambigüedad y que quizá se la acepta conscientemente para afirmar que la “naturaleza” y la “gracia” no tienen otra realidad y consistencia más que en la dependencia del Espíritu de Dios.

Así se comprende por qué *ruah* es un término referido también al ámbito específicamente *teológico*: el “Espíritu” de Dios es designado con esta misma palabra, aunque constituya una realidad cualitativamente distinta de las anteriores. La peculiaridad de la concepción del “espíritu” en el AT es precisamente su relación con la personalidad de Dios: *el “Espíritu” es el poder personal del Dios vivo, que le pertenece como si fuera su respiración.* Las acciones del “Espíritu de Dios” son las acciones de Dios. Este “Espíritu de Dios” no es analizado en sí mismo ni definido de forma sistemática, sino más bien descrito en su obra. La fuerza de vida de la *ruah* *Yhwh* se contrapone a la debilidad y al error del ser humano. “Los egipcios son seres humanos y no dioses, sus caballos son carne y no *ruah*”, dice Isaías (31,3). La *ruah*, cuando se predica de Dios, expresa su realidad absoluta vivificante; cuando se predica del ser humano se refiere a la realidad dependiente vivificada, en todos los niveles.

*Especialmente la historia es para Israel el lugar de la acción de Dios; en la historia experimenta Israel*

la eficacia del “Espíritu de Dios”. El Dios bíblico no es el énfasis mayor posible de la fuerza experimentada por el ser humano en el cosmos, sino el Señor vivo de la naturaleza y del ser humano. Por eso Israel se empeña decididamente en no ligar las manifestaciones del “Espíritu de Dios” a los fenómenos de éxtasis o de adivinación, sino que capta la presencia de Dios en los designios que él realiza en la historia y a través de la historia.

Al principio, los fenómenos extáticos fueron considerados en Israel como la forma típica de la experiencia del Espíritu: el aliento afanoso, la agitación interna, la convulsión eran síntomas de aquel arrobamiento en que se obtenía la plenitud de la vida, la presencia de la divinidad (cf. 1 Sm 10,5s; 19,18-24). Pero con los grandes profetas se purifica esta forma de experiencia religiosa y la acción del “soplo de Dios” se va centrando cada vez más en el ámbito de la espiritualidad y de la interioridad. En el éxtasis el ser humano cree identificarse con Dios. Los profetas, a pesar del enorme realismo con que perciben y expresan la presencia de Dios, reconocen siempre la infinita diferencia que los separa de lo divino, mientras insisten con energía en que el “Espíritu de Dios” crea un corazón nuevo, o sea, libre para el amor, que se ajusta a la voluntad divina y permite la transformación escatológica radical (cf. Ez 18,31). El “Soplo”, el “Espíritu de Dios”, como Dios distinto del ser humano y del mundo, es una fuerza que transforma a las personas y las hace capaces de hazañas excepcionales, destinadas a confirmar al pueblo en su vocación de servidor y colaborador de Dios. *Porque viene de Dios y orienta a Dios, es “santo”*; y porque se hace presente y consagra a Israel al Dios de la alianza, es *“santificador”*.

Podemos decir que la acción de Dios en la historia a través del Espíritu se desarrolla en tres líneas: *la línea mesiánica de la salvación, la profética de la palabra y del testimonio, la sacrificial del servicio y de la consagración*. Mediante la confluencia final de estas tres líneas de desarrollo de la acción histórica del “Espíritu de Dios” en el AT se anuncia su efusión sobre todo Israel (Ez 39,29), como una lluvia que inunda la tierra reseca (Is 32,15; 44,3; Ez 36,25; Jl 3,1s), como una nueva creación que dará origen a corazones nuevos. Entonces Israel, regenerado en el “Espíritu de Dios”, reconocerá a su Dios, y Dios volverá a encontrar a su pueblo: “No volveré a ocultarles mi rostro, yo que he infundido mi espíritu a la casa de Israel, oráculo del Señor” (Ez 39,29). “Les daré un corazón nuevo y les infundiré una ruah nueva; arrancaré de su carne el corazón de piedra y les daré un corazón de carne. Les infundiré mi ruah y haré que caminen según mis precep-

tos y que pongan por obra mis mandamientos” (Ez 36,26-27). Joel desarrollará también el tema de la efusión final y universal de la *ruah Yhwh*; si antes era un don privilegiado, algún día se comunicará a todas las personas sin distinción (3,1s).

Cada vez que Dios sale de sí mismo para darse al ser humano lo hace en el Espíritu: “El Espíritu de Dios aleteaba sobre las aguas” (Gén 1,2); porque es el que todo lo crea, cuida y conserva. En el Antiguo Testamento, además de ser el poder que actúa en la promesa (Gén 18,1-15), es la nube que acompaña el camino del pueblo, el pedagogo que conduce al pueblo hacia Cristo y el que lo purifica de su infidelidad. Pero es, sobre todo, el que habló por los profetas. El envío del Espíritu es anunciado en Joel 3,1-4; el profeta Ezequiel tiene una visión que concluye con la promesa del Espíritu (Ez 37,1-4), a la que se refiere con la imagen de las aguas puras (Ez 36,25-27); Zacarías ve correr de oriente a occidente un río, cuyas aguas nunca se estancan en aquel día sin noche de una eterna primavera. Es el día en el que Yavé reinará sobre la tierra (Zac 14). En los Salmos se expresa la calidad espiritual del corazón del pueblo, purificado e iluminado por el Espíritu.

El “Espíritu de- Dios” es para el AT la fuerza personal de Yahvé, el Dios vivo, la energía de comunión que establece una relación entre Dios y su criatura; el “Espíritu” hace posible el encuentro entre Dios y el ser humano, encuentro que se plasma en una serie de intervenciones históricas progresivas, dirigidas a un futuro universal de salvación.

*El paso al NT* debe tomar también en consideración el *judaísmo intertestamentario*, ya que en este período es cuando se acentúa el proceso de escatologización, interiorización e hipostatización de la ruah que había empezado ya en la época anterior. El libro de la Sabiduría recoge el ambiente helenista y en particular el vocabulario de los estoicos sobre el *pneuma*. Pero su doctrina es distinta. Se dice de Dios que es superior al “espíritu”: si éste crea todas las cosas, Dios es quien comunica al *pneuma* su trascendencia sobre el mundo. De forma análoga a lo que acontece con la “Palabra”, se manifiesta la tendencia a personificar al “Espíritu de Dios”, si bien con menos énfasis que en el caso de la “Sabiduría” (cf. 2 Sm 23,2; Ag 2,5; Is 63,10s; Sal 51,13; 2 Esd 9,20; Sab 1,5ss; 9,17).

También en el judaísmo de Palestina, “Espíritu de Dios” y “Espíritu Santo” representan una entidad distinta del ser humano, que es enviada a la persona en circunstancias y situaciones especiales. En los escritos rabínicos la autonomía del Espíritu es clara y se recurre ampliamente a categorías perso-

nalistas: el Espíritu habla, guía, amonesta, se entristece, llora, se alegra. Por eso se ha dicho con frecuencia que en el judaísmo el Espíritu es considerado como una hipóstasis, como una especie de ser angélico personal. En realidad no se trata de eso; se quiere afirmar únicamente la existencia de una fuerza objetiva que actúa sobre la persona y cuya acción puede describirse también con categorías personalistas. Es típico del estilo rabínico dramatizar, personificar las dos “cualidades” divinas más importantes: la *gracia* y la *justicia*. Al mismo tiempo, el “Espíritu de Dios” se asocia a la Escritura: habla a través de la Escritura. Sin embargo, no aparece nunca en la literatura rabínica una escena en la que se diga que el Espíritu esté delante del trono de Dios. El Espíritu es enviado por Dios, su posesión es signo de la gracia divina e implica el contacto con la esfera de lo divino, la relación con Dios. Pero el *Espíritu no sustituye nunca a la presencia de Dios*; es más bien una especie de entidad divina que viene de Dios y actúa dentro de los límites establecidos por la voluntad divina.



### El Espíritu en el Nuevo testamento.

Desde el punto de vista de la historia de las religiones se puede decir que el cristianismo debe su origen a tres datos de hecho: la obra y la pasión-muerte de Jesús de Nazaret, las apariciones del

resucitado, la experiencia del Espíritu en la Iglesia después de Pascua. Estos tres datos de hecho son interdependientes y están relacionados vitalmente, como se deduce del NT. *La experiencia del Espíritu fue concedida en abundancia a la comunidad y fundamentalmente a todas las personas*. La acción del Espíritu Santo abraza una amplia gama de fenómenos: conversiones, milagros, iluminaciones, éxtasis, glosolalias, profecías, pero también ministerios eclesiales y frutos interiores como paz, gozo, valentía, confianza.

Los profetas habían anunciado una efusión futura, escatológica, de la *ruah Yhwh*. En el judaísmo la ausencia del don profético había hecho revivir la esperanza de una comunicación del Espíritu. La comunidad cristiana se consideró como el pueblo de Dios escatológico: creyó que las promesas mesiánicas se habían cumplido en Jesucristo y, por ello, se convenció de que se le había concedido el Espíritu como don de los últimos tiempos. En otros términos, descubrió una *vinculación entre su propia experiencia carismática y Jesús de Nazaret*.

Parece un tanto extraño, a primera vista, que Jesús dijera tan poco del Espíritu y nada de su personalidad, mientras que sus seguidores inmediatos parecen “obsesionados” por el Espíritu. Son ocho las afirmaciones del Jesús histórico referentes al Espíritu en los sinópticos: algunas de ellas no se consideran genuinas; sólo tres parecen auténticas, y una de ellas no menciona explícitamente al Espíritu, sino que usa la expresión equivalente “dedo de Dios”. Dentro de la más antigua tradición evangélica, la fuerza con que obra Jesús no se expresa explícitamente con la categoría “Espíritu Santo”, sino que se habla de la *exousía* (Mc 1,22.27; 2,10 y par.) o de la *dynamis* (Mc 5,30; 6,2.14; 9,39; 12,24; Lc 5,17), o sea, del poder y de la fuerza de Jesús. Cuando se hable del Espíritu Santo se hará a través de la conquista de una nueva perspectiva, o sea, a través de la óptica de la experiencia pospascual del Espíritu. Esto vale igualmente para los textos en que se promete la asistencia (Mc 13,11) o el don (Lc 11,13) del Espíritu.

Así se comprende por qué en los sinópticos ocupa el *bautismo de Jesús* un puesto de singular importancia (Mc 1,9-11 y par.). Da la impresión de que constituye una interpretación de toda la obra de Jesús, como si se quisiera ofrecer una clave para entender las narraciones siguientes, en las que aquel que un día fue bautizado con otras personas judías contemporáneas suyas por Juan es realmente el “Siervo”, el “Mesías”, el “Hijo predilecto” de Dios, consagrado por el Espíritu.

La comunidad pospascual no pensó nunca que la posesión del Espíritu fuera derecho o mérito suyo, sino que vio en el Señor resucitado el modelo y la fuente de toda comunicación del Espíritu. Esto fue posible, entre otras razones, por el hecho de que en el Jesús terreno se reveló el poder del Espíritu de Dios. La lectura retrospectiva, hecha a la luz de la resurrección, abriría también la persona y la obra de Jesús a la inteligencia pneumática de su ser y de su acción. Contra los que sospechaban que los milagros eran obra demoníaca, Jesús afirma que expulsa los demonios con la fuerza del “Espíritu de Dios” (logion de Mc 3,28-29).

Por eso, la presencia del Espíritu que se manifestó en el bautismo, en los exorcismos, en los milagros, en la misma palabra de Jesús y que la comunidad experimentó en los testimonios de las personas que habían visto a Jesús resucitado, esa fuerza del Espíritu tiene que remontarse seguramente a los mismos orígenes del ser de Jesús. Los jueces, los profetas y los reyes se vieron arrebatados por el Espíritu en un momento determinado de su existencia. Sansón (Jue 13,5), Samuel (1 Sm 1,11), Juan el Bautista (Lc 1,15) fueron consagrados antes de nacer. En Jesús la acción del Espíritu coincide con la fuente misma de su ser, con su concepción (Mt 1,20; Lc 1,35). En Jesús el Espíritu no determina una nueva personalidad, sino que habita en él desde el primer instante; más aún, el Espíritu le hace existir en el seno de María. Lucas, al comparar el anuncio hecho a María con los anuncios celestiales anteriores, atestigua su unicidad. Jesús no es propiamente un “carismático”, aunque presente algunos rasgos característicos del “pneumático”: es “santo” por la acción del Espíritu santificador que se extiende a todo su ser y a toda su vida en la tierra.

El don del Espíritu pertenece al tiempo de la manifestación del reino, o sea, al tiempo del “ya” y del “todavía no” de la consumación, intervalo en el que los discípulos y discípulas de Jesús descubrirán lo que Jesús era propiamente sin que ellos y ellas lo hubieran comprendido. Este mirar a Jesús con sus ojos nuevos será un don del Espíritu y, a través de la mirada del Espíritu, comprenderán el vínculo único que compenetraba a Jesús con el Espíritu de Dios.

*Cuando Lucas escribe los Hechos*, ya no se espera una parusía inminente; por eso parece suplir el retraso del final de los tiempos con la historia de la misión. Lo cual quiere significar que el Espíritu no es considerado propiamente como la bendición de la salvación final, sino más bien como la fuerza histórica para un período de intervalo. Pero también en este marco los Hechos presentan una pneumatología un tanto desarrollada.

En primer lugar, debemos aclarar un problema: el de la relación del mensaje del Espíritu con el Señor crucificado, resucitado y que ha de venir. Lucas empieza presentándonos la misión del Espíritu como un acontecimiento único, espectacular, el de Pentecostés, aunque no deja de indicarnos que ya se había repetido parcialmente en otras circunstancias (cf. 4,31; 8,15-17). En los Hechos aparece así la intención de manifestar un dato teológico: *la venida del Espíritu a la comunidad cristiana*. Esta venida, contemporánea de la experiencia de la resurrección (cf. 10,20), fue historicada y reconstruida con el mismo estilo con que se elaboró el relato de la ascensión y situada en una época posterior. Pentecostés parece ser la representación dramatizada de lo que la tradición refería sobre los fenómenos extáticos espectaculares que tuvieron lugar en los primerísimos tiempos pospascuales, quizás en torno al fenómeno de la glosolalia.

*Para los Hechos, el Espíritu es el Espíritu de Jesús*: hace repetir los gestos de Jesús, hace anunciar la palabra de Jesús (4,30; 5,42; 6,7; 9,20; 19,10.20), hace repetir la oración de Jesús (7,59s; 21,14; cf. Lc 23,34.36; 22,42), hace continuar en la fracción del pan la acción de gracias de Jesús, hace mantener la unión entre los hermanos/as (2,42; 4,32), lo mismo que antes unía a los discípulos/as en torno a Jesús. La continuidad entre Jesús y la comunidad que se reúne en su nombre, mejor dicho, la presencia viviente del Señor resucitado en medio de los y las que creen en él, está garantizada por el Espíritu. En cierto sentido, el vínculo que hacía compenetrarse a Jesús con el Espíritu es el que da vida a la comunidad por obra del Espíritu, una vez que Jesús ha sido crucificado y que, por la resurrección, es el Señor que está sentado a la derecha del Padre. El tiempo de Jesús en la carne ha sido sustituido por el tiempo del Señor que vive y actúa en el Espíritu o, en otras palabras, por el tiempo de la Iglesia de Cristo en el Espíritu. El Espíritu de Jesús es ahora la fuerza que lanza a misionar “hasta los confines del mundo” (1,8), que se derrama “sobre toda persona” (2,17), incluso sobre las personas paganas, que escoge a las personas que hay que enviar (16,6s), que da autoridad a sus decisiones (15,28).

Para saber qué entendía exactamente *Pablo por pneuma* resulta muy útil examinar su amplio testimonio sobre los fenómenos entusiásticos - carismáticos que él se ve obligado a valorar y controlar. Estos son un dato al que apela el apóstol como a algo experimentado y obvio (cf. Gál 3,25; 1 Tes 1,5; 1 Cor 2,4; 2 Cor 12,12; Rom 15,18s). El don más extraño de todos es la glosolalia, un balbuceo ininte-

ligible expresado en el entusiasmo de la comunidad reunida para alabar a Dios por las maravillas realizadas en Cristo. Pablo juzga la glosolalia con cierta simpatía. Pero pide que se practique de una manera ordenada. Ello hace suponer que, según el apóstol, este don no se apodera totalmente de quien lo recibe sin dejarle cierta capacidad de controlarse. En este contexto, Pablo desarrolla la doctrina sobre la Iglesia como cuerpo de Cristo, animado por el Espíritu como principio vital. De los dones de lenguas o curaciones (1 Cor 12,28s; 14,12) hasta los “dones superiores” de la fe, de la esperanza y de la caridad, todo lo que hace el Espíritu está al servicio del evangelio de Cristo, de quien se da testimonio (1 Tes 1,5; 1 Cor 1,5s), y al servicio del cuerpo de Cristo, que así queda edificado (1 Cor 12,4-30). Por consiguiente, Pablo no es fundamentalmente “anticarismático”. Para él es más importante la actuación normal y cotidiana del Espíritu en la vida de la comunidad y de cada individuo; esto quería abrir los ojos de las personas creyentes, a menudo confusas o ávidas ante los fenómenos extáticos. Tal desplazamiento de interés, de lo extraordinario a lo ordinario de la actuación del Espíritu, es uno de los mayores méritos de Pablo como predicador y teólogo.

Según Pablo, la existencia cristiana se define a la vez en relación con Cristo y con el Espíritu. Los bautizados/as están en Cristo Jesús (1 Cor 1,30; 2 Cor 5,17s), pero también en el Espíritu (Rom 8,9); en ellos/as habita Cristo (Rom 8,10; 2 Cor 13,5; Gál 2,20), pero también el Espíritu (Rom 8,9; 1 Cor 3, 16). La alegría es alegría en el Espíritu (Rom 14,17), pero también en el Señor (Flp 3,1; 4,4-10); el amor de Dios, derramado en los corazones mediante el Espíritu (Rom 5,5) es el mismo amor de Cristo (Rom 5,8; 8,35.39). A esta certidumbre de que Cristo es una fuerza salvífica intercambiable, aunque distinta, con el Espíritu no es quizá ajena la propia experiencia de Pablo: su encuentro en el camino de Damasco con el Señor en su existencia pneumática, pero también otros episodios carismáticos de su vida, además de los fenómenos extáticos que había observado en sus comunidades.

*En Juan nos encontramos más destacada la naturaleza personal del Espíritu.* En el discurso de despedida a los suyos/as, Cristo promete “otro Paráclito”, el cual le representará durante su ausencia: “alguien” que puede ser designado también como “persona”. Jesús no deja huérfanos a los discípulos y discípulas: permanecerá con ellos y ellas hasta el final de los siglos mediante ese “otro” distinto de él, que proseguirá su obra y sus palabras (14,16). El Espíritu dará testimonio de Cristo,

difundirá y dará eficacia a su acción, mientras que convencerá al mundo de que existe el pecado, la justicia y el juicio (16,5-11).

Es una peculiaridad de Juan la caracterización del Pneuma como “Paráclito” o “Espíritu de verdad”. Originalmente, “Paráclito” significaba “abogado”. En los textos de Juan tiene más bien el significado de asistente, protector. De hecho, el término “paráclito” se puede relacionar con la actividad frecuentemente designada en el NT con el verbo *parakalein*, o sea, una forma especial de predicación de la comunidad (cf. Hch 13,15; Rom 12,8; 1 Cor 14,3; Flp 1; etc.), exhortación pastoral, ayuda mutua y animación, presente entre los ministros/as carismáticos/as (1 Cor 14,3), cuya última fuente es Dios (2 Cor 1,3; Rom 15,5) y el mismo Espíritu Santo (Hch 6,3), y que lleva consigo la actualización del mensaje de la salvación traído por Cristo con la remisión de los pecados. Esto es lo que realiza el “Paráclito” de Juan. Pero además es llamado “Espíritu de verdad”, que no sólo guía hacia la verdad, sino que es él mismo la verdad (1 Jn 5,6). También Jesús anuncia la verdad que ha oído del Padre y es de este modo la verdad (14,6); trae la palabra de Dios y es la Palabra hecha carne (1,14). De esta manera Juan subraya la plenitud de la revelación llevada a cabo en Jesús, el cual cumple la tarea que le ha confiado el Padre (17,4) y así revela el nombre de Dios (17,6.26). El *Pneuma*, a su vez, es el “Espíritu de verdad”, en cuanto que “irá recordando todo lo que yo (Jesús) les he dicho” (14,26), ayudando a comprender la misma revelación que tuvo lugar en Jesús. Juan combina estas dos definiciones de “Paráclito” y de “Espíritu de verdad” en deliberada polémica contra las pretensiones gnósticas de la existencia de algún ángel intercesor como guía espiritual y defensor de la Iglesia, pero de este modo subraya además la correlación Cristo-Espíritu, fundamental para el NT.

### **El Espíritu de Jesús.**

Toda la existencia terrena de Jesús transcurre en la presencia del Espíritu Santo. Jesús mismo proclama ser Aquel que posee la plenitud del Espíritu: “El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido. Me ha enviado a llevar la buena nueva a los pobres, a anunciar la libertad a los presos, a dar la vista a los ciegos, a liberar a los oprimidos y a proclamar un año de gracia del Señor” (Lc 4,18-19). Por el Espíritu, Jesús fue “conducido al desierto” (Lc 4,1) y Juan Bautista lo elevará a los ojos de Israel como Mesías, esto es, el Ungido por el Espíritu Santo. El testimonio de Juan fue corroborado por otro superior: “Se abrió el cielo y el Espíritu Santo descendió

sobre él" (Lc 3,21-22); y, al mismo tiempo, se oyó una voz del cielo que decía: "Este es mi hijo amado, mi predilecto" (Mt 3,17).

La actividad de Jesús se desarrolla toda ella en la presencia del Espíritu Santo. Toda la existencia de Jesús se realiza en la perspectiva del Espíritu. Es con la fuerza del Espíritu con la que Jesús proclama la palabra, obra milagros, sana a los enfermos, expulsa demonios y perdona los pecados. El Espíritu Santo está presente en toda la trama de la obra de Jesús. Jesús no es solamente el portador del Espíritu, sino es aquel que vive en la obediencia al Padre y en la docilidad al Espíritu.

### **El Espíritu prometido y enviado.**

Este Espíritu, que acompaña la vida de Jesús, es también prometido y dado por él. Es prometido a Nicodemo como viento divino que viene desde lo alto (Jn 3,4-7). Es prometido a la Samaritana como agua que salta hasta la vida eterna (Jn 4,4-14). Jesús mismo se presenta como el manantial del Espíritu: "De sus entrañas brotarán ríos de agua viva". Eso lo dijo refiriéndose al Espíritu que habrían de recibir los que creyeran en él. (Jn 7,38-39).

Cuando Jesús colgaba de la cruz, salieron de su costado, traspasado por una lanza, sangre y agua (Jn 19,34), símbolos de la vida ofrecida y de la vida transmitida a la humanidad en el Espíritu. San Hipólito nos ofrece una preciosa imagen para poner esto de relieve: "Así como del perfume que se rompe surge un olor que se difunde, así de Cristo, roto en la cruz, mana el Espíritu". Y el día de la Pascua Jesús, desde lo más íntimo de sí, sopló sobre sus discípulos/as y derramó su Espíritu (Jn 20,22-23), como viento poderoso y lenguas de fuego el día de Pentecostés. Espíritu que inunda toda la vida de la Iglesia. Desde entonces, es tarea del Espíritu actualizar la obra de Cristo haciéndola presente y operante. San Pablo en sus cartas hace ver el nexo que existe entre Cristo y el Espíritu en la vida de la Iglesia: actúa en la predicación para que sea escuchada (1Tes 1,5-6; 1Cor 2,5) y para que nazcan comunidades cristianas; se hace presente en ellas para que sean templos del Espíritu (1 Cor 3,16); actúa en el corazón creyente para hacerlo hijo e hija de Dios y coheredero/a de la gloria futura en el Hijo (Gál 4,4-7; Rom 8,11.15-17); para gritar con nosotros/as y por nosotros/as nuestra dignidad de hijos/as de Dios-Abbá (Gál 4,6; Rom 8,15.26-27); es fuente de unidad, de vida y de santidad en la Iglesia (Rom 5,6; 1 Cor 3,16; 12,13; Ef 4,3-6).

## **1.2 El Espíritu Santo en la Iglesia**

Jesús, el de Nazaret, vive, se relaciona, habla, actúa, piensa, ama, es tentado, sufre... movido por la divinidad. Él es la encarnación del Espíritu de Dios (exousía, dynamis), su vida entera lo revela. El Espíritu le permite vivir en plenitud como Hijo y Hermano. El Espíritu de Dios forma el primer ser humano que vive en plenitud: Jesús. Jesús es matado y su Espíritu toma cuerpo en sus discípulos/as, que a partir de este encuentro ya no son ellos/as sino Cristo que vive en ellos/as, y la gente que les miran dicen: Jesús sigue vivo, estos/as son como él, piensan y actúan de la misma manera. Nosotros/as nacemos con la dimensión trascendente, la dimensión de Dios. Esta llega a su plenitud cuando entramos en el misterio de Dios. Este encuentro y experiencia profunda es madurez, plenitud de nuestro ser. A partir de este momento la dinámica de la comunión con el misterio será la dinámica de la vida.

Los profetas habían anunciado una efusión futura, escatológica de la ruah Yhvh. La comunidad cristiana se consideró como el pueblo de Dios escatológico. Re-nacidos en su Espíritu, nos entendemos a nosotros mismos/as, la vida, la historia y el cosmos desde Dios. La ruah de Dios lo envuelve todo y va creando la oikumene, la comunión entre Dios el cosmos y la humanidad. Él impulsa la historia a su meta y nos llama a nosotros/as, nos llena de su fuerza y sabiduría para colaborar en el gran proyecto de la fraternidad.

En los Hechos de los apóstoles se empieza a hablar de la "Iglesia" (ekklesía 5,11 - utilizando esa palabra) después de la primera (Hech 2,1-13) y segunda (Hech 4,31) venida del Espíritu sobre la comunidad cristiana. Esto significa que la Iglesia empezó a existir a partir de la comunicación del Espíritu. La Iglesia, como ha indicado el Vaticano II, tiene un origen trinitario; es obra del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (LG 2,3 y 4), por más que el dogma de la Trinidad como tal, no fuera formulado, en el "Símbolo de la fe" (el Credo), hasta el último tercio del s. IV (año 381). Puede resultar peligroso el hecho de entender a la Iglesia como una institución y un acontecimiento que se sitúan únicamente en Cristo. En este caso la estructura eclesial estaría configurada por Cristo-los apóstoles-la Iglesia. Esto nos vendría a decir que los apóstoles serían anteriores y exteriores a la Iglesia y que el Espíritu santo quedaría fuera de la estructura. De esta manera la misión del Espíritu se vería reducida a ser un mero auxiliar de la estructura jerárquica. Una pleumato-logía plena no separa la acción del Espíritu de la

obra de Cristo. Cristomonismo es una eclesiología en la que el Espíritu esta fuera de la estructura de la Iglesia y de su organización concreta. La Iglesia entera tiene que ser dócil al Espíritu y la docilidad al Espíritu es, a un tiempo, tan liberadora como exigente, en la existencia concreta de la Iglesia toda.

### **El Espíritu vivifica la Palabra.**

Para la Iglesia el Espíritu Santo es su principio vital. Ella tiene que vivir en el Espíritu y renovarse constantemente en él. El la mantiene en la verdad y la guía por el camino de la actividad misionera (cf AG 4). La Iglesia, en el silencio, en la escucha y acogida de la palabra de Dios, se deja enseñar, educar y desafiar por el Espíritu Santo, que habla a través de las Escrituras y de la historia. Mientras acoge la Palabra y hace de ella su alimento, se deja conformar a Cristo, su Señor, y crece en la comunión y en la unidad del único Espíritu. La Iglesia es la discípula que el Espíritu conduce a la plenitud, de la verdad. Quien anuncia la Palabra lo hace por la fuerza del Espíritu Santo, y la persona que la acoge lo hace movido por la gracia del mismo Espíritu; si la Palabra divina encuentra en nosotros/as un eco y una resonancia, parecida a la que se dio en la iglesia primitiva, es gracias al Espíritu de la verdad.

### **Ministerios y carismas en la Iglesia.**

También le corresponde al Espíritu Santo ser el principio de la unidad de la Iglesia en la multiplicidad de sus carismas. La abundancia y la riqueza de sus carismas forma parte de la identidad de la Iglesia y esta vive de la abundancia del Espíritu. Junto a los carismas, el Espíritu Santo suscita los distintos ministerios y servicios. Además de los ministerios ordenados, llama a cada persona cristiana a que viva su vocación de manera auténtica y a que asuma responsabilidades en la Iglesia y en el mundo.

La Iglesia es la comunidad del Espíritu, y está siempre animada e impulsada por el Espíritu de Dios. En la Iglesia hay, por tanto, ministerios, dados por el mismo Cristo, para la edificación de la Iglesia (Ef 4,11-13). De manera que "en la comunidad Dios ha establecido a algunos, en primer lugar, como apóstoles; en segundo lugar, como profetas; en tercer lugar, como maestros" (1Cor 12,28). Pablo enumera estos ministerios después de haber establecido el principio básico: "Los dones son variados, pero el Espíritu el mismo; las funciones son variarlas, aunque el Señor es el mismo; las actividades son variadas, pero es el mismo Dios quien lo activa todo en todos" (1Cor 12,4-6). Lo que es común a todas las personas en la comunidad es: "La manifestación particular del

Espíritu se le da a cada uno para el bien común" (1Cor 12,7). Pablo concluye con esta afirmación capital: "Todo esto lo hace el mismo y único Espíritu, que reparte a cada uno sus dones como él quiere" (1Cor 12,11). La última palabra, en la Iglesia, la tiene siempre el Espíritu, que se comunica a todas las personas.

### **El Espíritu en los sacramentos.**

El Espíritu abre en Cristo el acceso al Padre. Es el artifice de la vida filial (cf Rom 8,14ss): entronca en Cristo haciendo participar de su filiación divina, de modo que, en Cristo, el Padre nos ama ya como hijos e hijas en el Hijo. Por ello podemos clamar Abbá, en un mismo Espíritu. Esto lo hace a través del sacramento de la Iglesia, porque la Iglesia entera es el sacramento de la efusión del Espíritu. Ella es el sacramento visible de Jesús y del proyecto de Dios: la comunión. La Iglesia realiza su función sacramental a través de muchas formas y particularmente a través de los siete sacramentos.

❖ *Por el bautismo recibimos el Espíritu* que nos permite realizarnos en plenitud como Hijo/a y hermano/a. Renacidos del agua y del Espíritu, nos convertimos en nuevas criaturas. El bautismo es el rito del comienzo, el agua del nacimiento, en el que Dios es Padre, creador y salvador en el Espíritu. "Todos nosotros fuimos bautizados en un solo Espíritu, para formar un solo cuerpo" (1Cor 12,13). El bautismo congrega a un pueblo, funda la Iglesia. El Espíritu bautismal es fuerza de reunión y de comunión mutua: "Un solo cuerpo y un solo Espíritu... un solo bautismo" (Ef 4,4ss).

❖ *Marcados con el sello del Espíritu.* La confirmación es desarrollo, fortalecimiento y plenitud de la comunión del Espíritu ya recibido en el bautismo. El bautismo es entrar en el misterio de Dios y renacer en el Espíritu. La luz es tan grande que nos deja encandilados/as. En la Luz de Dios, y de su Espíritu empezamos a dar sentido pleno a la vida, a la historia y al mundo. Y esto es la confirmación que implica un crecer y madurar constante para toda la vida. Por el sacramento de la confirmación nos vinculamos mas a la comunidad cristiana. La confirmación nos hace participar más intensamente de la misión de Jesucristo y de la Iglesia, nos hace testigos públicos de la fe y nos envía a colaborar responsablemente en el ámbito de la Iglesia y del mundo.

❖ La reunión que constituye la comunidad cristiana: *la eucaristía*. El Espíritu es fuerza de realización profunda del ser humano. El ser humano es relación: relación con uno o una misma, con Dios y



con las demás personas. Cuando la comunidad se reúne Jesús envía siempre su Espíritu que permite unas relaciones siempre más profundas, que nos hace siempre más hermanos/as e hijos/as de Dios. Las relaciones llegan hasta la dimensión más radical: el partir el pan y el tomar la copa, quiere decir que el Espíritu hace posible la donación recíproca en la medida de Jesús, hasta la entrega de la propia vida.

### **El Espíritu unifica la comunidad.**

“Del mismo modo que el trigo seco no puede convertirse en una masa compacta y en un solo pan, si antes no es humedecido, así también nosotros, que somos muchos, no podemos convertirnos en una sola cosa, sin el agua (el Espíritu) que baja del cielo” (san Ireneo). Por la acción del Espíritu la Iglesia se transforma en icono de la Trinidad. El Espíritu sostiene la comunión interna en la vida de la Iglesia y la anima a ser testigo de unidad y de fraternidad en medio de un mundo dividido y fragmentado. El Espíritu ensaya en la Iglesia y en la convivencia de los cristianos/as un nuevo estilo de relaciones con el que el mundo se convierte en reino de Dios.

### **Con María dóciles al Espíritu.**

Los dones del Espíritu deben ser acogidos con docilidad humana, con un sí de disponibilidad para aceptar a Dios que ama y salva. Un sí que es llamada a la generosidad, a la audacia, a la grandeza, al heroísmo. Un sí que tiene como modelo el de la Virgen María. Es importante dejarse guiar por la fuerza del Espíritu, conscientes de que él no es competidor de nuestra felicidad y su intervención no disminuye la nuestra responsabilidad. Esta docilidad al Espíritu, produce unos frutos permanentes que son: amor, alegría, paz, generosidad, paciencia, bondad, benevolencia, dulzura, dominio de sí, justicia, perseverancia, mansedumbre, verdad, pureza (cf Gál 5,22; Ef 5,9; Rom 14; 2Cor 6,6-7). Frutos que llegan a su expresión máxima en las bienaventuranzas, proclamadas por Jesús en el Sermón de la montaña (cf Mt 5,1ss).

### **El Espíritu y la misión.**

En el encuentro con el Espíritu la persona se hace más humana y lleva a lo máximo su ser relacional: su relación con Dios la hace siempre más capaz de una relación profunda con las demás personas y por eso capaz de crear comunidad y una sociedad nueva. Esta es la misión de Dios que envió a Jesús para transformar el mundo por el Espíritu y en el Espíritu. *Evangelii Nuntiandi* afirma esta verdad

diciendo que evangelizar constituye la razón de ser y la identidad más profunda de la Iglesia (EN 14). El Espíritu es el gran protagonista de la misión, único capaz de transformar las personas y la sociedad. El Espíritu es recibido en el envío misionero: “¡La paz esté con ustedes! Como el Padre me envió a mí, así les envío yo a ustedes. Después sopló sobre ellos y ellas y les dijo: *Reciban el Espíritu Santo*. A quienes perdonen los pecados, les serán perdonados; a quienes se les retengan, les serán retenidos” (Jn 20,21-23).

El Espíritu marca los caminos de la Iglesia, es él que con su venida abre las puertas del cenáculo y saca a los apóstoles a las plazas y calles de Israel y es él que orienta el anuncio del evangelio a los gentiles. “Atravesaron Frigia y la región de Galacia, pues el Espíritu Santo les impidió anunciar la Palabra en Asia. Llegaron a Misia e intentaron entrar en Bitinia, pero el Espíritu de Jesús no se lo permitió. Cruzaron, pues, Misia, y bajaron a Triade” (He 16,6-8). El Vaticano II recuerda: “Por lo tanto [el Señor], por medio del Espíritu Santo, que distribuye los carismas según quiere para común utilidad, inspira la vocación misionera en el corazón de cada uno” (AG 23). En definitiva, “es el Espíritu quien impulsa a ir cada vez más lejos, no sólo en sentido geográfico, sino también más allá de las barreras étnicas y religiosas, para una misión verdaderamente universal” (RMI 25).

### **El maestro que configura la existencia cristiana.**

En los sacramentos de la iniciación es donde se configura la identidad cristiana. Por la predicación y el bautismo, la Iglesia engendra vida nueva en los hijos e hijas concebidos por obra del Espíritu Santo y nacidos de Dios (Mc 19). Como maestro interior él está presente y activo configurando nuestra existencia, tarea en la que respeta siempre nuestra libertad: “Aquel que te ha creado sin ti, no te salvará sin ti” (san Agustín). La vida cristiana es una vida en el Espíritu; por eso es esencial dejarse guiar por él.

*El Espíritu ora en nosotros*. El Espíritu Santo nos infunde una actitud filial: “El Espíritu atestigua a nuestro espíritu que somos hijos de Dios” (Rom 8,16) y “como son hijos, Dios infundió en sus corazones el Espíritu de su Hijo que clama: Abbá, Padre” (Gál 4,6).



### 1.3 El Espíritu Santo en el mundo (los signos de los tiempos)

El Espíritu Santo actúa en los pueblos, las culturas, los movimientos, los desafíos, los recursos de las diversas épocas. Actúa en la intimidad de cada persona y la lleva a descubrir y a reconocer la dignidad de la naturaleza humana, la grandeza de la inteligencia, el valor de la conciencia, la excelencia de la libertad; en una palabra, a abrirse a Dios, su creador, y a su marca en la propia naturaleza. El Espíritu, "que da vida y renueva la faz de la tierra" (cf Sal 103,29-30), entra así constantemente "en la historia del mundo, a través del corazón humano: suscita aspiraciones y realizaciones que encarnan valores humanos y, por eso, cristianos; valores que son señales de los designios de Dios, que llama a la humanidad a renovarse en Cristo y a transformarse en familia de Dios" (GS 11, 40). Toda expresión y todo fragmento de unidad, de libertad, de justicia, de plenitud de vida; toda aspiración a lo bueno, a la paz y todo lo que se ordena "a hacer más humana la familia de los hombres y su historia" (GS 40), son señales del Espíritu del Señor que llena el universo, señales que hay que discernir, interpretar y acoger.

El Espíritu, don y amor de Dios en persona, nos revela la verdadera realidad de la creación. Por eso, nada es una simple trivialidad para el creyente; todo es don y gracia de Dios. En las cosas, sucesos y acontecimientos más significativos y cotidianos puede descubrir la huella del amor de Dios y de su Espíritu. Como el Espíritu dirige toda la realidad a su plenitud definitiva, su ser y su acción se manifiestan, sobre todo, dondequiera que se produce una vida nueva o se impulsa la perfección en todos los órdenes, particularmente en la búsqueda y el esfuerzo histórico de las personas y los pueblos en favor de la vida, la justicia, la libertad y la paz. Se hace presente allí donde las personas se despegan de su egoísmo, se reúnen en la caridad, se perdonan y se disculpan, se hacen el bien y se ayudan sin esperar contrapartida, ni mucho menos exigirla. Donde hay caridad, se anticipa ya la plenitud y transfiguración definitiva del mundo. Donde hay verdad, allí se encuentra el Espíritu, misteriosamente presente.

De acuerdo con la teología del Nuevo Testamento, entendemos por Espíritu la donación y la entrega de Dios a los seres humanos y la acción constante de Dios, presente en todos nosotros/as. En consecuencia, cuando los cristianos/as hablamos del Espíritu (con mayúscula), nos referimos a la acción de Dios en la humanidad y, por tanto, a esa intervención en la historia, en el mundo, en la sociedad... Esta inter-

vención ocurre, a veces, mediante hechos o actos propiamente "religiosos" o "eclesiales". Pero la intervención del Espíritu no se limita a ese tipo de hechos. La aspiración universal por lograr una sociedad más justa, más humana, más solidaria, es una señal patente de que el Espíritu de Dios está presente en el mundo y está actuando en él. En este sentido, se puede afirmar que el soplo o la fuerza del Espíritu actúa, a veces, en acontecimientos o en corrientes de pensamiento en las que mucha gente no se imagina. Los movimientos que luchan por una economía más justa y solidaria, por liberar a las mujeres, a los niños/as, a los pueblos oprimidos, los que se comprometen en la defensa de los derechos humanos o también los grupos ecologistas que intentan salvar al planeta de la destrucción masiva a que se ve sometido actualmente, representan otras tantas manifestaciones de la fuerza del Espíritu presente en la sociedad, en la cultura y nuestras vidas. En un tiempo de cambios tan rápidos y profundos como los que estamos viviendo y ante los que muchas personas se sienten desconcertadas, no es temeridad el pensar que todo esto no está ocurriendo porque el mundo o la historia se le han escapado a Dios de las manos. Todo lo contrario. El Espíritu Santo es el motor secreto y oculto de hechos que, con frecuencia, nos desconciertan, pero que, de hecho, son los "signos de los tiempos" de los cuales Dios va haciendo un mundo mejor, por más que a nosotros nos resulte difícil entenderlo así.

Los Hechos de los apóstoles, explicando la venida del Espíritu al mundo, afirman (citando una profecía de Joel 3,1-5) que el Espíritu de Dios es comunicado a todo ser humano ("derramaré mi Espíritu sobre toda carne"), lo mismo a los hombres que a las mujeres, a los jóvenes que a los ancianos. El texto profético termina diciendo: "Sobre mis siervos y siervas derramaré mi Espíritu en aquellos días" (Hech 2,17-18). Esto significa que la presencia del Espíritu no tiene, ni puede tener, limitación alguna; él está presente en toda la humanidad. Pedro abiertamente confiesa: "Realmente voy comprendiendo que Dios no hace distinciones, sino que acepta al que le es fiel y obra rectamente, sea de la nación que sea" (Hech 10,34-35). Pensar que la comunidad cristiana tiene el monopolio del Espíritu es una equivocación peligrosa, que desemboca en un talante de superioridad que dificulta y hasta llega a hacer imposible el diálogo con personas y grupos de otras mentalidades y otros grupos religiosos.

#### **Definición de los signos de los tiempos.**

El único lugar de la Biblia donde aparece la expresión "signos de los tiempos" es Mt 16, 1-3 (par. Lc 12,

54-56). *“Se acercaron los fariseos y saduceos y, para ponerle a prueba, le pidieron que les mostrase una señal del cielo. Mas él les respondió: “Al atardecer dicen: “Va a hacer buen tiempo, porque el cielo tiene un rojo de fuego”, y a la mañana: “Hoy habrá tormenta, porque el cielo tiene un rojo sombrío”. ¿De modo que saben discernir el aspecto del cielo y no pueden discernir los signos de los tiempos?”.*

Los versos 2b y 3 faltan en dos importantes manuscritos mayúsculos (el Sinaiticus y el Vaticanus) y en varios minúsculos, por lo que algunos exegetas piensan que podría tratarse de una interpolación. A pesar de ello, su autenticidad parece probada y figuran en las diversas ediciones críticas del Nuevo Testamento.

Los fariseos y saduceos pidieron a Jesús que les demostrara, mediante alguna “señal del cielo”, que habían cambiado los tiempos, que había comenzado el Reinado de Dios tanto tiempo esperado; pero él, negándose a satisfacer semejante demanda, les indicó que para descubrir la actualidad de los nuevos tiempos eran suficientes sus palabras y sus obras salvíficas. Igual que los signos atmosféricos bastan para adivinar que se avecina un cambio meteorológico, los signos relatados en Mt 11, 5 y 12, 28 deberían bastar para saber que están cambiando los tiempos:

*“Juan, que en la cárcel había oído hablar de las obras de Cristo, envió a sus discípulos a decirle: ‘¿Eres tú el que ha de venir o debemos esperar a otro?’ Jesús les respondió: ‘Vayan y cuenten a Juan lo que oyen y ven: los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la Buena Nueva’ (Mt 11, 2-5). “Si por el Espíritu de Dios expulso los demonios, es que ha llegado a ustedes el Reino de Dios” (Mt 12, 28).*

La expresión “signo de los tiempos” expresa las realidades presentes en la historia que indican la acción de Dios, lo que Dios está haciendo, la dirección que Dios está imprimiendo a la historia. No es solamente un examen de la realidad para detectar las características del momento histórico que estamos viviendo. La expresión va más allá, invita a discernir en las características históricas del momento la acción de Dios, lo que Dios está haciendo.

El espíritu de Dios capacita a los cristianos y cristianas para que discernan, en el suceder de los acontecimientos, lo que es conforme al proyecto de Dios, para trabajar con vistas a que este designio, que obra ya en nuestro tiempo, pueda crecer y dar sentido y significado al “misterio permanente de la

historia humana, que se ve perturbado por el pecado hasta la plena revelación de la claridad de los hijos/as de Dios” (GS 40). Pero también los y las capacita para que discernan en la historia lo que se opone al designio de Dios, para que reconozcan el mal en su dimensión histórica, o para que localicen las estructuras de pecado, que llevan al odio, a la opresión, a la violencia, a la marginación y a la muerte, a la negación de la verdad sobre el ser humano y el mundo.

## 1.4 El Espíritu Santo en el misterio de Dios

### Espíritu Santo como persona divina.

En el “Credo” afirmamos nuestra fe en el Espíritu Santo como tercera persona de la Santísima Trinidad. Lo del Espíritu Santo como “persona” divina, no es una cuestión central en las enseñanzas del Nuevo Testamento cuando hablan del “Espíritu”. Por influencia de la doctrina de la Iglesia, no es raro que el *pneuma* se entienda precipitadamente como “Persona”. En la fórmula bautismal de la Iglesia primitiva, en Mt 28,19, se enumera al *pneuma* junto al Padre y al Hijo, y se presupone que también el *Espíritu* puede ser invocado como portador que es de un nombre divino. En este mismo sentido, se han interpretado también trinitariamente otros textos del Nuevo Testamento, especialmente las fórmulas triádicas (1Cor 12,4-6; 2Cor 13,13), así como otros textos, por ejemplo, Gál 4,6 y Rom 8,15. Si tenemos en cuenta que la palabra *pneuma* (espíritu) aparece en total 379 veces en el Nuevo Testamento, las escasas alusiones (siempre indirectas) al Espíritu “personificado” quedan en un lugar muy secundario. O sea, lo central que el Nuevo Testamento nos enseña sobre el Espíritu de Dios no va en la línea de la tercera persona de la Santísima Trinidad, ni se refiere a eso.

El dogma Trinitario y, por tanto, la afirmación del Espíritu Santo como tercera persona de la Santísima Trinidad, es una cuestión de la que la Iglesia tomó conciencia clara después de mucho tiempo, a finales del s. IV. Desde los textos del Nuevo Testamento hasta el dogma del concilio de Constantinopla (año 381), fue necesario recorrer un largo camino de reflexión, de estudio y hasta de discusiones fuertes entre obispos, teólogos y cristianos/as en general. Señal evidente de que la creencia en el Espíritu como “persona divina” fue una cuestión que no estuvo clara en la Iglesia durante más de doscientos años. Es más, mientras que el concilio de Nicea (año 325), habla de una sola sustancia o hipóstasis en Dios, en el concilio de Constantinopla se parte de tres hipós-

tasis: Padre, Hijo y Espíritu. En la historia de los dogmas se ha discutido mucho sobre si, en el paso de la teología de una hipóstasis a la teología de las tres hipóstasis, se trata sólo de un cambio de términos o también de un cambio de conceptos. Lo que está claro es que los autores del Nuevo Testamento no tuvieron claro lo que hoy llamamos el “dogma trinitario”, entre otras razones porque ese dogma fue elaborado por los autores cristianos sirviéndose de términos y conceptos tomados de la filosofía griega, por ejemplo, *prósopon* (persona), *ousía* (sustancia) que necesitaron muchos años para ser interpretados y fijados en la teología cristiana.

Los primeros “credos” que se rezaron en las iglesias decían literalmente, según el texto griego original: “Creo en espíritu santo”. En estas palabras faltaba el artículo “el” delante del “espíritu”. Esto quiere decir que, inicialmente, esta afirmación de fe en el Espíritu no tenía una significación trinitaria, sino más bien un sentido histórico-salvífico. Dicho de otra forma, la tercera parte del símbolo de la fe no aludía a la tercera persona de la divinidad, sino al Espíritu Santo como don de Dios a la historia en la comunidad de los/las que creen en Cristo. Lo más importante que el Nuevo Testamento nos quiso enseñar sobre el Espíritu se refiere a cuestiones que afectan más directamente a nuestra manera de entender y vivir la fe cristiana y la existencia en la Iglesia.

### **El Espíritu santo en la Trinidad.**

Acerquémonos a su vida íntima, a su relación con el Padre y con el Hijo, porque hablar del Espíritu Santo es entrar en el misterio del Padre y del Hijo. Cuando digo Dios, entiendo el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. El Espíritu es la fuerza inmensa que impulsa al Padre hacia el Verbo y el movimiento de amor que impulsa al Verbo hacia el Padre. Este movimiento interno existe desde toda la eternidad, porque Dios, fuente inagotable y manantial de amor, se entrega totalmente al Hijo en la fuerza del Espíritu Santo. El Espíritu está en el corazón de esta relación eterna, pues como confiesa la sabiduría de Oriente es “el éxtasis de Dios”, Aquel en quien el Padre y el Hijo salen de sí mismos para darse en el amor. Según esto, el Espíritu es el vínculo de amor eterno, el que une al Padre y al Hijo: “Son tres: el Amante, el Amado y el Amor”. “El Padre es la fuente, el Verbo es el río, el Espíritu Santo es la corriente del río”.

### **Persona distinta del Padre y del Hijo.**

Pero el Espíritu ha de ser confesado como una persona distinta del Padre y del Hijo. Jesús se refiere con frecuencia al Espíritu con el pronombre perso-

nal él: “El defensor, el Espíritu Santo, el que el Padre enviará en mi nombre, él les enseñará todo y les recordará todo lo que les he dicho” (Jn 14,26); “Cuando él venga demostrará al mundo en qué está el pecado, la justicia y la condena” (Jn 16,8); “Cuando venga él, el Espíritu de la verdad, les guiará a la verdad completa” (Jn 16,13); “El me honrará a mí” (Jn 16,14); “El dará testimonio de mí” (Jn 15,26). El Espíritu es, por tanto, un ser personal, con un actuar propio, unido indisolublemente al del Padre y al del Hijo. Creer en el Espíritu Santo es profesar que es una de las personas de la Santísima Trinidad, como lo hacemos en el símbolo de Nicea y Constantinopla: “Creo en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida, que procede del Padre y del Hijo, que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria”. *Fuente de amor y de gracia*: por esa plenitud de vida que el Espíritu recibe del Padre y del Hijo, se convierte en don para la humanidad, en fuente de la que brota la vida, en dispensador de vida. Es la fuerza que inspira y crea la nueva vida y la transformación final de la humanidad y del mundo.

### **Los símbolos del Espíritu.**

El Catecismo de la Iglesia católica ofrece un recorrido por la acción del Espíritu a partir de los símbolos por los que es conocido: es agua, símbolo de la vida, que brota hasta la vida eterna en el bautismo; es unción que consagra y enriquece con sus dones; es fuego que purifica; es nube luminosa que cubre con su sombra protectora; es sello que deja la impronta de Dios; es mano con la que se transmite la fuerza divina; es dedo con el que Dios escribe sus preceptos en los corazones; es paloma que reposa sobre la persona, para que descubra la protección del Altísimo (cf CCE 694-701).

## **1.5 El Espíritu Santo en la catequesis**

### **El Espíritu, alma y pedagogo de la catequesis.**

La misión de la Iglesia, al igual que la de Jesús, es obra del Espíritu, protagonista de la misión y principio inspirador que suscita y alimenta la catequesis (RMi 21-30; EN 75; CT 72). El es el agente principal del ministerio de la Palabra, por el que la Iglesia hace llegar “la voz viva del evangelio” a todas partes y en la diversidad de servicios. Porque “no hay catequesis posible, como no hay evangelización, sin la acción de Dios por medio de su Espíritu” (DGC 288). También la escucha del evangelio, desde un incipiente interés, que abre a la búsqueda de la fe hasta una opción firme y una decisión madurada por un sí a Jesucristo, se hace bajo el impulso del

Espíritu (cf DGC 56). El llama a la conversión, al compromiso, a la esperanza y a descubrir el proyecto de Dios para la vida (DGC 152).

La catequesis, forma privilegiada del servicio de la Palabra "encuentra tanto su fuerza de verdad como su compromiso permanente de dar testimonio en el inagotable amor divino, que es el Espíritu Santo" (DGC 143). Como reconoce el DGC de 1971 (introducción), él es el alma de la catequesis, el pedagogo que penetra cualquiera de los matices de la acción catequética, y toda ella ha de moverse confiadamente en la acción del Espíritu. El Espíritu está en la fuente misma de la catequesis, que no es otra que el deseo de Dios de comunicar a las personas consigo mismo y recibirlas en su compañía a lo largo de la historia (cf DGC 37). Comunicación que, por obra del Espíritu Santo, está recogida en la Sagrada Escritura (cf DGC 96). Está presente y acompaña a la misma Palabra de Dios, Jesucristo, que la envía de parte del Padre después de la Resurrección, para que anime a los discípulos y discípulas a continuar su propia misión en el mundo entero (cf DGC 34).

También está en el ámbito fundamental de la catequesis, la comunión de la Iglesia (DGC 42), a la que fecunda constantemente, la hace crecer en la inteligencia del evangelio y la impulsa y sostiene en la tarea de anunciarlo (DGC 43), y para que pueda realizar fielmente su misión, el Espíritu la sostiene en su magisterio, dándole el carisma de la verdad, con el que interpretar auténticamente la palabra de Dios (cf DGC 44). La actividad catequética está siempre sostenida por él, y su eficacia es y será siempre un don de Dios, mediante la obra del Padre y del Hijo (cf DGC 156). Las tareas específicas de la catequesis de promover la formación y maduración de la vida cristiana por el conocimiento de la fe, la iniciación en la vida litúrgica y el seguimiento de Cristo, son don suyo (cf DGC 175).

Su contenido, que no consiste sino en transmitir de generación en generación la memoria de los acontecimientos salvíficos del pasado, para que sean luz que ayuda a interpretar los hechos actuales, es también tarea del Espíritu, que todo lo renueva (cf DGC 107). Su estructura, no sólo contará siempre con su presencia ("Por Cristo, al Padre, en el Espíritu"), sino que también ha de ser seleccionada y expresada bajo la guía del Espíritu, maestro que indica lo que hay que decir en una determinada circunstancia (cf DGC 137). Su lenguaje, con el que comunica el credo de la Iglesia, que es desarrollo y continuación de la palabra de Dios, lo encuentra con gozo por la acción del Espíritu (cf DGC 146).

La pedagogía en la que se inspira; es decir, la misma pedagogía de Dios, tal como se realiza en Cristo se desarrolla bajo la guía del Espíritu (cf DGC 143). Los métodos y las técnicas adquieren toda su eficacia en su acción silenciosa y discreta (cf DGC 288).

La actividad de los y las catequistas está siempre sostenida e inspirada por él, pues es el principal catequista y el maestro interior y "principio inspirador de toda obra catequética y de los que la realizan" (DGC 288). Los destinatarios de la catequesis son los que se dejan conducir por el Espíritu (cf DGC 105).

### **Sugerencias pedagógicas.**

No es fácil hablar del Indecible; sin embargo, es necesario hacerlo, porque su persona es un dato fundamental e imprescindible de la fe y de la vida cristiana: sin la comunión con el Espíritu, sin una adhesión a él no es posible la experiencia religiosa y la plenitud de vida.

El problema está en encontrar el modo y el lenguaje para hablar del Espíritu. Es un problema que tienen todas las personas que asumen como tarea la comunicación de la fe; porque, aunque existen extraordinarios tratados de teología, grandes documentos sobre el Espíritu y síntesis buenísimas, sin embargo los y las catequistas pueden tener la sensación de que les faltan palabras en su discurso sobre el Espíritu Santo.

A pesar de esa dificultad y a pesar de la espontaneidad espiritual con que hay que hablar del Espíritu, el Directorio general para la catequesis nos invita a tomar un camino: se parte "de una sencilla proposición de la estructura íntegra del mensaje cristiano, y la expone de manera adaptada a la capacidad de los destinatarios. Sin limitarse a esta exposición inicial, la catequesis, gradualmente, propondrá el mensaje de manera cada vez más amplia y explícita, según la capacidad del catequizando y el carácter propio de la catequesis" (DGC 112).

### **Acción del Espíritu en la persona acompañante.**

El Espíritu es el agente principal de la catequesis, un agente que no suplanta, sino que acompaña y anima. El "actúa en cada evangelizador que se deja poseer y conducir por él, y pone en los labios las palabras que por sí solo no podrá hallar, predisponiendo también el alma del que escucha para hacerla abierta y acogedora de la buena nueva y del Reino anunciado" (EN 75). La persona que acompaña los pasos de quien se inicia y crece en la vida cristiana ha de ser consciente de que esa presencia trabaja tanto en él como en la persona acompañada.

La persona acompañante es aquella que cuida y cultiva la vida que el Espíritu pone cuidadosamente en el corazón de cada hombre y mujer que se abre a la fe. Es aquella que es consciente de que "el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que nos ha sido dado" (Rom 5,5).

La persona acompañante ha de ser también consciente de que el Espíritu es nuestro espíritu vital, el que los místicos y las místicas llamaban alma del alma humana; de que el Espíritu es fuente de nuestra identidad. El Espíritu es, en definitiva, el artesano y el maestro interior que configura nuestra existencia.

Como el viento a una vela, como el agua del torrente, el Espíritu es una energía que se apodera de los seres. Como el agua de la fuente o el aire de los pulmones, el Espíritu es un manantial de vida. Como el fuego de la forja, el Espíritu es fuente de purificación y transformación.

❖ **El discernimiento espiritual.** En una vida iluminada por la luz del Espíritu se dan las condiciones para que la inteligencia y la voluntad de una persona pueda hacer sus opciones fundamentales y puedan descubrir los caminos de Dios.

El Espíritu es al discernimiento una luz para ver, una brújula para orientar, una flecha para indicar. El es quien aclara el camino por el que caminar, y ayuda a resolver las dudas y a tomar las decisiones importantes. Se sirve para ello de los medios con que la Iglesia aclara y orienta la vida de las personas creyentes: la Palabra, escuchada y acogida en la tradición viva de la Iglesia; las comunidades cristianas, en las que se descubre, con la ayuda de los pastores y de otros miembros, los caminos de Dios para la vida; el acompañamiento de los catecúmenos/as y de los/las catequistas, que siguen cuidadosamente el proceso de crecimiento en la vida cristiana de las personas que tienen encomendadas; la oración, lugar privilegiado para orientar la vida en el Espíritu.

❖ **El discernimiento vocacional.** De un modo especial, el Espíritu acompaña y orienta el discernimiento vocacional. El Espíritu, fuente de nuestra dignidad y nuestra libertad, enseña que sólo se es verdaderamente libre en la medida en que se realiza el proyecto que Dios tiene para cada persona, un proyecto que es siempre una llamada al amor; del amor a la responsabilidad; de la responsabilidad a la entrega, y de la entrega al servicio.

El Espíritu es el consejero que descubre la voluntad de Dios para la vida de cada persona, y está en el

origen de toda llamada, de toda vocación: es el que da la luz para conocer lo que Dios quiere, muestra los motivos para comprometerse y acompaña la decisión.

El Espíritu es quien llama a todas las personas a la santidad, quien descubre los caminos por los que se pueden orientar los y las que se preguntan qué les pide Dios, y escuchan su llamada a consagrarse por entero, en una de las múltiples formas que se pueden dar en la Iglesia: el matrimonio cristiano, la vida consagrada, el sacerdocio, laicos consagrados, etc. El Espíritu es también el que nos descubre dónde están las necesidades de las personas, comunidades y pueblos y nos invita a ir por los diversos caminos de la entrega. La vocación es siempre un don de Dios a cada fiel personalmente. Cada persona es llamada por su nombre en su propia situación de vida. Toda llamada del Espíritu, aunque en última instancia sucede en la intimidad de los corazones, tiene lugar privilegiado para su nacimiento y desarrollo en la catequesis, porque a medida que se crece y madura en la fe, se va tomando también conciencia de lo que Dios le pide a cada creyente.

❖ **Evangelizar en el Espíritu.** Para comunicar toda esa riqueza hay que encontrar conceptos y palabras, pues la catequesis, "al exponer el contenido del mensaje cristiano, debe poner siempre de relieve esta presencia del Espíritu Santo, por la que las personas son continuamente movidos a la comunión con Dios y con las personas, y al cumplimiento de sus deberes" (DCG 41). La catequesis sólo puede hacer esta iniciación en la vida, en el Espíritu, si toma conciencia de que todo en ella ocurre en la presencia inspiradora del Espíritu Santo.



## 2. Comunión de los santos, la resurrección de la carne y la vida eterna

### 2.1 La comunión de los santos

#### ¿Qué quiere decir “santo”?

Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, “santo” es el hecho de “ser puesto aparte” por Dios y para Dios, por oposición a lo “profano” (= lo que está delante del fanum, del recinto sagrado). En el Nuevo Testamento se habla constantemente de comunidades denominadas “santas”, ya se hable de “pueblo santo” o de “templo santo” cuyas piedras vivas son las personas fieles. En comparación con el Israel del Antiguo Testamento, el elemento concreto, sagrado, pasa a segundo plano. En el Nuevo Testamento no hay recintos ni objetos sagrados, distintos de los demás. Tampoco se califica de “santos” al bautismo y a la cena, pues no aportan santidad por sí mismos, con mágico automatismo, sino que dependen enteramente del Espíritu Santo, por un lado, y de la persona que cree, que da una respuesta, por otro. El Nuevo Testamento no habla de santidad institucional, no habla de una Iglesia que provee del atributo de “sagrado” a la mayor cantidad posible de instituciones y personas, de lugares, períodos de tiempo y utensilios. La santidad de que habla el Nuevo Testamento es la santidad personal, una actitud de principio “santa” en cada persona, es decir, una orientación global en la voluntad del Dios “santo”.

#### ¿Qué significa “comunión de los santos/as”?

Desde la perspectiva del Nuevo Testamento, la “communio sanctorum” debe ser entendida simplemente como la comunidad de los fieles (communio fidelium). Se trata de otra manera de definir la Iglesia. Esos “santos/as” son todo lo contrario de personas ideales y selectas; no son santos de pedestal sino personas creyentes, personas llenas de faltas y de pecados, pero que, llamadas por Dios a través de Cristo, han roto con el mundo de pecado e intentan modestamente, en la vida cotidiana, seguir a Cristo. Son personas “llamadas a ser santas” (1Cor 1,2), “santas en Cristo Jesús” (Flp 1,1), “santas y amadas elegidas” (Col 3,12). La Iglesia, entonces, sólo puede recibir el nombre de “santa” en la medida en que ha sido llamada por Dios mismo a través de Cristo, en el Espíritu, para ser la comunidad de las personas fieles, y en la medida en que, sacada de la banalidad del decurso del mundo por la amorosa y libera-

dora solicitud de Dios, se ha puesto a su servicio. El mismo Dios es el fundamento de la comunión de los santos/as. No puede pasar inadvertido el hecho de que en el Símbolo de los Apóstoles la “comunión de los santos/as” no es sólo un aditamento a la “santa Iglesia católica”. Llama la atención que, como aditamento del Symbolum, esa fórmula no aparece hasta las inmediaciones del año 400, llegando a la confesión de fe romana, al Símbolo de los Apóstoles, en el transcurso del siglo V, a través de los símbolos de la fe galo-españoles. Entonces se dan dos posibilidades de interpretación que van más allá de la “comunión de los santos”, de la “comunidad de las personas fieles”:

- ❖ Comunión de los santos/as puede significar participación en lo santo (sancta), en el seno de la Iglesia terrenal, o sea, participación en los sacramentos, refiriéndose entonces sobre todo a la eucaristía como centro de la vida litúrgica.

- ❖ Comunión de los santos, por otra parte, puede también significar comunión con las personas santas del cielo, o sea, con las personas mártires y las demás personas justas de todos los tiempos, de las que nos es dado suponer que han llegado a la plenitud de Dios. Ellas son como las garantes de la futura plenitud de toda la comunidad cristiana. La traducción “comunión de los santos” ha sido un claro voto a favor de este significado.

#### ¿Hay que venerar a los santos/as, en especial a María, para ser persona cristiana?

La persona católica tradicional de la Contrarreforma, posterior al concilio de Trento (siglo XVI) no “tiene que” venerar a los santos. Lo que en aquel concilio se afirmó es solamente que tal veneración de los santos/as es “buena y provechosa”. En ninguna parte se habla de obligación ni, menos aún, de que esa veneración sea necesaria para la salvación. Y que entre la veneración de los santos y la adoración, reservada a Dios, hay una diferencia fundamental ya lo afirmó el concilio II de Nicea, en 787, en contra de los “iconoclastas”, los destructores de imágenes de la Iglesia oriental. Esa diferencia entre “veneratio” (aplicada a los santos) y “adoratio” (que le corresponde únicamente a Dios y a su Cristo) siempre ha existido en la Iglesia católica.

La veneración de ciertos mártires (ya desde el siglo II), pero también de destacadas personas no-márti-

res, “confesores”, tuvo su origen en la Iglesia “de abajo”, como espontánea iniciativa de los propios fieles. Sólo al cabo del tiempo se encargaron de ello los obispos y finalmente Roma (en el contexto de la centralización que tuvo lugar en la Iglesia romana a partir de los siglos X/XI), lo que abocó en último término, conforme al uso romano, a un procedimiento jurídico, exactamente regulado, a los “procesos de canonización”, en los que, hasta el día de hoy, los milagros (últimamente también los milagros “morales”) desempeñan un papel importante y no poco problemático. Sólo aquella persona a quien se le ha concedido el “honor de los altares”, es decir, quien puede ser expresamente mencionada en el marco de la liturgia oficial, con el objeto de recibir la veneración y los ruegos de los fieles, puede ser calificada, legalmente, de “santa” o “beata”. Es sabido que el culto a los santos/as llevó en la tardía Edad Media a enormes abusos (veneración de reliquias, indulgencias, negocios de la curia). Por eso es más que comprensible que los reformadores hayan sometido a dura crítica el culto a los santos/as, o que incluso (como Calvino y las Iglesias reformadas) lo rechacen de plano.

**Una sana veneración** exige ciertas condiciones: si se venera a los santos/as, que no sea a costa de Dios o de Cristo. Es inaceptable la descentralización de la fe. La veneración de ciertos santos y santas puede contribuir a afirmar la fe. Los ejemplos concretos de cómo seguir a Cristo pueden ayudar a encauzar la propia vida. El abarcar en su conjunto la larga historia del seguimiento de Cristo puede crear solidaridad a través de los tiempos. Es innegable que figuras como Francisco de Asís, Teresa de Ávila, Gandi, Martin Luther King, Teresa de Calcuta impulsan a muchas personas a vivir comprometidas para un mundo mejor. Cuando se reflexiona sobre la “communio sanctorum”, lo que actualmente está en el centro no es rezar o imitar a los santos/as canonizados/as sino la “comunidad de los santos/as” (entendida en el sentido del Nuevo Testamento), en la que la persona creyente participa por el bautismo. La “comunidad de los santos/as” invita a reflexionar sobre la relación entre “santidad” y “pecado”.

### **¿Qué quiere decir “perdón de los pecados”?**

En nuestra sociedad actual existe la tendencia a negar, a reprimir, a marginar la culpa, a reducirla a lo que está jurídicamente demostrado. Y, sin embargo, no sólo los escándalos políticos y económicos, sino sobre todo las tragedias y las guerras nos han hecho ver con absoluta claridad la pluridimensionalidad de la culpa: no sólo se trata de la dimensión individual y psicológica, sino también de

la dimensión social, histórica, estructural y ecológica. La literatura moderna lo ha puesto de relieve: ninguna persona (crea o no crea en Dios) deja de pasar por la experiencia de la impotencia, del fallo personal, de la culpa. Cada individuo (religioso o no) está implicado en múltiples culpas, que tiende a reprimir, a negar. Por otra parte, durante siglos, las personas representantes de las Iglesias han hecho surgir en las personas sentimientos de culpabilidad limitados a un campo muy exiguo, el de la sexualidad, mientras que en otros campos se era enormemente permisivo (aceptación de la guerra, sancionamiento del colonialismo y de la explotación económica). La meta de la superación cristiana de la culpa no es la condenación, sino la absolución de la persona pecadora, la “*terapia de la culpa*”.

La profesión de fe no pretende elaborar una teoría general del mal, cuyo origen nadie ha podido explicar hasta hoy de manera satisfactoria, ni tampoco una antropología o sociología del pecado. La profesión de fe pone inmediatamente un acento positivo: partiendo de la condición pecadora del ser humano, habla del carácter remisible de los pecados. Este acento remite a la predicación y a la actuación del propio Jesús. Si su predicación del reino de Dios exige una decidida metanoia, un cambio de camino, de un camino falso y pecaminoso, ello jamás significa que Jesús haga nacer sentimientos de culpa con los que la persona tenga que debatirse sola, ni tampoco que agobie a las personas obligándolas a hacer penitencia cubiertas de ceniza. Lo que Jesús quiere es, por el contrario, llamar a la persona entera a realizar un cambio interior, radical y total, a volver a Dios y a una vida en pro de las demás personas. Esa llamada va dirigida también a las personas piadosas, a las personas justas que creen no tener necesidad de penitencia, y va dirigida muy especialmente a aquellas que son criticadas, rechazadas y condenadas: los hijos e hijas pródigos. Para Jesús no se trata del Dios pretendidamente ofendido ni de su ley, sino de la persona que ha contraído culpa y es desgraciada, de la persona que él no quiere condenar ni castigar, sino liberar y reintegrar a la comunidad.

A todas las personas “pecadoras” Jesús les ofrece, para escándalo de las justas, su compañía y se sienta a la mesa con ellas. Llega incluso a impartir el perdón de los pecados. Al hacerlo se puso, evidentemente, en contra de la ley vigente, que exigía el castigo de la persona pecadora. Desde la perspectiva de Jesús, el perdón de los pecados es una concretización de su mensaje alegre y liberador. La metanoia, el cambio de camino, la “penitencia”, es ofrecida como una nueva y positiva posibilidad, y



no tiene en sí, nada de sombrío ni de negativo, como lo tuvo después muchas veces en las prácticas penitenciales de la Iglesia, cuando se pensaba que había que ganarse la gracia de Dios a fuerza de actos propios de penitencia. Lo decisivo en el Nuevo Testamento es el cambio interior; ya en sí proviene de la gracia de Dios y presupone el perdón de Dios; es consecuencia del evangelio, de la buena y alegre nueva de la gracia de Dios que se ofrece ella misma y que, sin condiciones previas, ofrece el perdón a las personas, haciendo posible el cambio interior. ¿Quién no sabe de la experiencia liberadora y feliz que puede ser el que, después de un acto claramente equivocado, quizá maligno (después de una mentira, del incumplimiento de una promesa, de un acto de infidelidad), la persona afectada nos haga saber, con una frase o un gesto: “Pese a todo lo sucedido, y aunque no pueda deshacerse lo hecho, pasemos a otra cosa, te perdono”?

Desde la perspectiva neotestamentaria, la penitencia no debe limitarse al cumplimiento de ciertos actos de penitencia. Lo fundamental es el bautismo “para el perdón de los pecados” y que, por re-nacer en el Espíritu, permite comenzar una vida nueva. El acto del bautismo no suprime mágicamente la posibilidad de pecar. La tentación y la tribulación continúan. Siempre hay que pedir que se nos libere del mal, que nos sean perdonados los pecados. Ese perdón puede realizarse de muchas maneras. El credo no canoniza ninguna de las modalidades que se han ido formando históricamente. Desde la perspectiva del evangelio, el perdón de los pecados es posible: por el bautismo, que tiene lugar “para el perdón de los pecados”; mediante la predicación del propio evangelio; por la absolución general en un acto litúrgico, pero igualmente por la posible absolución individual de cada fiel; finalmente, por la absolución especial realizada por quien ejerce el ministerio, que es la forma normal sobre todo en nuestra Iglesia católica.

Con el paso del tiempo, el perdón de los pecados pasó a ser privilegio de los obispos. Cuando se cometían pecados que excluían de la Iglesia (apostasía, asesinato, adulterio público...), se hacía necesaria una “segunda penitencia” pública, posterior al bautismo, hasta que, pasado el período de penitencia, el obispo permitía de nuevo la entrada. Fue sólo en los siglos VI y VII cuando, procedente de Irlanda y Escocia, se introdujo la posibilidad de repetir la penitencia, incluso para pecados menores, naciendo así la penitencia particular, con absolución impartida por el sacerdote, o sea, la llamada confesión auricular, que (obligatoria en la alta Edad Media

para los pecados “graves”) ha disminuido drásticamente, por muchos motivos, en los últimos tiempos.

Desde la perspectiva de Jesús, el perdón que se ha recibido de Dios debe ser transmitido a las demás personas. Este es el sentido de la parábola de Jesús sobre el rey magnánimo que perdona a su ministro una deuda elevadísima, sin que ese ministro viese en ello un motivo para perdonar él, a su vez, las deudas a sus deudores. En esa parábola Jesús condena con inusitada severidad la actuación del ministro, porque éste ha metido en la cárcel al propio deudor...

Entre los seres humanos, perdonar las culpas no es algo “natural”, no es en absoluto algo evidente. Hay que tener cuidado de que, al hablar de perdón, no se contribuya a que se olvide (o a que quede reprimido en el subconsciente). En la Biblia hebrea el que una persona perdona a otra persona apenas se plantea como exigencia, pero sí en el Talmud. En el libro de Jesús Ben Sira del siglo II a.C. leemos: “Piensa en el final, deja la enemistad... piensa en la alianza del Altísimo y perdona la culpa” (Sir 28,6 s.).

¿Cuántas veces las personas cristianas no se han perdonado mutuamente las culpas ni tampoco las han perdonado a las demás? Y ¿cuántas veces, entre las “naciones cristianas”, no se han hecho llamamientos en el transcurso de los siglos no al perdón sino a la venganza, lo que forzosamente endurecía el corazón de los pueblos, fomentaba el odio y, finalmente, llevaba a más guerras y más derramamiento de sangre? Pues es absolutamente central el lugar que ocupa la siguiente exigencia de Jesús: no hay reconciliación con Dios sin reconciliación en el terreno interpersonal. El perdón de Dios está vinculado al perdón recíproco de las personas. Por eso, en el Padrenuestro, después de pedir que venga el reino de Dios y que se haga su voluntad, se pide también: “Perdónanos nuestras deudas como también perdonamos a nuestros deudores” (Mt 6,12). Y a continuación viene esta advertencia: “Pues si perdonan a las personas, también les perdonará su Padre celestial. Pero si no perdonan a las personas, su Padre tampoco les perdonará” (Mt 6,14 s.). No podemos recibir el gran perdón de Dios y negar el pequeño perdón a nuestro prójimo; es nuestro deber transmitir a las demás personas el perdón recibido. Éste es, pues, el sentido de la parábola del rey magnánimo y el sentido de aquella frase provocadora de que no se ha de perdonar siete veces, o sea, con cierta frecuencia, sino setenta y siete veces, es decir, indefinidamente.

Esto podría tener importantes consecuencias no sólo para los miembros de una familia, para marido

y mujer, para las relaciones entre personas amigas, sino también para el diálogo de las religiones. Cuántas cosas cambiarían si personas cristianas y judías, cristianas y musulmanas, y, si personas judías y musulmanas se acercaran unas a otras dispuestas a perdonarse los pecados (el odio, la hostilidad, los actos de terrorismo, las guerras), conscientes de que el Dios de Abrahán, en el que creen en común creyentes judíos, cristianos y musulmanes, tiene misericordia de todas las personas, y que esa misericordia debe ser transmitida a las demás. El mundo presentaría un aspecto diferente si creyentes cristianos, judíos y musulmanes aprendiesen a tratarse unos a otros con el espíritu del “perdón de los pecados”.

## 2.2 La resurrección de la carne y la vida eterna

### El cielo de la fe.

No se puede pasar por alto el hecho de que las mediciones de los astrónomos, las perspectivas y conocimientos que nos proporcionan los telescopios y satélites, las naves y sondas espaciales, han transformado radicalmente el concepto de cielo. La palabra “cielo” ha sufrido tal desgaste que parece imposible seguir empleándola. Con esa palabra se expresa el asombro (¡cielos!), el cariño (mi cielo) o se acude a todo tipo de clichés de mejor o peor gusto (es un cielo, cielito). Y, sin embargo, hasta en ese desgaste se trasluce algo del hondo sentido arquetípico que ha conservado la palabra, desde el “T’ien” de los chinos hasta la “recompensa celestial” de los cánticos religiosos, algo que no es tan fácil de sustituir por algo distinto, por algo mejor, y, menos aún, por algo terrenal.

El “cielo” del que habla la fe no es un más allá supraterráneo: no es un cielo en sentido físico. ¿Habría que seguir hoy aduciendo pruebas de que esa especie de bóveda semicilíndrica que se extiende por encima del horizonte y en la que aparecen los astros ya no puede ser tenida, como en los tiempos bíblicos, por el lado exterior de la sala del trono de Dios? Como sabemos, el cielo de la fe no es el cielo de los astronautas. Ya no es posible aceptar la idea ingenuamente antropomórfica de un cielo situado más allá de las nubes. Dios no habita, en su calidad de “altísimo”, en un sentido local o espacial, “más arriba” del mundo, en un “supra-mundo”: las personas creyentes cristianos creemos que Dios está presente en el mundo.

*El cielo de la fe* no es, por tanto, un lugar sino una forma del ser, ya que el Dios infinito no es localizable en el espacio, no es limitable en el tiempo. *El cielo de Dios es ese “ámbito”, ese “espacio vital” de Dios “Padre”, cuyo símbolo puede seguir siendo el cielo físico visible con su magnitud, su claridad y su luminosidad.* El cielo de la fe no es otra cosa que el ámbito, escondido, invisible-inaprensible de Dios, un Dios que no se sustrae en modo alguno a la tierra, sino que, llevando todo a la plenitud del Bien, hace participar en la gloria y en el reino. Quien toma en serio el mensaje bíblico se ve confrontado con la posibilidad de que esta tierra y este cosmos lleguen a su fin: “Pues los cielos se disiparán como humareda, la tierra como un vestido se gastará y sus moradores como el mosquito morirán” (Is 51,6). Y en el Tercer Isaías, posterior al exilio babilónico, se nos llega a prometer un nuevo cosmos: “He aquí que yo creo nuevos cielos y nueva tierra” (Is 65,17). Si el credo comienza con la creación y termina con la “vida del mundo futuro” ¿qué diremos sobre el fin del mundo?

### El fin del mundo en sentido físico: obra del ser humano.

Aún sigue habiendo un reducido número de cosmólogos que opina que el universo existió siempre, que se transforma y evoluciona continuamente y que es, por consiguiente, un universo sin principio ni fin. Sin embargo, la mayor parte acepta hoy el supuesto de que nuestro universo no es ni estable, ni inmutable, ni, menos aún, eterno: un “mundo entre el principio y el fin”. Lo más que sigue discutiéndose es la cuestión de si la expansión del universo, que comenzó con el Big Bang, continuará perpetuamente o cesará una vez, para dar paso de nuevo al período de contracción. ¿Continuará eternamente la expansión del cosmos?

La primera hipótesis parte de un universo que “vibra” u “oscila”. En un momento determinado, se piensa, la expansión se hará más lenta; luego cesará del todo y empezará la contracción, de manera que el universo se irá reduciendo en un proceso que durará miles de millones de años y las galaxias, finalmente, chocarán unas contra otras hasta que (se habla de por lo menos 80.000 millones de años después del Big Bang) se produzca otra vez una gran explosión, el Big Crunch, la explosión final. Entonces podría surgir, quizás, con una nueva explosión, un nuevo universo.

La segunda hipótesis, que seguramente suscriben la mayoría de los astrofísicos, es la siguiente: la expansión progresa constantemente sin llegar a la contracción. También evolucionan las estrellas: el

sol, tras un pasajero aumento de claridad, se apagará. En un último estadio de la evolución de las estrellas surgirán las “enanas blancas”, de escasa luminosidad, o bien “estrellas de neutrones” o posiblemente “agujeros negros” (black holes). Y si se formasen estrellas a partir de la materia, transformada y expulsada, del interior de las estrellas, también se realizarán en ellas otros procesos nucleares en los que, finalmente, la materia del interior de las estrellas quedará reducida por combustión a “ceniza”. En el cosmos se abrirán lentamente camino el frío, la muerte, el silencio, la noche absoluta.

El problema de la persona media de hoy no es tanto el final de nuestro universo, cuya inmensa extensión temporal y espacial no podían ni imaginar las generaciones bíblicas, sino el fin del mundo para nosotros y nosotras: el final de nuestra tierra, más exactamente, de la humanidad; fin del mundo en tanto que final de la humanidad y por obra del ser humano.

Hay muchas personas que, en vista de tantas catástrofes como suceden en el mundo, de las guerras, hambres, terremotos y otras catástrofes naturales, citan la terrible y angustiada visión del Nuevo Testamento, con la que infunden temor también a otras personas: *“Oirán hablar de guerras, y los rumores de guerras les quitarán la calma. ¡Cuidado, no se alarmen! Porque eso tiene que suceder, pero todavía no es el fin. Pues se levantará nación contra nación, y reino contra reino, y habrá en diversos lugares hambre y terremotos. Pero todo ello será sólo el comienzo del alumbramiento... Inmediatamente después de los días de la gran tribulación, el sol se oscurecerá, la luna perderá su resplandor; las estrellas caerán del cielo y las fuerzas de los cielos serán sacudidas”* (Mt 24,6-8.29).

No hace falta hoy leer “historias apocalípticas”, ni ver películas de catástrofes para saber que somos la primera generación que es capaz, por la liberación de la fuerza atómica, de poner fin a la humanidad. Y ya el fallo, relativamente insignificante, de Chernobil, hizo ver a las naciones de todo el mundo lo que puede acarrear una guerra atómica de gran estilo: la tierra dejaría de ser habitable. Hoy, cuando se ha reducido el peligro de una gran guerra atómica, hay aún más gente que teme “pequeñas” guerras atómicas entre los pueblos fanatizados por las ideologías nacionalistas, y que teme sobre todo el colapso del medio ambiente que podría destruir asimismo nuestro planeta: exceso de población, catástrofe en la evacuación de desechos, agujero de ozono, aire contaminado, subsuelos envenenados, lagos insalubres por exceso de abonos, agua no

potable... Visiones apocalípticas que, sin lugar a dudas, pueden convertirse en realidad.

La Biblia no habla un lenguaje científico, sobre hechos objetivos, sino un lenguaje figurado, metafórico: no revela determinados acontecimientos histórico-universales, sino que los interpreta.

Es indudable, por tanto, que se entenderían mal las imágenes y visiones apocalípticas del fin del mundo si se viera en ellas una especie de des-ocultamiento (apocalipsis) cronológico, o determinadas informaciones sobre las “postrimerías” de la historia del mundo. Lo que dice la Biblia sobre el fin del mundo es un testimonio de fe sobre la consumación del quehacer de Dios en cuanto a su creación. El mensaje dirigido a la fe reza: *lo mismo que al principio del mundo, al final del mundo tampoco estará la nada sino Dios*. Ese final anunciado en la Biblia no debe ser considerado como una catástrofe cósmica, ni como un cese súbito de la historia de la humanidad. Ese final tiene, según la propia Biblia, dos aspectos: final de lo viejo, caduco, imperfecto, malo, y consumación mediante algo nuevo, eterno, perfecto; por eso habla la Biblia de una nueva tierra y de un nuevo cielo. De ello se infiere lo siguiente: los asertos bíblicos sobre el fin del mundo tienen autoridad no como asertos científicos acerca del fin del universo, sino como *testimonio de fe sobre la gran meta del universo, una meta que está en Dios*. En este contexto, ¿qué sentido puede seguir teniendo hoy esa idea de un gran juicio universal al final de los tiempos? ¿No es la propia historia universal ese juicio universal? ¿O sigue siendo la fe cristiana, fe en que Jesús vendrá de nuevo a hacer justicia?

### ¿La historia universal como juicio universal?

En un gran número de casos es posible interpretar así la historia: pueblos y Estados, así como individuos aislados, son “castigados” por sus malas obras, muchas veces al cabo de largo tiempo, y muchas veces también durante largo tiempo. Pero, como demuestra la experiencia, en este mundo no existe la justicia total, ni en la historia de los pueblos ni en la vida de los individuos. La justicia total se limita a ser meta de fundadas esperanzas, de concretos anhelos. Por eso se comprende que la creencia antiquísima, ya difundida en Egipto, del juicio de las personas muertas, estuviera unida en el judaísmo y en la religión persa a una esperanza final: un juicio para el individuo inmediatamente después de la muerte, y un juicio para toda la humanidad, al final de los tiempos. Jesús y sus discípulos y discípulas también participaban de aquellas esperanzas apocalípticas del judaísmo. También

esperaban que llegase durante su vida la plenitud del reino de Dios.

Pero la historia de la Iglesia, desde el siglo I al siglo XXI, demuestra que la historia de la fe en la parusía (la venida inmediata de Jesús) es la historia de un continuo y repetido desengaño, y muy especialmente en los tiempos “apocalípticos”. La segunda carta a los Tesalonicenses afirma que: habrá una última intensificación del mal, una gran apostasía antes del final, y las fuerzas opuestas a Dios y a Cristo estarán encarnadas en un apocalíptico “adversario de la ley”. Los escritos de Juan (cartas y Apocalipsis) aseguran de la existencia de uno o varios “anticristos” (¿individuo o colectivo?). Tales ideas no son específicas revelaciones divinas sobre el fin del mundo. Son imágenes tomadas de la literatura apocalíptica judía que emplean motivos mitológicos más antiguos, mezclándolos con experiencias históricas más modernas.

Por lo que respecta a tantos grupos de visionarios, a tantas sectas apocalípticas de nuestros días, nunca se les repetirá lo bastante que la forma literaria característica de la joven Iglesia no fueron los apocalipsis sino los evangelios. Junto al gran Apocalipsis de Juan hay en el Nuevo Testamento otros apocalipsis más breves, lo que muestra que los escritos apocalípticos estaban muy difundidos entre las primeras comunidades cristianas. Pero lo importante es el hecho de que fuesen incorporados a los evangelios (cf. Mc 13) y de ese modo, domesticados. Esto tuvo como efecto un considerable desplazamiento del centro de interés: desde entonces *se interpretó la literatura apocalíptica a partir del evangelio*. ¿Qué interés tiene todo esto para nosotros, las personas cristianas? Los apocalipsis de los evangelios están centrados todos ellos en la venida de Jesús, quien es ya claramente idéntico al apocalíptico Hijo del hombre, esperado para el juicio. El juez no es otro que Jesús, y esto es, para todas las personas que han creído en él, el gran signo de esperanza. ¿Por qué esperanza? Porque él, que en el Sermón del Monte proclamó las nuevas medidas y los nuevos valores, también *será él que al final nos pida cuentas* conforme a esas mismas medidas, al final de cada uno de nosotros/as y también al final de la humanidad.

Al final se reunirá toda la humanidad, incluidos las personas más pobres, las más despreciadas, las maltratadas, las asesinadas para que, por fin, se haga justicia. O sea, una reunión de toda la humanidad con su creador, juez, consumidor: dónde, cuándo y del modo que fuere. Ya el encuentro del individuo con Dios, en la muerte tiene un carácter crítico, de desglosamiento, de purificación, de juz-

gamiento y de consumación. La idea bíblica en sí del juicio, que aparece a lo largo del Nuevo Testamento, es irrenunciable. La imagen bíblica del juicio final no pierde su valor de mensaje. En intensificación alegórica se ven en ella muchas cosas relativas al sentido y a la meta de la vida del individuo y también del conjunto de la historia de la humanidad. *Todas las instituciones, tradiciones y autoridades políticas y religiosas están sometidas al juicio de Dios* y no escaparán a él, independientemente de cómo continúe la historia. Todo lo que existe tiene, por tanto, carácter provisional.

Mi propia existencia, oscura y ambivalente, exige también, como la hondamente contradictoria historia de la humanidad, una definitiva clarificación, una vez que salga a la luz un sentido definitivo; por mi parte, yo no puedo, en último término, juzgar ni mi vida ni la historia, ni tampoco tengo que encarar de ello a ningún otro tribunal humano. El juicio es cosa de Dios.

*La última plenitud de sentido de mi vida y la feliz consumación de la historia de la humanidad sólo tendrá lugar en el encuentro con la realidad revelada de Dios; lo ambivalente de la vida y todo lo negativo son definitivamente superados no por la historia universal, sino por el mismo Dios.*

Para la realización de la verdadera humanidad del individuo y de la sociedad, durante el camino hacia la plenitud, Jesucristo, con su mensaje, su actuación y su destino, es para la fe cristiana la medida fiable, duradera, definitiva: el Crucificado y Resucitado es, en este sentido, el último juez.

### ¿Crear en el diablo?

Nada sería más ingenuo que negar o tan siquiera quitar importancia al *poder del mal* en la historia del mundo y en la vida del individuo. Existe ese poder en mayor y en menor extensión, y ¡ay de quien se exponga a él! El poder del mal se puede minimizar de dos maneras:

❖ privatizándolo en los individuos aislados, según el principio: no existe “el mal”, como principio supraindividual, sino solamente lo malo en la persona, solamente hay personas malas. La experiencia muestra que el mal es un poder supraindividual, y por eso habla el Nuevo Testamento de “fuerzas y poderes”, del mismo modo que la sociología moderna habla de “fuerzas y sistemas anónimos” que pueden encarnar la maldad. Dicho de otro modo: el mal es bastante más que la suma de las maldades de los individuos;

❖ personificándolo en una multitud de seres espirituales, individuales y racionales, que se apoderan supuestamente de la persona. Hoy no tenemos por qué aceptar las mitologías sobre Satán y sus legiones de demonios, ideas que penetraron en la Biblia hebrea en la época de la soberanía persa (539-331). La fe en los demonios es, en la fe judía, un factor tardío, secundario, que, lógicamente, apenas tiene importancia en el judaísmo actual.

¿Y Jesús? Aunque él vivió en tiempos de intensa fe en los demonios, llama la atención el hecho de que en él no se trasluzca ningún dualismo de proveniencia persa, un dualismo en que Dios y el diablo luchan a un mismo nivel por poseer a la persona y al mundo. *El no predica el mensaje amenazador del reino de Satán sino el mensaje alegre del reino de Dios.* Son precisamente sus curaciones y expulsiones de demonios (toda enfermedad, especialmente la enfermedad del alma (epilepsia) se atribuía en aquellos tiempos a un demonio) lo que demuestra qué era importante para él y dónde estaba el centro de su predicación: en la dominación curadora, liberadora, santificadora, de Dios. Lo que quiere decir que la dominación de los demonios ha llegado a su fin. Satán ha caído, como un rayo, del cielo, se lee en el evangelio de Lucas. La expulsión de los demonios no es en Jesús una confirmación del poder de los demonios, sino un avance en cuanto a la desdemonización de la persona y del mundo, y la liberación hacia una verdadera humanidad y salud psíquica. Demonio es todo lo que oprime a la persona y al mundo. El reino de Dios es una creación buena. Jesús quiere liberar a las personas poseídas por las servidumbres psíquicas, rompiendo así el círculo vicioso de trastorno psíquico, fe en el demonio y marginación social. Es insensato ese esquematismo dualista que presupone sin más lo siguiente: como creemos en un Dios personal, hay que creer también en un diablo personal; como hay cielo, tiene que haber también infierno, como hay vida eterna tiene que haber también sufrimiento eterno. Como si, porque exista una cosa, tuviese que haber siempre la cosa contraria; como hay amor, tiene que haber siempre odio. No: Dios, para ser Dios, no necesita un antídios. Con justa razón, por tanto, no se menciona en el credo al diablo. Hay que “despedir” con toda claridad (sin negar, por supuesto, el poder del mal en el mundo) a ese género de mal personificado, de fe en el demonio, una fe que ha causado un daño incalculable.

### ¿Qué es el Purgatorio?

Los protestantes siempre han rechazado la idea del purgatorio como la existencia de un tercer lugar

fuera del cielo y del infierno, donde vamos en dolorosa purificación a prepararnos para el cielo. Bíblicamente esto no está claro. La materia se comprende en las dimensiones de espacio y tiempo, pero con la muerte salimos de estas coordenadas y por eso el purgatorio no puede ser un lugar que sonaría como la posibilidad de una segunda vida después de esta. ¿Cómo salvar la necesidad de purificación antes de entrar en la plenitud de la comunión con Dios? El encuentro con Dios, en su primer instante será tan purificador que nos hará en plenitud “nuevas criaturas” capaces de una comunión profunda y de un amor sin límites.

### El destino del ser humano.

El infierno no debe entenderse mitológicamente, como un lugar encima o debajo de la tierra, sino teológicamente, como la exclusión de la comunión con el Dios vivo. Puede suceder que la persona malogre el sentido de su vida, que se excluya de la comunión con Dios.

Los testimonios del Nuevo Testamento acerca del infierno no pretenden informar sobre el más allá, para satisfacer la curiosidad y la imaginación. Tienen por objeto hacer evidente la absoluta seriedad, para esta vida, de la exigencia de Dios y la urgencia de la conversión, aquí y ahora, de la persona: ¡lo decisivo es esta vida! La persona es plenamente responsable: no sólo ante su conciencia, que es la voz de la razón, sino sobre todo ante la última instancia a la que ha de rendir cuentas la razón. Y sería una osadía que la persona quisiera anticiparse al juicio que esa última instancia fallará sobre su vida.

Pero determinados pasajes bíblicos, contrastando con otros pasajes sobre el juicio, insinúan una reconciliación de todos los seres humanos, una misericordia total. Como dice Pablo en la carta a los Romanos: *“Dios ha incluido a todos en la desobediencia, para compadecerse de todos”* (Rm 11,32); *“¡Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y del conocimiento de Dios! ¡Qué inescrutables son sus decisiones, qué inexplorables sus caminos! Pues ¿quién conoció los pensamientos del Señor? ¿O quién fue su consejero? ¿Quién le dio algo a él, para que Dios tenga que devolverle algo? Pues de él, por él y hacia él existe toda la creación”* (Rm 11,33-36).

¿Se salvará entonces, al final, toda la creación, todos los seres humanos, incluidos los grandes criminales de la historia del mundo? Aquí, es necesario llevar a cabo una doble motivación:

❖ No podemos partir del supuesto de que todas las personas estén destinadas a la beatitud, como afirmaba, ya- en el siglo III Orígenes, quien defen-

día la “reconstitución de todos”, o también la “reconciliación de todos”. Un aparente universalismo, que considera salvadas de antemano a todas las personas, no corresponde a la seriedad de la vida, a la importancia de la decisión moral y al peso de la responsabilidad del individuo. Es contrario, sobre todo, a la libertad soberana de Dios, quien no está obligado a salvar a cada persona, incluso a la que no lo desea.

❖ Tampoco podemos partir de la solución contraria, de una positiva predestinación a la condenación de una parte de los seres humanos, como propugnaba sobre todo Calvino, con su idea de la “predestinación doble”: unas personas a la salvación, otras a la condenación. Esto es opuesto a la voluntad de salvación general de Dios, a su misericordia y amor, que quiere salvar a cada una de las personas, incluido la que se opone a ello. En este punto hay que tener en cuenta ante todo las palabras de Pablo, que, al menos, dejan entrever una misericordia total de Dios.

Dado que los pasajes del Nuevo Testamento no son completamente acordes entre sí, este asunto tiene que quedar sin resolver. Lo necesario es, más bien, tomar en serio ambas cosas: la responsabilidad personal, no delegable, que tiene cada una de las personas, y la gracia de Dios, que abarca a todas las personas. Para la vida práctica, esto equivale a una doble advertencia, según la actitud y la situación de las personas a las que va dirigida:

❖ Quien corre peligro de tomarse a la ligera la infinita seriedad de su responsabilidad personal, recibe la advertencia de que es posible un doble final: su salvación no está garantizada de antemano.

❖ Quien, por su parte, corre peligro de perder la esperanza debido a la infinita seriedad de su responsabilidad personal, recibe ánimos al saber que cada una de las personas puede hallar la salvación: la gracia de Dios no tiene límites, ni siquiera en el “infierno”.

*Bajo ningún concepto podemos dar órdenes a Dios, disponer de él.* En este punto no se sabe nada, pero se espera todo: “Mi tiempo está en tus manos...” (Sal 31,16). Lo que cuenta, en último término, ante Dios no son mis méritos (esa línea se extiende de Jesús a Pablo), pero afortunadamente tampoco mis numerosos fallos. Lo que cuenta es esa confianza ilimitada en Dios que llamamos fe. Es ése el mensaje central del Nuevo Testamento: la persona no está “justificada” ante Dios mediante sus obras, por piadosas que éstas sean, sino únicamente mediante la “fe” que confía inquebrantablemente en Dios

(Rm 3,28). “Dios, ten misericordia de mí, que soy pecador” (Lc 18,13).

El Símbolo de los Apóstoles termina hablando de la resurrección de la carne y de la vida eterna.

### **La vida eterna.**

Todas las grandes religiones prometen un estado final libre de sufrimiento. *Los chinos* creen en un mundo superior, al que asciende el alma espiritual (hun) convertida en espíritu (shen). Para *los hindúes* la más elevada meta es la definitiva “liberación” (moksha) de la persona de su dolorosa situación actual y el conocimiento o la unión con la divinidad, que recibe el nombre de Saccidananda y es descrita como un ser absoluto (sat) que, en pura conciencia (cit), exhala beatitud absoluta (ananda). El *nirvana del budismo*, que significa literalmente “extinguir”, equivale a un estado final sin codicia, odio ni ofuscación, o sea, sin sufrimiento. En principio no tiene que haber necesariamente contradicción entre la opinión de la mayoría de las escuelas budistas sobre un positivo estado final (nirvana) y el concepto cristiano de un positivo estado final (“vida eterna”). En ambos casos se trata de “otra orilla”, de otra dimensión, algo trascendente, la realidad verdadera, última, que no se puede describir. Algunos budistas la llaman por eso también sunyata, “vacío” total, que es también, por otra parte, **plenitud total**.

En el budismo hay una resistencia a describir ese estado final, como hace, con todo el despliegue de los sentidos, no sólo la literatura apocalíptica judía sino también el Corán, que ve el *paraíso de la religión musulmana* lleno de goces terrenales: en los “jardines de las delicias”, ante la complacencia divina (de la visión de Dios se habla sólo al margen), la “gran felicidad”: una vida dichosa, en lechos ornados de piedras preciosas, exquisitos manjares, arroyos de agua que nunca se corrompe y leche con clara miel y exquisito vino, amenizada por donceles eternamente jóvenes, los bienaventurados en compañía de seductoras vírgenes del paraíso que nadie tocó hasta entonces.

*En el cristianismo*, el centro de toda esperanza en la otra vida lo constituye, desde la época de los Padres de la Iglesia, la visión beatífica de Dios. Sobre todo en el modelo neoplatónico de Agustín, con una felicidad de orden totalmente espiritual, en la que la persona, sólo espíritu, aparece tan concentrada en Dios que la materia, el cuerpo, la comunión, el mundo, reciben una mención marginal. Al final de su gran obra histórico-teológica “la ciudad de Dios”, se habla del gran sábado, del día del Señor,

del octavo día, el día eterno que aportará el descanso eterno al espíritu y al cuerpo: “Allí seremos libres y veremos, veremos y amaremos, amaremos y alabaremos. He aquí lo que habrá en el fin infinito. Pues ¿qué otro fin hay para nosotros/as sino llegar al reino que no tiene fin?”

Esa visión beatífica ha sido presentada en ciertas interpretaciones posteriores con tal exaltación de lo inmaterial que no les dice nada no sólo a muchas personas musulmanas sino tampoco a muchas personas cristianas. Frente a tal tradición, más platónica que cristiana, vale la pena acudir a la herencia judía, en la que, ya en el libro de Isaías, se anuncia el final de los tiempos mediante grandes imágenes simbólicas, como pacificación de la naturaleza y de las personas: “Entonces habita el lobo con el cordero, la pantera yace junto al cabrito. El novillo y el león pacen juntos, un niño pequeño puede apacentarlos. La vaca y la osa se unen en amistad, sus crías yacen juntas. El león, como los bueyes, come paja. El niño de pecho juega ante la madriguera de la víbora, el niño mete la mano en el antro de la serpiente. Nadie hace daño, nadie hace mal en todo mi santo monte; pues la tierra está llena del conocimiento del Señor, como el mar está lleno de agua...” (Is 11,6-9).

Al final del libro de Isaías se halla también ese gran pasaje donde se anuncia la plenitud final, que no debe entenderse en absoluto como huida del mundo, rechazo de la materia, menosprecio del cuerpo, sino como nueva creación, como “nueva tierra y nuevo cielo” y por tanto, como nuestra patria que nos llena de felicidad: “Pues he aquí que yo creo un nuevo cielo y una nueva tierra. Ya no se pensará en lo antiguo, nadie lo recuerda. Antes, habrá gozo y regocijo por siempre jamás por lo que estoy creando” (Is 65,17 s.). Y luego se habla de que las personas ya no mueren siendo niños o niñas de pecho, sino que viven en edad juvenil, construyen casas, plantan viñas y saborean sus frutos... “nueva creación” significa, primero, según Jeremías (31,31-34), “nueva alianza” y, según Ezequiel (36,26 s.), “nuevos corazones, nuevo espíritu”.

Ésas son, pues, las imágenes del reino de Dios, de la consumación de la historia de la humanidad a través del Dios fiel, del creador y re-creador, imágenes aceptadas y aumentadas por el Nuevo Testamento: novia y banquete de bodas, el agua viva, el árbol de la vida, la nueva Jerusalén. Imágenes de amor, comunión, claridad, plenitud, belleza y armonía. Pero también aquí hemos de recordar una última vez que las imágenes no son sino imágenes. No hay que eliminarlas, pero tampoco objetivarlas, cosificarlas. Tenemos que recordar lo que se dijo en cuanto a la resurrección de Jesús: la consumación

de la persona y del mundo es una nueva vida en las dimensiones inaccesibles de Dios, más allá de nuestro tiempo y de nuestro espacio. Por tanto, al final está ese misterio inefable que es Dios mismo: “El único que posee la inmortalidad y habita una luz inaccesible, que no ha visto ni puede ver persona alguna” (1Tim 6,16). ¿Cómo vamos a identificar nuestras imágenes con la realidad de Dios?

Más allá de toda experiencia, imaginación y pensamiento humanos está la plenitud de Dios. La vida eterna, en cualquier caso, es todo lo contrario de un eterno aburrimiento. La magnificencia de la vida eterna es completamente nueva, imposible de imaginar y de captar, impensable e indecible: “*Lo que ningún ojo vio ni ningún oído oyó, lo que no pensó ninguna persona: eso tiene Dios preparado para quienes le aman*” (1Cor 2,9).

En eso confiamos, con confianza razonable, con fe esclarecida, con esperanza cierta: en que el reino de la plenitud no es un reino de los seres humanos sino el reino de Dios; el reino de la justicia cumplida y de la perfecta libertad, el reino de la verdad inequívoca, de la paz universal, del amor infinito y de la alegría desbordante: de la vida eterna.

#### **Otra actitud ante la muerte.**

Sobre nuestro propio comportamiento a la hora de la muerte no vamos a hacernos muchas ilusiones. Quien habla, hoy y ahora, lleno/a de valentía, puede enmudecer de miedo cuando le toque morir. Cada uno y cada una tiene que morir su muerte propia y personal, con sus angustias, con sus temores y esperanzas. Es una vergüenza para la humanidad que año tras año mueran una muerte atroz, a veces lenta, a veces abrupta, millones de personas, a consecuencia del hambre o de la guerra, de la injusticia social y de violencias de todo género.

En nuestra sociedad del bienestar la muerte presenta otro orden de problemas: la prolongación artificial de la vida. A la vista de esta posibilidad de prolongar la vida tomamos progresivamente conciencia de una dimensión totalmente nueva de la responsabilidad humana: *la responsabilidad de la propia vida incluye también la responsabilidad de la propia muerte*. La vida humana es un regalo de Dios, pero también una tarea, una responsabilidad.

La cuestión de “ayudar a morir” no se plantea porque la vida del recién nacido no viable, del enfermo incurable o que ha perdido definitivamente la conciencia sea “indigna de ser vivida”, o, menos aún, “inhumana”, sino al revés: precisamente porque el ser humano es y sigue siendo ser humano en todas las circunstancias, tiene *derecho a morir con digni-*

*dad humana.* Tal vez se le niegue ese derecho cuando se le tiene colgado todo el tiempo de unos aparatos o se le administran sin cesar medicamentos, o sea, cuando sólo se le da la posibilidad de vegetar, de llevar una existencia vegetativa.

Cuanto mayor se va haciendo la posibilidad de dirigir los procesos vitales, tanto mayor es la responsabilidad que le incumbe a la persona. Esto tiene como consecuencia un cambio en la conciencia de normas y valores, sobre todo en lo que se refiere al comienzo y al fin de la vida humana. Antes, muchos moralistas interpretaban y rechazaban el control activo, “artificial”, de la natalidad, por considerarlo un rechazo de la soberanía de Dios sobre la vida, hasta que comprendieron que Dios también ha sometido a la responsabilidad (no a la arbitrariedad) de la persona el comienzo de la vida humana. Ahora, con los progresos de la medicina, nos hacemos cada vez más conscientes de que también el final de la vida humana ha sido puesto bajo la responsabilidad (no arbitrariedad) de la persona por ese mismo Dios que no quiere que le hagamos tomar a él una responsabilidad que podemos y debemos asumir nosotros y nosotras. La discusión sobre el “ayudar a morir” (eutanasia pasiva) debe ser llevada, por lo menos para el creyente, a un plano superior: quien está convencido de que la persona, al morir, no pasa absurdamente a la nada, sino a una última y primera realidad, quien está convencido de que la muerte no es un cambio carente de sentido, una desaparición, sino que es entrada, regreso, asumirá su propia responsabilidad (como paciente o como médico) con menos angustia y menos nerviosismo. El Estado no debe meter mano en este asunto: ningún poder de este mundo tiene el derecho de decidir si una vida humana es “digna” o “indigna de ser vivida”. De lo que se trata aquí es de respetar una sopesada decisión de conciencia de quien está mortalmente enfermo (o, en caso de incapacidad, de los familiares o de los médicos).

Eso significa que el médico debe hacer todo lo posible por curar al enfermo, pero no diferir la muerte artificialmente, con ayuda de la técnica (muchas veces a costa de insoportables sufrimientos), durante horas, días, incluso años. La terapia tiene sentido no si consigue que el enfermo subsista arrastrando una vida vegetativa, sino sólo en la medida en que tiene por objeto la rehabilitación, o sea, la restitución de las funciones corporales vitales y, de esa manera, la regeneración de toda la persona humana. El enfermo tiene derecho a rechazar un tratamiento cuyo solo objeto sea prolongar la vida.

Por otra parte, los deberes para con un moribundo o moribunda no deberían limitarse al tratamiento médico, sino que deberían incluir también la dedicación humana de médicos, enfermeras, capellanes, familiares y amigos. Con ello estamos en el punto fundamental: ¿no tendría que haber hoy una especie de “cultura del morir”? ¿No tendría que ser posible, partiendo de la fe en Dios, de la fe en la vida eterna de Dios, en nuestra vida eterna, en mi vida eterna, morir una muerte muy distinta, una muerte humana, una muerte realmente digna del ser humano, digna de la persona cristiana? Lo “cristiano” es entendido como una profundización, como un sondeo de lo humano que también puede medir y abarcar en toda su extensión los abismos negativos, oscuros, mortales. Cuando la persona cristiana se dispone a morir, no tiene que reprimir emociones, negar afectos, simular frialdad emocional, imperturbabilidad. Jesús de Nazaret no murió como un estoico, con fría serenidad, libre en lo posible de dolores, sino entre atroces sufrimientos y clamando el abandono de Dios. A la vista de esa muerte, la persona cristiana tampoco tiene por qué ocultar angustias y temblores, pero (sintiendo en su cuerpo la angustia mortal de Jesús, resonándole en los oídos su grito de abandono) puede confiar en que esas angustias y esos temblores son aceptados por Dios para ser transformados en libertad de los hijos e hijas de Dios. La actitud de la persona cristiana ante la muerte pasa a ser actitud ante una muerte transformada, una muerte a la que se le ha quitado “el agujón”, la fuerza. Desde que, con la resurrección de Jesucristo, se le quitó a la muerte el agujón, no ha dejado de resonar el mensaje de la vida eterna en Dios, quien, en Jesucristo, mostró su fidelidad. Desde entonces, las personas creyentes pueden confiar plenamente en que no hay abismos humanos, culpa, angustia, miedo a la muerte, abandono, que Dios no pueda abarcar, un Dios que siempre, incluso en la muerte, se adelanta a la persona. Desde entonces podemos estar confiadamente seguros y seguras de que *al morir no pasamos a las tinieblas, al vacío, a la nada, sino a una nueva existencia, a la plenitud*, al pleroma, a la luz de un día completamente distinto; y que, para ello, no tenemos que hacer nada, sólo recibir la llamada y dejarnos acompañar, dejarnos llevar.

Desde esta perspectiva la muerte tendrá para la persona que cree, que confía, otra relevancia. La muerte dejará de ser una fuerza brutalmente destructiva, dejará de ser aniquilación, la definitiva interrupción de las posibilidades humanas. Ya no será la enemiga del ser humano que acaba triunfando sobre él. La muerte no viene a liberarnos,



Dios es el liberador que nos libera también de la muerte.

Desde esta perspectiva, ¿no sería posible morir otra muerte, sobre todo cuando se nos ofrece tiempo para morir y la muerte no nos coge desprevenidos/as?, ¿no puede ser posible morir no sin dolores ni aflicción, pero sin miedo a la muerte? Confiando plenamente, conforme vamos cortando poco a poco nuestros vínculos con personas y cosas, esperando, en medio de la despedida un nuevo comienzo, sabiendo que el morir fue siempre una parte de la vida cristiana. Es posible morir otra muerte, morir con tranquila serenidad, con segura confianza, e incluso contento y agradecido por la vida (rica pese a todos los males) de este mundo. Una vida que ahora es “superada” para la eternidad: elevada por encima de la vida y de la muerte hasta lo infinito de la vida eterna, de una dimensión que no es espacio-temporal, sino divina. “La vida es transformada, no arrebatada” (prefacio de difuntos). Morir contento/a y agradecido/a: eso es lo que se consideraría una muerte digna de la persona, digna del cristiano/a.

### **El sentido de la vida.**

A la pregunta de por qué estamos en este mundo, de pequeños y pequeñas aprendimos de memoria la siguiente respuesta que daba el catecismo: “Estamos en el mundo para conocer a Dios, amarle, servirle y así llegar al cielo”.

Hoy en día hay tantas personas que no le ven ningún sentido a la vida; hay tanta gente con enfermedades psíquicas, con vacío existencial. Y sin embargo tales respuestas no convencen hoy, por su limitación, ni siquiera a quienes tienen convicciones religiosas. ¿Ir al cielo? ¿No tenemos antes que hacer frente a nuestras responsabilidades aquí en la tierra? Estamos convencidos y convencidas de que el sentido de la vida no es sólo, en abstracto, “Dios” o “lo divino”, sino la persona como tal, lo universalmente “humano”. No sólo el cielo, como lejana bienaventuranza, sino también la tierra, como bienaventuranza concreta y terrenal. No sólo “conocer a Dios”, “amar a Dios”, “servir a Dios”, sino también realizarse, desarrollarse, amar al prójimo, a la persona cercana y a la lejana. Y también habría que incluir el trabajo diario, la vida profesional, y sobre todo, las relaciones humanas. ¿Y cuántas cosas no habría que añadir si se quisiera aplicar una perspectiva “holista”, total, de la vida?

Precisamente desde una perspectiva total, hay que preguntarse si el sentido de la vida, la felicidad, una vida plena, se encuentran solamente en el trabajo, en los bienes materiales, el lucro, el triunfo profesio-

sional, el prestigio, el deporte y el placer. El ansia de dominio, el deseo de placer, la obsesión del consumo ¿pueden dar la felicidad a una vida humana, con todas sus tensiones, rupturas, conflictos? El ser humano es algo más, eso lo sabe todo aquel que ha llegado a los límites de todas sus actividades. Esa persona se ve confrontada con la siguiente pregunta: ¿qué soy yo cuando ya no puedo rendir, cuando soy incapaz de realizar ninguna actividad? Debemos estar alerta para que las constricciones de la técnica y la economía, para que los medios de comunicación, que dominan de forma creciente nuestra vida diaria, no nos hagan perder nuestra “alma”, nuestra existencia como sujeto personal y responsable. Debemos estar alerta para no convertirnos en puro instinto, en puro placer, en puro poder, en personas-masa, y tal vez en pura inhumanidad. La meta irrenunciable será conseguir ser auténticamente persona, auténticamente humana.

*Auténticamente humano:* tal podría ser la descripción elemental, lapidaria, del sentido de la vida que podrían compartir hoy personas de la más diversa procedencia, nacionalidad, cultura y religión.

¿Y la persona cristiana? ¿La existencia cristiana no es algo más que la existencia humana? Las personas cristianas no ponemos en duda que haya de ser auténticamente persona y luchar por un mundo humano, por la libertad, la justicia, la paz y la conservación de la creación. Lo cristiano nunca ha de implicar menoscabo de lo humano. Ser cristiano/a no es “más” que ser persona; las personas cristianas no son “superhombres” o “supermujeres”. Pero lo cristiano sí puede implicar la ampliación, profundización, arraigamiento, más aún, radicalización de lo humano, al basar esa calidad humana en la fe en Dios, al tener como modelo de vida a Jesús y contar con su Espíritu para llevar a plenitud lo “humano”.

Visto así, *el cristianismo puede ser entendido como un humanismo perfectamente radical* que, en esta tan contradictoria vida humana, en esta sociedad tan conflictiva, no sólo da su asentimiento a todo lo verdadero, bueno, bello y humano, sino que también abarca inevitablemente valores no menos reales: lo no-verdadero, no-bueno, no-bello, incluso lo no-humano. La persona cristiana no puede eliminar todos esos elementos negativos pero sí puede combatirlos, conllevarlos, transformarlos. Ser cristiano o cristiana significa practicar un humanismo que consigue asimilar no sólo todo lo positivo sino también todo lo negativo: sufrimiento, culpa, carencia de sentido, muerte, y eso debido a una última e inquebrantable confianza en Dios, una confianza que se basa no en los propios méritos, sino en la misericordia divina.

¿No será esto también una ilusión ajena a la realidad? No porque esto ya lo vivió quien ha de ser guía de los cristianos y cristianas, “el camino, la verdad y la vida” (Jn 14,6), y que lo vivió con esa fundamental radicalidad de lo humano. Sobre esa base religiosa debe ser posible alcanzar la propia identidad psíquica, liberándonos de la angustia, pero también la solidaridad social, liberándonos de la resignación causada por las servidumbres objetivas. Con esa fe que confía debería ser posible hallar un sentido a la vida incluso allí donde tiene que capitular la razón, en vista del sufrimiento absurdo, de la miseria inconmensurable, de la culpa imperdonable.

Siguiendo a Jesucristo la persona puede, en el mundo de hoy, vivir, obrar, sufrir, morir, de modo auténticamente humano, en la dicha y la desdicha, en la vida y en la muerte, sostenido por Dios y ayudando a las personas.

El credo apunta a un nuevo sentido de la vida y a una nueva manera de obrar, a un camino alimentado por la esperanza, basado en la fe y consumado en la caridad. Fe, esperanza, caridad: esta fórmula puede resumir el sentido de la vida, “pero la mayor de todas es la caridad” (1Cor 13,13).

### 3. El “misterio” de la Trinidad

#### 3.1 Trinidad y vida

¿Por qué no se menciona a la Trinidad en el Símbolo de los Apóstoles? ¿Por qué se habla en el credo de la fe en Dios Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, y sin embargo no se dice una palabra del “Dios uno y trino”, de la Santísima Trinidad, que para muchas personas viene a ser como el “misterio central” del cristianismo?

La investigación histórica aporta un resultado curioso: la palabra griega *trias* aparece por primera vez en el siglo II (en el apologista Teófilo), el término latino *trinitas*, en el siglo III (en el africano Tertuliano), la doctrina clásica trinitaria de “una naturaleza divina en tres personas” no antes de finales del siglo IV (formulada por los tres padres capadocios Basilio, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa). La festividad de la Trinidad, que tuvo su origen en Galia y que en un principio fue rechazada por Roma como “celebración de un dogma”, no fue declarada de obligatoriedad general hasta 1334, en la época del destierro de Aviñón, por el papa Juan XXII.

Nadie que lea el Nuevo Testamento puede negar que en él se habla siempre de Padre, Hijo y Espíritu; no en vano reza la fórmula litúrgica bautismal del evangelio de Mateo: “En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo” (Mt 28,19). Pero por cómo están relacionados entre sí el Padre, el Hijo y el Espíritu, en todo el Nuevo Testamento no hay un solo pasaje donde se diga que Padre, Hijo y Espíritu son “de la misma esencia”, o sea, que poseen una sola naturaleza común (*physis*, sustancia). Por tanto no hay que extrañarse de que el Símbolo de

los Apóstoles no contenga ninguna afirmación en ese sentido.

Si queremos hacer comprensible a la persona de hoy esa interrelación de las “tres magnitudes”, no podemos remitir sin más a definiciones dogmáticas, que presuponen un sistema de conceptos muy vinculados a una época, y que fueron dadas por concilios marcados por el espíritu helenístico. Por eso no se deben repetir sin más las definiciones de los concilios, sino que hay que interpretarlas cuidadosamente. Tenemos que hacer el esfuerzo de acercarnos al Nuevo Testamento, que aún está arraigado en el judaísmo y que, en muchos aspectos, se halla más cerca de nosotros/as. En el Nuevo Testamento, Padre, Hijo y Espíritu Santo son tres magnitudes muy diferentes que no aparecen meramente identificadas, de modo esquemático-ontológico, a una naturaleza divina. De un “misterio central” o de un “dogma fundamental”, según el cual “tres personas divinas” (hipóstasis, relaciones, formas del ser...), es decir, Padre, Hijo y Espíritu, tienen en común “una naturaleza divina”, Jesús no dice absolutamente nada.

Una ojeada a la iconografía cristiana contribuye a poner de manifiesto el problema. En el arte occidental existe una especial representación de la Trinidad en la que Dios Padre aparece como un anciano de cabellos blanquísimos y barba gris, que tiene en el regazo la cruz donde está clavado el Hijo, y entre ellos, o encima de ellos, el Espíritu Santo en forma de paloma. No es de extrañar, entonces, que tales imágenes dieran paso a la idea de que los cristianos/as creían más o menos en tres dioses que estaban en el cielo y que la fe en la Trinidad era un triteísmo encubierto, cosa que judíos y musulmanes

siempre han reprochado y siguen reprochando hoy a los cristianos/as.

En cambio, la tradición oriental cristiana ha sido bastante más discreta. Ya Juan Damasceno (hacia 670-750), el último y más significativo representante de la ortodoxia, había dejado perfectamente claro en su doctrina de las imágenes que no estaba permitido hacer efigies del Dios invisible, incorpóreo, indefinible e inconfigurable. Sólo lo visible en Dios, es decir, su revelación en Jesucristo, podía ser representado figurativamente. Esa prohibición de las imágenes trinitarias es una línea que se ha mantenido en la historia de la Iglesia ortodoxa. El célebre icono de Andrzej Rubl'jow (realizado entre 1422 y 1427), concebido probablemente como reacción contra las representaciones de la Trinidad de influencia occidental, sólo ofrece una imagen simbólica de la Trinidad, en forma de tres ángeles como los que se aparecieron a Abrahán (Gn 18).

Entonces, ¿Cómo hablar de Padre, Hijo y Espíritu? Lo mejor es atenerse estrictamente al Nuevo Testamento. Para formarnos una idea de la relación entre Padre, Hijo y Espíritu, no hay seguramente mejor pasaje que el discurso de defensa del proto-mártir Esteban, un discurso que nos ha transmitido Lucas en los Hechos de los Apóstoles. Durante ese discurso, Esteban tiene una visión: "He aquí que veo los cielos abiertos y al Hijo del hombre a la derecha del Padre" (Hch 7, 55 s.). Esteban habla aquí de Dios, de Jesús, el Hijo del Hombre, y del Espíritu Santo. Pero él no ve una divinidad de tres rostros y menos aún tres hombres de igual conformación, ni tampoco el triángulo simbólico que también se empleó en el arte cristiano occidental. Sino que:

❖ El Espíritu Santo está en Esteban, está dentro de él. El Espíritu, esa fuerza y ese poder invisibles que salen de Dios, le llena totalmente y le abre los ojos: "en el Espíritu" se le abre el cielo.

❖ Dios, por su parte (ho theós = "el" Dios por excelencia), permanece oculto, no es semejante al hombre; sólo es visible su "gloria" (en hebreo, kabod; en griego, doxa); el resplandor y el poder de Dios, el luminoso resplandor que sale, con toda plenitud, de él.

❖ Jesús, finalmente, visible como Hijo del hombre, está "a la derecha del Padre": es decir, en comunidad de trono, con el mismo poder y la misma gloria. Elevado y acogido, como Hijo de Dios, a la vida eterna de Dios, es para nosotros el vicario de Dios y, al mismo tiempo, en cuanto hombre, el vicario de la humanidad ante Dios.

Por eso se podría circunscribir la relación entre Padre, Hijo y Espíritu, de la siguiente manera:

- ♦ Dios, el Padre invisible, por encima de nosotros y nosotras,
- ♦ Jesús, el Hijo del hombre, con Dios para nosotros y para nosotras,
- ♦ el Espíritu Santo, salido de la fuerza y el amor de Dios, en nosotros y en nosotras.

El apóstol Pablo lo ve de manera muy similar: Dios crea la salvación a través de Jesucristo en el Espíritu. Asimismo debemos orar a Dios en el Espíritu a través de Jesucristo: las oraciones van dirigidas, por Nuestro Señor Jesucristo a Dios Padre. El poder, la fuerza, el Espíritu de Dios ha penetrado de tal manera en Jesús, el Señor elevado hasta Dios, que no sólo está él poseído del Espíritu y posee también al Espíritu, sino que, mediante la resurrección, llega a participar de la forma de existir y de obrar del Espíritu. Y él puede, en el Espíritu, estar presente en los fieles: presente no física y materialmente, pero tampoco de una manera irreal, sino como realidad espiritual en la vida del individuo y de la comunidad de la fe, y, dentro de ésta, sobre todo en el culto divino, en la celebración de la cena, cuando se parte el pan y se bebe del cáliz en acción de gracias y en conmemoración suya. Y por eso, en último término, el encuentro con "Dios", con el "Señor" y con el "Espíritu" es para la persona creyente un único encuentro, es la propia actividad de Dios, tal y como lo expresa Pablo en la siguiente fórmula de salutación: "La gracia del Señor Jesucristo y el amor de Dios y la comunidad del Espíritu Santo sea con todos ustedes" (2Cor 13,13).

Del mismo modo podría hablarse de Padre, Hijo y Espíritu en las palabras de despedida que pronuncia Jesús en el evangelio de Juan donde el Espíritu tiene los rasgos personales de un "protector" y "auxiliador" (esto es lo que significa "el otro Paráclito", Jn 14,16). El Espíritu es como el vicario en la tierra del Cristo glorificado. Fue enviado por el Padre en nombre de Jesús. Por eso no habla por sí mismo, sino que se limita a recordar lo que dijo Jesús.

De todo esto tiene que haber quedado claro que la cuestión clave de la doctrina trinitaria no es, según el Nuevo Testamento, la cuestión, declarada "misterio" impenetrable de cómo tres magnitudes tan distintas pueden constituir una unidad ontológica, sino la cuestión cristológica de cómo hay que expresar, en conformidad con la Escritura, la relación de Jesús (y, por consiguiente, del Espíritu) con el propio Dios. Al mismo tiempo, no hay que cuestionar en ningún momento la fe en el Dios único que el

cristianismo tiene en común con el judaísmo y el Islam: fuera de Dios no hay otro Dios. Pero de capital importancia para el diálogo con judíos y musulmanes es la convicción de que el principio de la unidad no es, según el Nuevo Testamento, la “naturaleza” (physis) divina, común a varias magnitudes, tal y como se piensa desde la teología neonicena del siglo IV. El principio de la unidad es, terminantemente, para el Nuevo Testamento igual que para la Biblia hebrea, el Dios uno (ho theós: el Dios = el Padre), de quien todo procede y a quien todo se dirige.

Por tanto, según el Nuevo Testamento, cuando se habla de Padre, Hijo y Espíritu, no se hace una afirmación ontológico-metafísica sobre Dios ni sobre su naturaleza íntima, sobre la estática esencia interior, que descansa en sí misma de un Dios trino. Se trata, antes bien, de aseveraciones soteriológico-cristológicas sobre cómo Dios se revela en este mundo a través de Jesucristo: sobre la actuación, dinámico-universal, de Dios en la historia, de su relación con el ser humano y de la relación del ser humano con él. Hay, pues, a pesar de los muy diversos “papeles”, una unidad de Padre, Hijo y Espíritu en el hecho de la Revelación y en la unidad de la Revelación: Dios mismo se revela en el Espíritu a través de Jesucristo.

El diálogo con el judaísmo y el Islam será importante piedra de toque para comprobar si los cristianos/as afirmamos en serio que somos monoteístas.

Resumimos en tres tesis lo que, desde una perspectiva neotestamentaria, es el núcleo bíblico de la doctrina tradicional sobre la Trinidad:

❖ Creer en Dios Padre significa creer en el Dios uno, creador, conservador y consumidor del mundo y de la humanidad: esa fe en el Dios uno la tienen en común el judaísmo, el cristianismo y el Islam.

❖ Creer en el Espíritu Santo significa creer en el poder y la fuerza de Dios que obran en el mundo y en la persona: esa fe en el Espíritu de Dios también puede ser común a cristianos/as, judíos/as y musulmanes.

❖ Creer en el Hijo de Dios significa creer en la revelación de Dios en la persona de Jesús de Nazaret, quien es así la palabra, la imagen y el Hijo de Dios. Sobre esta diferencia capital tendrían que seguir dialogando las tres religiones proféticas.

### **Trinidad: alteridad y comunión.**

El Dios cristiano es un Dios uno y trino. Esta afirmación dogmática tiene unas implicaciones antropológicas y comunitarias de gran alcance. El Dios

cristiano no es un Dios monolítico, un Dios impersonal, sino más bien, es un Dios comunión. Eso significa que Dios en su misma esencia es alteridad, es interrelación. Hay una relación de alteridad en la misma esencia de Dios y esta relación sólo puede ser de amor-contemplación, esto es, de caridad, puesto que Dios es amor. Esta alteridad en el seno de Dios no está enfrentada entre sí, sino unida por el amor. Dios Padre está eternamente unido al Hijo y al Espíritu Santo. Si en Dios hay alteridad y esta relación de alteridad es fundamentalmente amorosa, entonces, Dios es en sí mismo comunión.

El ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios, está llamado, por naturaleza, a vivir en plenitud. Su naturaleza, como la de Dios es amor: amor a Dios, a uno mismo, a una misma y a las demás personas. Vivir en plenitud será llevar estas tensiones dinámicas del amor hasta lo extremo. El ser humano es una imagen que busca la fuente de su ser, él está llamado, por definición, a participar de la plenitud de Dios. Su vocación existencial no se limita al ámbito humano, sino que se orienta también hacia lo trascendente. La unión con Dios da plenitud y esa plenitud es alteridad y comunión.

Al mismo tiempo el ser humano se va haciendo y alcanza su felicidad en la relación con las demás personas; su felicidad reside en la relación de alteridad y en la comunión con el prójimo. No hay plenitud al margen del amor, no hay plenitud al margen de la comunidad interpersonal. La plenitud reside en la comunión, en la salida de uno mismo, de una misma, en la interrelación y en el don que se desprende de este amor.

En cuanto imagen de Dios el ser humano tenderá constantemente acercarse a esa fuente de Amor que es Dios en la comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Este acercamiento sólo es posible en el seno de la comunidad humana y con la ayuda del Espíritu Santo, que fortalece a la persona en su camino de liberación y le hace partícipe de la plenitud.

### **El ser humano creado a imagen y semejanza de Dios.**

La afirmación trinitaria de Dios llevó a muchos santos Padres (Orígenes, Agustín) a preguntarse por las huellas trinitarias (vestigia trinitatis) en el ser humano. Según estos santos doctores, el ser humano, creado “a imagen y semejanza” de Dios (Gén 1,26), debe poseer rasgos característicos y específicos que reflejen la imagen del Creador. Desde esta perspectiva el misterio de la Trinidad nos abre a la posibilidad de aprehender mejor la consti-

tución última de lo real. Por otra parte, la antropología nos muestra al ser humano como el ser de la creación que está marcado esencialmente por un intenso dinamismo social y constituido existencialmente como un ser para la comunicación. La realización humana depende esencialmente de la clase de relaciones que es capaz de establecer con sus semejantes y de la receptividad que es capaz de mostrar para con los impulsos que le llegan de los humanos con quienes convive. Relación y comunicación constituyen el ser de la persona.

La persona es el ser que llega a la propia identidad en la medida en que integra y desarrolla esta constitución relacional esencial. Necesita de las demás personas para poder ser ella misma. Ahí radica también su grandeza y la riqueza de su vida. Vive humanamente en la medida en que es capaz de vivir más que de ella misma. La persona vive humanamente cuando sabe vivir de aquello que le dan las otras personas, y en la medida en que sabe darles o darse a ellas. En este sentido podemos hablar de una dimensión de reciprocidad relacional que aparece como constitutiva del ser humano. La persona vive del amor y vive para el amor. Estas son huellas trinitarias.

En este sentido, esta importancia social del ser humano, es decir, su inclinación a la comunión y a la sociedad, se puede convertir, en la catequesis, en un acceso, en una aproximación, concreta y enraizada en la vida, hacia el misterio trinitario. Sólo la revelación explícita de Dios como Trinidad manifestará a Dios como la realización plena y total de amor y comunicación: Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo están unidos por los lazos de una comunión total. Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo constituidos como comunión y realización de amor plenos. Es decir, esta misma plenitud e infinitud de comunión y amor es ya Dios en sí mismo; Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo.

### 3.2 Trinidad y catequesis

#### Trinidad y fe cristiana.

Durante toda su historia, la comunidad eclesial se ha visto obligada a grandes esfuerzos para mantener firme la confesión de fe en un solo Dios en tres Personas. Falsas comprensiones la obligaron a un largísimo proceso de conceptualización dogmática que asegurara la fe ortodoxa, aun a costa de la viveza y proximidad existencial del lenguaje kerigmático de la primera predicación. Sin embargo, tampoco en los períodos de más tranquilidad doctrinal

ha sido fácil acercar la Trinidad a la vida real y a la fe de las personas creyentes. Fruto de una rica reflexión teológica los documentos del Vaticano II y el texto del Catecismo de la Iglesia católica están concebidos y formulados según una estructura fundamental eminentemente trinitaria. Ninguna de sus formulaciones doctrinales podrán ser entendidas correctamente sin ser referidas plenamente a este Dios que la fe cristiana confiesa Uno y Trino, y que se acerca a la persona para salvarla: "Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (cf Ef 1,19); por Cristo, Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina (cf Ef 2,18; 2 Pe 1,4)" (DV 2).

#### Trinidad, misterio de salvación.

El Catecismo de la Iglesia católica (CCE 252) nos habla de la Trinidad como de "misterio estricto", haciendo hincapié en la incapacidad absoluta del ser humano para comprender a Dios. Pero cabe recordar que la Trinidad no es únicamente un misterio estricto, sino, y por encima de todo, un misterio de salvación. En la historia concreta de la salvación, Dios se acerca de tal manera a la humanidad que, permaneciendo en el misterio, le acompaña y conduce a la salvación definitiva. La Trinidad es la forma como Dios salvador se ha acercado realmente a la humanidad. En Jesús de Nazaret Dios se acerca a la historia con toda la profundidad infinita de su Ser. El ser humano no puede ver a Dios y seguir viviendo (Ex 33,20). Dios, misterio absoluto en sí mismo, se autocomunica en la historia de Jesús de Nazaret, y dentro de esta historia, de forma particular, en el misterio pascual.

Por ello, la historia de Jesús es la historia de la automanifestación de Dios al ser humano, a quien se acerca para establecer relaciones de carácter personal salvífico con él. Toda la historia de Jesús se encuentra determinada por la tensión que media entre su relación de procedencia y vinculación respecto al Padre, y de intimidad y transformación de la historia por obra del Espíritu.

#### Historia de Jesús, pedagogía de Dios.

Según el testimonio del Nuevo Testamento, el Padre ha enviado al Hijo para que, con el impulso del Espíritu Santo, pueda atraer a la humanidad hacia sí. A partir de Jesús, las funciones del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo se nos presentan claramente diferenciadas: El envío del Hijo no se identifica de ningún modo con el del Espíritu, y la función del Padre se distingue, por su parte, de ambos

envíos. Esta diferenciación divina manifestada en la historia de Jesús, es la fuente y perspectiva normativa de toda catequesis trinitaria, y por ello, de toda catequesis cristiana sobre Dios. La teología distingue entre la Trinidad considerada en sí misma (Trinidad inmanente) y la Trinidad tal como se ha manifestado en Jesús (Trinidad económica). Esta es la que se ha revelado directamente al ser humano, y por ella, este puede atisbar la realidad misteriosa de aquella.

❖ Según los evangelios Jesús se dirige a Dios invocándole como “*Padre*”, “mi Padre” o simplemente “el Padre”. Jesús se siente enviado por él, y toda su vida consiste “en hacer la voluntad del que me ha enviado” (Jn 4,34; cf Jn 8,29; 12,49-50; 14,10; 17,8). De él ha recibido la misión de instaurar el Reino. A él vuelve al final de sus días: “Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu” (Lc 23,46). Y desde el Padre envía a los suyos “un defensor que esté siempre con ustedes” (Jn 14,16), “una fuerza que viene de lo alto” (Lc 24,49), capaz de transformar con la vida de Dios la creación entera y devolverla toda ella al dominio plenificador de Dios, de tal manera que “Dios sea todo en todas las cosas” (1Cor 15,28).

La historia de Jesús es toda ella una invitación a vivir de este impulso y fuente de amor potenciador que es Dios Padre. Igualmente Jesús enseña a sus discípulos y discípulas a invocar a Dios como Padre (Mt 6,9; Lc 11, 1-13). En sus parábolas, Dios aparece como Padre lleno de ternura e ilusión perdonadora para con el hijo que vuelve a casa después de haber roto con el padre (Lc 15,11ss.), siempre solícito por el ser humano que sólo en su compañía encuentra la vida y la plenitud (Lc 15,3-10), que protege y acoge a la pobre viuda (Lc 18,1ss.), que se apiada y transforma un corazón arrepentido: Zaqueo (Lc 19,1-10), la samaritana (Jn 4,1-42), María Magdalena (Lc 7,36-50), que tiene el cuidado de toda la creación (Mt 6,25-34; Lc 12,22-34). Así, la referencia a Dios Padre nos presentará al Dios de la autocomunicación como amor y dador de vida. En Jesús, Dios Padre aparece como fuente y origen de donde proviene toda vida y salvación en su plenitud inagotable e infinita.

❖ A la paternidad de Dios corresponde la filiación del *Hijo*. En Jesús esta filiación obtuvo una realización histórica perfecta: su fidelidad a la “condición de Hijo” le llevó a ser “obediente hasta la muerte” (Flp 2,8), sin que el Padre lo abandonase a la muerte. La fidelidad del Hijo es correspondida por la del Padre: si la obediencia le llevó a los horrores de la muerte, el poder amoroso del Padre le llevó a la gloria de la resurrección. Es elocuente el discurso de

Pedro el día de Pentecostés: “Israelitas, escúchenme: Dios acreditó ante ustedes a Jesús el nazareno con los milagros, prodigios y señales que hizo por medio de él. Conforme al plan proyectado y previsto por Dios, se lo entregaron, y ustedes lo mataron crucificándolo por manos de los paganos; pero Dios lo ha resucitado, rompiendo las ligaduras de la muerte, pues era imposible que la muerte dominara sobre él” (He 2,22-24). Dios se autocomunica actuando la salvación de Jesús. Así, en Cristo resucitado se manifiesta, con toda su grandeza, el poder y amplitud de la salvación que Dios despliega sobre la historia de su Hijo y, a través de él, sobre la historia de toda la humanidad.

❖ La historia de Jesús no acaba con su muerte y resurrección. A la resurrección le sigue Pentecostés. Con la ascensión, Cristo no nos deja abandonada a su comunidad sino que vuelve a ella (Jn 14,18). Desde el Padre envía al mundo el Espíritu “defensor que esté siempre con ustedes” (Jn 14,16); él “les guiará a la verdad completa” (Jn 16,13), él “se lo enseñará todo y les recordará todo lo que yo les he dicho” (Jn 14, 26). Él es también quien nos transforma en hijos e hijas de Dios y nos mueve a invocar a Dios como Padre (Rom 8,15; Gál 4,6).

La confesión del *Espíritu* es también una confesión de la realidad histórica de la transformación del corazón humano y de la realidad toda (Rom 15,18), que avanza, por el influjo renovador del Espíritu, hacia la plenitud de la autocomunicación divina. De esta forma el Espíritu convierte la historia humana en incoación del Reino. Él es fuerza e impulso transformador, dinamismo que hace avanzar el proceso histórico según la dinámica salvadora inaugurada por el anuncio de la buena noticia predicada y practicada por Jesús.

### **Catequesis trinitaria y existencia cristiana.**

La historia de Jesús nos muestra el proceso salvador de Dios para con la humanidad. Este proceso empieza en el Padre, tiene el momento de mayor transparencia por la encarnación del Hijo y se realiza en la historia y avanza hacia la consumación final gracias al impulso renovador del Espíritu Santo (cf LG 1-4). Por eso, “toda la historia de la salvación no es otra cosa que la historia del camino y los medios por los cuales el Dios verdadero y único, Padre, Hijo y Espíritu Santo, se revela, reconcilia consigo a los hombres apartados del pecado y se une con ellos” (CCE 234). La acogida de este Dios, que es Uno y Trino, ha encontrado su plasmación en la determinación y configuración trinitaria de toda la vida cristiana, tanto a nivel individual como a nivel comunitario. Una catequesis trinitaria debería dar

una importancia fundamental al hacer tomar conciencia de hasta qué punto la vida de la persona cristiana está marcada por la dimensión trinitaria, en sus tres dimensiones fundamentales:

❖ *El símbolo y la confesión de fe.* La comunidad cristiana se congrega por la confesión de fe en un Dios Trino. El símbolo de la fe, nacido de la liturgia bautismal y convertido pronto en formulación dogmática, pasa rápidamente a convertirse en el texto básico de la iniciación cristiana. Su estructura trinitaria nos relata cómo Dios Padre, creador de todas las cosas, resucitó a su Hijo por la fuerza del Espíritu Santo. Este Espíritu continúa congregando y transformando la comunidad. Así esta se convierte en testimonio de la actuación de Dios en Jesús, y del designio divino de hacer esta actuación extensible a toda la humanidad. Por su entroncamiento en la Trinidad, la Iglesia se convierte en signo de la vida trinitaria en la humanidad. De ahí le viene su dignidad y naturaleza sacramental, que la convierte en "signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano" (LG 1; GS 42).

❖ *La liturgia y la celebración sacramental.* En toda celebración la comunidad cristiana da gracias a Dios por medio del Hijo con la intercesión del Espíritu Santo. El Vaticano II lo ha formulado expresamente en relación con la eucaristía, expresión máxima de la celebración litúrgica: "Y dando gracias al mismo tiempo a Dios por el don inefable (2Cor 9,15) en Cristo Jesús, para alabar su gloria (Ef 1,12) por la fuerza del Espíritu Santo" (SC 6). Como ejemplos se pueden citar entre otros muchos: Al final de la Plegaria eucarística de la misa: "Por Cristo, con él y en él, a ti, Dios Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria por los siglos de los siglos. Amén". Cuando el cristiano y cristiana se persigna lo hace en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. En el bautismo se realiza una triple inmersión o perfusión, acompañada de las palabras: "Yo te bautizo en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo" (Mt 28,19). Lo mismo puede decirse de las demás fórmulas sacramentales.

❖ *La vida diaria de los creyentes.* De forma análoga se concibe la vida de la persona cristiana. Esta es seguimiento del Hijo enviado por el Padre bajo el impulso del Espíritu Santo (Rom 8,18-30). El Hijo hace presente al Padre: "(Felipe) el que me ha visto a mí ha visto al Padre" (Jn 14,9); "Nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera manifestar" (Lc 10,22; Mt 11,27). Los seres humanos escuchando la llamada del Hijo, avanzan hacia el Padre movidos por el Espíritu Santo

(Jn 14,6-7). El Padre nos envía su Espíritu para que tengamos los mismos sentimientos que Jesús (cf Flp 2,5).

### Orientaciones para una catequesis trinitaria

Exponemos algunas orientaciones y puntos básicos para la práctica de la catequesis trinitaria, poniendo especial atención en algunas de las particularidades fundamentales que, según la psicología evolutiva, caracterizan las distintas etapas del desarrollo de la persona humana. Dentro de las constantes de Dios en su revelación, que constituyen la pedagogía divina, sobresale la de pasar de lo visible a lo invisible mediante signos y acciones simbólicas.

❖ Los evangelistas presentan a Jesús hablándonos de las obras de su Padre y de su Espíritu: el Padre ama a los discípulos/as, los/las comprende y perdona, recibe la oración de Jesús... El Espíritu Santo ilumina y acompaña a Jesús, los discípulos/as reciben al Espíritu, les dará fuerza y estará con ellos/as en la predicación, etc. A su vez, Jesús asegura que es Hijo de Dios, que el Padre siempre está con él, que su madre es María de Nazaret... Jesús revela que el Padre, el Espíritu y él, el Hijo hecho hombre, intervienen para liberar a las personas de sus enfermedades, dolores... y salvarles de sus malas acciones, odios, injusticias... Es decir, el Padre, el Hijo y el Espíritu aparecen como un Dios que busca restablecer la dignidad de las personas e introducir las en el reino de Dios.

Esta es la *Trinidad salvífica*, la que ha salido de sí y se ha revelado a la humanidad por medio de Jesús, actuando en favor de ella con obras y palabras. La catequesis de hoy seguirá esta pedagogía de Jesús: comunicará, antes que nada, a esta Trinidad salvífica que se ha dado a conocer por sus obras y palabras y ha manifestado su plan de salvación.

❖ Sólo después de esta Trinidad salvífica, la catequesis revelará a las gentes, sencillas y cultas, cómo es Dios en su interior la *Trinidad inmanente*: cómo es cada persona divina, sus relaciones, cómo viven, qué relación tienen con la creación, etc. Así lo hicieron especialmente Juan y Pablo y los demás escritos apostólicos, siguiendo la pedagogía divina de Jesús. La catequesis encuentra facilidad para llevar esta pedagogía divina cuando se elabora primero una teología de la Trinidad, narrativa y ascendente, dejando para un segundo momento la teología de la Trinidad inmanente.



### 3.3 Cristocentrismo trinitario del mensaje evangélico

#### Desde el Directorio General para la Catequesis

**99.** La Palabra de Dios, encarnada en Jesús de Nazaret, Hijo de María Virgen, es la Palabra del Padre, que habla al mundo por medio de su Espíritu. Jesús remite constantemente al Padre, del que se sabe Hijo Único, y al Espíritu Santo, por el que se sabe Ungido. Él es el “camino” que introduce en el misterio íntimo de Dios.

El cristocentrismo de la catequesis, en virtud de su propia dinámica interna, conduce a la confesión de la fe en Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Es un cristocentrismo esencialmente trinitario. Los cristianos, en el Bautismo, quedan configurados con Cristo, “Uno de la Trinidad”, y esta configuración sitúa a los bautizados, “hijos en el Hijo”, en comunión con el Padre y con el Espíritu Santo. Por eso su fe es radicalmente trinitaria. “El misterio de la Santísima Trinidad es el misterio central de la fe y de la vida cristiana”.

**100.** El cristocentrismo trinitario del mensaje evangélico impulsa a la catequesis a cuidar, entre otros, los siguientes aspectos:

■ La estructura interna de la catequesis, en cualquier modalidad de presentación, será siempre cristocéntrico-trinitaria: “Por Cristo al Padre en el Espíritu”. Una catequesis que omitiese una de estas dimensiones o desconociese su orgánica unión, correría el riesgo de traicionar la originalidad del mensaje cristiano.

■ Siguiendo la misma pedagogía de Jesús, en su revelación del Padre, de sí mismo como Hijo y del Espíritu Santo, la catequesis mostrará la vida íntima de Dios, a partir de sus obras salvíficas en favor de la humanidad. Las obras de Dios revelan quién es Él en sí mismo y, a la vez, el misterio de su ser íntimo ilumina la inteligencia de todas sus obras. Sucede así, analógicamente, en las relaciones humanas: las personas se revelan en su obrar y, a medida que las conocemos mejor, comprendemos mejor su conducta.

■ La presentación del ser íntimo de Dios revelado por Jesús, uno en esencia y trino en personas, mostrará las implicaciones vitales para la vida de los seres humanos. Confesar a un Dios único significa que “el hombre no debe someter su libertad personal, de modo absoluto, a ningún poder terrenal”. Significa, también, que la humanidad, creada a imagen de un Dios que es “comunión de personas”, está llamada a ser una sociedad fraterna, compuesta por hijos/as de un mismo Padre, iguales en dignidad personal. Las

implicaciones humanas y sociales de la concepción cristiana de Dios son inmensas. La Iglesia, al profesar su fe en la Trinidad y anunciarla al mundo, se comprende a sí misma como “una muchedumbre reunida por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”.

#### **Amén. La totalidad del misterio en un fragmento (desde “La Trinidad, la Sociedad y la Liberación” de Leonardo Boff)**

Ahora sólo nos cabe decir bíblicamente: ¡Amén! Amén es una expresión hebrea de asentimiento (cf Dt 27,15s; 1 Cor 14,16). Se deriva de la palabra *amin*, que significa creer, acoger y entregarse a Dios y a sus designios. Amén es la respuesta humana al Dios trino que se revela: “¡Sí! ¡Qué bueno es que así sea! ¡Ven, Trinidad santísima, ven!” Se articula dentro de la atmósfera de la doxología y de la reverencia ante el misterio inefable. Pero antes de rezar ese amén y de callarnos respetuosamente ante la Trinidad augusta, intentemos aún escuchar a la razón, para resumir en unas cuantas proposiciones lo esencial de la doctrina trinitaria.

**1.** En la fe cristiana, por Dios hemos de entender al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo en comunión entre sí, de forma que son un Dios uno y único.

**2.** En relación con la Trinidad, la doxología precede a la teología. Primero profesamos en la oración y en la alabanza la fe en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo (doxología); luego, reflexionamos cómo esos divinos tres son un solo Dios por la comunión perijorética entre sí (teología).

**3.** En la reflexión teológica, la Trinidad económica precede a la Trinidad inmanente. Por Trinidad económica entendemos la manifestación (en el caso del Hijo y del Espíritu Santo la autocomunicación) en la historia humana de los divinos tres, bien conjuntamente, bien cada uno individualmente, con vistas a nuestra salvación. Por Trinidad inmanente entendemos al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo en su vida íntima y eterna en sí misma. A partir de la Trinidad económica vislumbramos algo de la Trinidad inmanente. Sólo en referencia a la encarnación del Hijo y con la pneumatización del Espíritu Santo podemos decir que la Trinidad económica es la Trinidad inmanente, y viceversa. Fuera de estos casos histórico-salvíficos, la Trinidad inmanente es misterio apofático.

**3.1.** La Trinidad se revela en la vida de Jesús de Nazaret y en las manifestaciones del Espíritu Santo, tal como han sido atestiguadas y pensadas por las comunidades de los discípulos en el Nuevo Testamento. Las expresiones ternarias del Antiguo Testamento sólo son trinitaria-



mente significativas a partir de una lectura cristiana a la luz de la revelación del Nuevo Testamento.

**3.2.** El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo aparecen en el Nuevo Testamento relacionados siempre mutuamente e implicados recíprocamente. El Padre envía al Hijo al mundo. El Hijo se siente una sola cosa con el Padre. El Espíritu Santo es también enviado al mundo por el Padre a petición del Hijo. El Espíritu Santo toma lo que es del Hijo, y nos lo da a conocer. El nos enseña a clamar Abbá-Padre.

**3.3.** Las fórmulas ternarias del Nuevo Testamento, especialmente la de Mt 28,18, revelan la presencia de un pensamiento que siempre asocia a los divinos tres en la obra de la salvación. Estas fórmulas ayudarán posteriormente a la elaboración de la doctrina trinitaria.

**4.** El problema central de la doctrina trinitaria es éste: cómo iluminar el hecho de que los divinos tres son un solo Dios: La fe dice: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son realmente tres distintos. Pero están siempre relacionados. Son un solo Dios. ¿Cómo compaginar la trinidad con la unidad y la unidad con la trinidad?

**5.** Hay tres respuestas a la cuestión que resultan inaceptables para la fe cristiana, porque no preservan la trinidad, porque no respetan la unidad o porque lesionan la igualdad de los divinos tres:

**5.1. El triteísmo:** se afirma que habría tres dioses, separados y distintos, cada uno eterno e infinito. Esta interpretación, además de contener graves errores filosóficos, conserva la trinidad, pero destruye la unidad.

**5.2. El modalismo:** Padre, Hijo y Espíritu Santo serían tres pseudónimos del mismo y único Dios, o tres modos de presentación (tres máscaras) de la misma sustancia divina. Dios sería tres sólo para nosotros, pero no en sí mismo. Esta interpretación (sabelianismo) salvaguarda la unidad, pero abandona la trinidad.

**5.3. El subordinacionismo:** en sentido estricto habría un solo Dios, el Padre. El Hijo y el Espíritu Santo recibirían del Padre la sustancia divina de forma subordinada, de modo que no serían consubstanciales, sino más bien criaturas adoptadas (adopcionismo) para participar de su vida. Esta interpretación (arrianismo) lesiona la igualdad de los tres, ya que niega la divinidad plena del Hijo y del Espíritu Santo.

**6.** La respuesta cristiana ortodoxa se expresa con categorías de la cultura ambiental de origen filosófico, y dice así: Dios es una naturaleza en tres personas, o Dios es una sustancia en tres hipóstasis. Los conceptos *naturaleza* y *sustancia* (o esencia) denotan la unidad en la Trinidad; los conceptos persona e hipóstasis garantizan la trinidad en la unidad.

**7.** Hay tres corrientes clásicas que intentan profundizar esta expresión de fe elaborando la doctrina trinitaria: la griega, la latina y la moderna.

**7.1. Corriente griega:** parte del Padre, considerado como fuente y principio de toda la divinidad. Del Padre hay dos salidas: el Hijo por generación, y el Espíritu Santo por procesión. El Padre comunica toda su sustancia al Hijo y al Espíritu; por eso los dos son consubstanciales al Padre y son igualmente Dios. El Padre constituye también a la persona del Hijo y a la del Espíritu Santo en un proceso eterno. Esta corriente entraña el riesgo de ser interpretada como subordinacionismo.

**7.2. Corriente latina:** parte de la naturaleza divina, igual en las tres personas. Esta naturaleza divina es espiritual; por eso posee un dinamismo interno. El espíritu absoluto es el Padre, la inteligencia es el Hijo y la voluntad es el Espíritu Santo. Los tres se apropian de modo distinto la misma naturaleza: el Padre sin principio, el Hijo por generación del Padre, y el Espíritu Santo por espiración del Padre y del Hijo. Los tres están en la misma naturaleza, son consubstanciales, y por eso son un solo Dios. Esta corriente implica el riesgo de ser interpretada como modalismo.

**7.3. Corriente moderna:** parte de la Trinidad de personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Pero los tres viven en eterna perijóresis, siendo el uno en el otro, por el otro, con el otro y para el otro. La unidad trinitaria significa la unión de las tres personas en virtud de la perijóresis y de la comunión eterna. Esta unión, por ser eterna e infinita, permite hablar de un solo Dios uno. Esta interpretación corre el riesgo de ser entendida como triteísmo. Nosotros optamos por esta corriente, ya que parte desde el comienzo del dato de la fe (la existencia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo como distintos y en comunión) y porque permite entender mejor el universo y la sociedad humana como un proceso de comunicación, de comunión y de unión por la total interpenetración de unos con otros (perijóresis). Esta interpretación refuerza la lucha de los oprimidos que

quieren liberarse para que haya más participación y comunión.

8. El lenguaje trinitario es eminentemente figurativo y aproximativo, tanto más cuanto que el misterio de la santísima Trinidad es el más radical y absoluto de la fe cristiana. Las expresiones “causa” con referencia al Padre, “generación” con referencia al Hijo y “espiración” con referencia al Espíritu Santo, o también las de “procesiones”, “misiones”, “naturaleza” y “personas”, son analógicas o descriptivas, y no pretenden ser explicaciones causales en un sentido filosófico. El sentido secreto de estos conceptos reside en mostrar por un lado la diversidad, y por otro la comunión que existe en la realidad divina. Nosotros usamos la terminología que ha consagrado la tradición y también la bíblica, por ser menos ambigua, utilizada también por algunos teólogos modernos (revelación, reconocimiento, comunión).

9. El lenguaje conceptual de la razón devota no es el único camino de acceso al misterio de la Trinidad. La Iglesia ha desarrollado también el lenguaje simbólico de la imaginación. Por él se subraya el significado que tiene la Trinidad para la existencia humana, particularmente en su ansia de totalidad. Esta totalidad es el misterio trinitario. Se expresa mejor por símbolos que brotan de las profundidades del inconsciente personal y colectivo o del fondo religioso común de la humanidad. El lenguaje simbólico no dispensa del lenguaje conceptual.

10. La humanidad, como masculino y femenino, ha sido creada a imagen y semejanza del Dios tri-uno. Lo masculino y lo femenino encuentran su última razón de ser en el misterio de la comunión trinitaria. Aunque la Trinidad sea transexual, podemos hablar de forma masculina y femenina de las divinas personas. Así podemos decir: Dios-Padre maternal y Dios-Madre paternal.

11. La cuestión del *Filioque* (el Espíritu Santo es espirado por el Padre y por el Hijo o a través del Hijo) está ligada a la sensibilidad teológica propia de la Iglesia de Oriente respecto a la Iglesia de Occidente, así como a un cierto tipo de terminología asumida (el Padre como principio o causa de toda la divinidad (orientales), y el Hijo como principio principiado (occidentales). En otro presupuesto teológico que parta de la perijóresis de las divinas personas no está sólo el *Filioque*, sino también el *Spirituque* y el *Patreque*, ya que todo en la Trinidad es ternario.

12. En virtud de la perijóresis, todo en la Trinidad es trinitario, participado por cada una de las personas divinas. Esto no impide que haya acciones propias de cada una de las personas, por las que aparece la propiedad de la persona individual.

12.1. La acción propia del Padre es la creación. Al revelarse al Hijo en el Espíritu, el Padre proyecta todos los creables, expresión de sí, del Hijo y del Espíritu Santo. Una vez creados, todos los seres expresan el misterio del Padre, tienen un carácter filial (ya que provienen del Padre), fraternal-sororal (porque son creados en el Hijo) y “espiritual” (es decir, llenos de sentido, de dinamismo, ya que han sido creados en la fuerza del Espíritu Santo).

12.2. La acción propia del Hijo es la encarnación, por la cual diviniza a toda la creación y la redime del pecado. Por él lo masculino participa de la divinidad.

12.3. La acción propia del Espíritu Santo es la pneumatización, por la que la vida se inserta en el misterio de la vida trinitaria y se ve redimida de toda amenaza de muerte. Por el Espíritu Santo lo femenino es introducido en el misterio divino.

13. De la perijóresis-comunión de las tres divinas personas se derivan impulsos de liberación para cada persona humana, para la sociedad, para la Iglesia y para los pobres, en un doble sentido, crítico y constructivo. La *persona humana* es invitada a superar todos los mecanismos de egoísmo y a vivir su vocación de comunión. La *sociedad* ofende a la Trinidad al organizarse sobre la desigualdad, y la honra cuanto más favorece la participación y la comunión de todos, engendrando así la justicia y la igualdad entre todos. La *Iglesia* es tanto más sacramento de la comunión trinitaria cuanto más supera las desigualdades entre los cristianos/as y los diversos servicios, y cuanto más entiende y vive la unidad como co-existencia de la diversidad. Los *pobres* rechazan su empobrecimiento como pecado contra la comunión trinitaria, y ven en la interrelación de los divinos diferentes el modelo de una sociedad humana que se asienta sobre la colaboración de todos, en plan de igualdad, a partir de las diferencias de cada uno, engendrando una formación social fraternal, abierta, justa e igualitaria.

14. El universo existe para manifestar la exuberancia de la comunión de los divinos tres. El sentido último de todo lo creado es permitir la autocomunicación de las divinas personas. Así el universo, en la plenitud escatológica, quedará inserto (según el modo propio de cada criatura, culminando en el varón y la mujer a semejanza de Jesús de Nazaret y de María) en la propia comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Entonces la Trinidad será todo en todas las cosas.

15. La santísima Trinidad constituye un misterio sacramental. En cuanto *sacramental*, podrá irse entendiendo progresivamente, según la Trinidad

misma lo vaya comunicando y la inteligencia cordial lo vaya asimilando. En cuanto que es misterio, seguirá siendo siempre lo desconocido en todo conocimiento, ya que el misterio es el propio Padre, el propio Hijo y el propio Espíritu Santo. Y el misterio durará eternamente.

### **Conclusión.**

De esta forma, Dios, que en Jesús de Nazaret se ha manifestado como Padre, Hijo y Espíritu Santo, trinitario, aparece como aquel que quiere y puede llevar a la persona a la plenitud de vida y comunicación que es él mismo en su realidad más

profunda. La participación filial de esta realidad divina lleva al ser humano a aquella plenitud de relación y amor que únicamente le puede ser dada como don supremo de Aquel que es en sí mismo plenitud de relación y amor, y que constituye en su esencia más profunda una perfecta comunión de personas divinas: Trinidad de Padre, Hijo y Espíritu Santo, que es “la más perfecta comunidad”. De esta forma, el misterio de la Trinidad no sólo no es irrelevante para la vida de los cristianos/as, sino que es un misterio de salvación donde se plasma la auto-comunicación de Dios en Cristo Jesús y la donación de la fuerza de su Espíritu.

## **4. Amo a María, madre de Jesús**

### ***María en la conciencia actual del cristianismo.***

La figura de María, asociada al fenómeno social y religioso que ella protagoniza en el cristianismo católico, es todavía una figura controvertida. No podemos ignorar el pluralismo interpretativo que rodea cuanto tiene que ver con ella. He aquí algunas de sus manifestaciones: En el *ámbito ecuménico*, a pesar de los intentos suscitados por diferentes confesiones cristianas a partir del Vaticano II, siguen existiendo dificultades propiamente mariológicas para conseguir acuerdos que favorezcan la unidad. En el *ámbito teológico*, se dejan sentir ciertas tensiones en varios puntos, de los que sólo quiero citar estos tres: algunos resultados de la incorporación de las ciencias humanas y sociales a la mariología (sociología, psicología, antropología cultural...); la relación entre la interpretación de los textos bíblicos y los dogmas marianos; y una ola de críticas feministas a la mayoría de las interpretaciones marianas. En el *ámbito popular*, se aprecia una separación entre la praxis del culto, la confesión de la fe y las necesidades psicológicas de los individuos y grupos religiosos con respecto a la figura de María. No es extraño advertir la dificultad que existe para integrar la sobriedad católica doctrinal del capítulo 8 de la *Lumen gentium* con la complejidad del símbolo que es María para gran parte del pueblo creyente.

Estas manifestaciones del pluralismo interpretativo que acompaña la figura de María son ambiguas. Por un lado, es indudable su potencial riqueza. Por otro, no puede menos de suscitar desconcierto en algunos sectores. Esta desorientación tiene unas consecuencias. Por una parte, crece la distancia entre la

figura bíblica de María y el símbolo. No resulta sencillo abordar con seriedad este fenómeno. En este mismo sentido, se nota cada vez más la distancia que media entre el lenguaje del dogma y el de la cultura y, con ello, estamos tocando de plano la problemática de la inculturación. Por otra parte, se constata una pérdida de relevancia de la figura de María y de sus raíces bíblicas para dos grupos importantes, los jóvenes y las mujeres.

A la mujer María se la ha convertido en un símbolo de lo *femenino inefable*: sublime e inalcanzable, frente a la mujer Eva de lo *femenino real*: tentador y pecaminoso. Esto ha significado, en la práctica, la exaltación de María en la Iglesia como el tipo o figura de mujer ideal: modelo de sumisión, servicio oculto, dedicación plena y silencio reverencial, y muy poco como mujer comprometida responsablemente en el seguimiento de Jesús y en la construcción de la comunidad cristiana. Este modelo mariológico tiene mucho que ver con la falta de significatividad y marginación del papel de las mujeres en la sociedad y en la cultura cristiana. La imagen de Dios que la tradición católica de los últimos siglos ha transmitido, impregnada de rasgos patriarcales y llenos de un solapado jansenismo práctico (un Dios moralmente exigente, duro y justiciero), ha hecho que la espiritualidad y las devociones populares busquen el apoyo de una imagen femenina sublime, comprensiva y benévola. A ella han ido dirigidas las súplicas y la esperanza del pueblo, y ella se ha convertido en centro de la devoción y ternura de las personas creyentes. La trinidad de la religiosidad popular no es la el Padre, Hijo y Espíritu Santo, sino la del Padre, Madre e Hijo. Los títulos, predicados y funciones tradicionales del

Espíritu Santo se han convertido en advocaciones marianas (consuelo, rocío, refugio, esperanza, remedio, auxilio, etc.). María ha sustituido al Espíritu Santo en la misma comprensión popular de Dios.

Urge recuperar la figura de María como modelo real de seguimiento evangélico, pero también como *prototipo* de lo femenino en la Iglesia. Tendremos que pasar de María como *pretexto* a María como *proyecto*.

Con esta panorámica de fondo, es lógico que nos preguntemos cómo podemos y debemos abordar la catequesis sobre María. La propuesta general es: recuperar las raíces bíblicas de la figura e importancia de María para la fe cristiana católica y procurar que no se separen tales raíces de la comprensión y formulación dogmática. Junto a todo ello, es evidente que necesitamos inculturar el símbolo en que se ha convertido María. En este sentido seguiremos encontrando algunos escollos muy concretos.



#### 4.1 María en la Biblia

Es preciso que revisemos algunos elementos del Antiguo Testamento para pasar, enseguida, a centrarnos en aquellos textos del Nuevo en donde encontramos a María.

##### **Trasfondo del Antiguo testamento en la figura de María.**

El primero y más seguro de los datos históricos que conocemos de María, aportados por las fuentes evangélicas, es el de *su condición de mujer israelita*. Es decir, mujer de la etnia y religión judías. Por esta razón debemos situarla bien en su medio, pues de lo contrario estaremos proyectando muchos de nuestros esquemas culturales sobre los textos y sobre su figura, dificultando, de este modo, la correcta comprensión cristiana de María en la fe de la Iglesia. Pero existe, además, otra razón para que nos fijemos en el Antiguo Testamento: el trasfondo que hay en los relatos evangélicos en los cuales

aparece María revela una profundidad teológica que sólo es apreciable si se conocen las Escrituras. Si ignoramos este sustrato no podremos comprender la importancia de María en los evangelios ni tampoco su densidad teológica.

Abordaremos tres grandes elementos del Antiguo Testamento que no debe olvidar una catequesis sobre María: figuras, esquemas antropológicos y literarios y trasfondo cultural y teológico.

❖ Entre las *figuras relevantes* para una adecuada comprensión evangélica de María destaca, en primer lugar, el personaje de *Eva*. Ella es la primera mujer bíblica situada en los comienzos de la historia: principio de humanidad por excelencia. Según Gén 2-3, Eva es la iniciadora del conocimiento experiencial que hace a los humanos semejantes a Dios (cf Gén 3,6-7.22), es portadora del don de la vida recibida de Dios y está llamada a ser co-creadora con él suscitando esa vida a su descendencia. Eva es, por tanto, principio de humanidad y colaboradora en el plan de la creación del mismo Dios. En el trasfondo del relato de la vocación de María y anunciación del nacimiento de Jesús (cf Lc 1,26-38), así como en la forma en que Jesús trata a María en el cuarto evangelio, al llamarla mujer (cf Jn 2,1-12; 19,25-27), se evoca la figura de Eva.

*Abrahán*, por su parte, interpretado como padre de la fe del pueblo elegido, se recorta en el trasfondo del tratamiento que da Lucas a la figura de María, dichosa tú que has creído (en palabras de su prima Isabel) (Lc 1,45), madre de la fe del nuevo pueblo inaugurado por Jesús. En el relato que Mateo hace de la huida a Egipto se adivinan personajes del Antiguo Testamento, como *las mujeres de Ex 1-2* que, de diferentes maneras, hacen posible, con decisión y riesgo, la liberación de Moisés de la amenaza de muerte y, con él, la liberación de todo el pueblo. La figura de *Ana*, la madre de Samuel, como aquella que canta al Dios que la ha escuchado en su pequeñez y su aflicción y le ha concedido un futuro, se recorta sobre el himno del magnificat que Lucas pone en boca de María.

Personajes como *Judit y Ester* son evocados en la interpretación global que los evangelios hacen de María, ya que esta, como aquellas, contribuye activamente a un nuevo nacimiento del pueblo elegido. Judit y Ester salvan al pueblo del peligro inminente de la derrota y la muerte. De este modo, se convierten en madres simbólicas de ese pueblo por haber contribuido eficazmente a un renacimiento. Pero también podrían establecerse relaciones fecundas entre María y algunos de los *profetas* del Antiguo

Testamento, entre la actividad de los sabios, como deja entrever Lucas en anotaciones del narrador al decir que ella guardaba todas estas cosas, meditándolas en su corazón (Lc 2,19.51).

❖ Y si se pueden establecer relaciones entre algunas figuras y acontecimientos del Antiguo Testamento y María, también puede relacionarse su función evangélica con *esquemas antropológicos y literarios* del Antiguo Testamento. Por ejemplo, los *esquemas de vocación y de anunciación*, con todo su significado para la figura de mujer y de varón a quien Dios elige o a quien anuncia el hijo, así como para el pueblo, forman el trasfondo de Lc 1,26-38. No hay que olvidar que *la figura de María en la obra de Lucas aparece recortada sobre un rico trasfondo veterotestamentario*. La escena de la anunciación, como es sabido, evoca las anunciaciones del Antiguo Testamento: Agar (Gén 16 y 21), Sara (Gén 18), Ana (1Sam 1), Jael (Jue 5,24) y Judit (Jdt 13,18) en cuanto a figuras femeninas; y Noé (Gen 6,8), Gedeón (Jue 6,12) y David de un modo muy especial (2Sam 7) en cuanto a figuras masculinas.

Otro ejemplo es el *esquema antropológico básico del éxodo*: salir (de Egipto), atravesar (el desierto) y entrar (en la tierra), propio del nacer (salir del vientre materno), vivir (atravesar la vida) y morir (entrar en la tierra-tumba o en el cielo o en otra vida...). Este esquema se percibe en el trasfondo del relato de Mateo de la huida a Egipto (Mt 2,13-23). La madre y el niño (que siempre aparecen unidos en los relatos de infancia de Mt) representan al pueblo amenazado, pobre y marginado, pero también aparecen como parte de ese pueblo que pasa por la experiencia de la huida y el exilio.

❖ Con relación al *trasfondo cultural y teológico*, los relatos evangélicos muestran la figura de María en una doble dimensión. Por una parte, ella no deja de estar presentada según los *esquemas culturales convencionales con respecto a las mujeres*, pero, a la vez, los narradores evangélicos dejan percibir a lectoras y lectores la *fuerza contracultural* de algunos datos que relativizan los primeros. Pongamos como ejemplo *los procesos reproductivos y el papel de la mujer en ellos*, tal como se entendían en la cultura israelita del tiempo de Jesús. Según tales concepciones, el único que engendra es el varón, porque es el único que tiene semen. La mujer tiene como función acoger la semilla masculina. Se pensaba, por tanto, que sólo los hombres podían prolongarse (tener genealogía, es decir, apellido y antepasados), porque sólo ellos aportaban la semilla, mientras que las mujeres eran nada más que el campo que cuida, da seguridad y alimenta esa semi-

lla hasta que nace. Esto explica, culturalmente, el sentido de la necesaria virginidad de María. Si ella no fuera virgen, entonces no habría garantía absoluta de la paternidad de Dios. Sólo de esta forma queda asegurado que Jesús es Hijo de Dios y legítimo heredero suyo. Pero, a la par, que naciera de una mujer garantizaba la total humanidad de Jesús.

Esta comprensión cultural, subyacente en los relatos de la anunciación de Jesús en Lucas y en Mateo llevaba aparejada una estricta división de roles según el género. Tal división asignaba a las mujeres la maternidad ejercida en el ámbito privado. El ámbito público estaba reservado al varón. Aunque los testimonios arqueológicos e históricos muestran una mayor flexibilidad en tal división de espacios y de roles, tanto en los medios culturales colonizadores (helenistas y romanos) como en los judíos, la mayoría de las mujeres vivían dentro de estos cánones que, en algunos lugares, eran sumamente rígidos. Por ello, no es difícil apreciar el tono contracultural que acompaña al tratamiento que los narradores evangélicos dan al personaje de María. Los sinópticos narran la escena en la cual la madre y los parientes de Jesús van a buscarle para devolverle a la casa, la familia y la cordura, de forma que deje de ser una vergüenza para todos/as (cf Mc 3,31-35par). En esta escena Jesús *relativiza la importancia y centralidad de la familia judía*, en función de Dios, único Padre que Jesús reconoce, y de su reinado. Y con tal relativización, critica fuertemente los roles de las mujeres y sus ámbitos de realización humana. En Lucas aparece muy claro en la respuesta de Jesús a la mujer del público que le piropea ensalzando a su madre en cuanto tal: "dichosos más bien los que escuchan la palabra de Dios y la ponen en práctica" (Lc 11,28), alusión clara a la actitud creyente de María que, según Isabel, es "dichosa porque ha creído" (cf Lc 1,45).

*En resumen*: interpretar la figura de María en el ámbito cristiano requiere un conocimiento suficiente del Antiguo Testamento, que subyace en los relatos evangélicos en los que se habla de ella. Tales relatos, así como el lugar estructural en el que están colocados, y la función narrativa que desempeñan en cada evangelio, se recortan sobre un trasfondo de figuras, acontecimientos, esquemas literarios y concepciones culturales del Antiguo Testamento, que dejan ver tanto la inculturación de la figura de María como sus acusados rasgos contraculturales e innovadores. María forma parte fundamental de este cuadro religioso, el cuadro del misterio de la encarnación. La catequesis debe aprender a situar en él esta importante figura.

## **María en los evangelios.**

Acerquémonos a cada uno de los evangelios.

❖ *El evangelio de Marcos*, destinado a una comunidad que incluye cristianos/as provenientes del mundo pagano de Roma, tiene pocos textos en los que se habla de María. En Mc 3,21-22.31-35 la familia de Jesús, informada de su conducta irregular, va a intentar llevárselo de nuevo a su casa. Sus parientes piensan que está loco y esto constituye un deshonor o vergüenza para toda la familia, que tiene el deber de restaurar dicho honor cuanto antes. Cuando Jesús es informado de que su familia le busca, pregunta quién es su madre, hermanos y hermanas y él mismo responde: “el que hace la voluntad de Dios, ese es mi hermano, mi hermana y mi madre”. Esta respuesta corrige escandalosa y provocativamente el concepto mismo de familia y sitúa a su madre en la posibilidad vocacional de optar por un tipo de familia creada, no por lazos de sangre ni por cultura o imposición social, sino por razones religiosas, las razones del Reino. Jesús mira por los intereses de Dios y de su reino, que no sólo es su causa, sino también su familia. María queda colocada en esta perspectiva a partir de este momento, y puede formar parte, si libremente quiere, de esta otra nueva familia creada por Jesús a partir de la Palabra (hacer la voluntad de Dios). La importancia de María no estriba en su condición de madre biológica de Jesús, sino en su opción creyente que la convierte en su seguidora, aquella que cumple la voluntad de Dios.

En Mc 6,1-6 Jesús está en su pueblo y enseña en la sinagoga. La gente, asombrada y suspicaz, se pregunta por su origen: “¿no es este el carpintero, el hijo de María...?”. En el trasfondo de esta pregunta se advierte el control de la familia sobre cada uno de sus miembros, pero el lector o lectora ya conoce la opción de Jesús y puede adivinar la opción de su madre.

❖ *El evangelio de Mateo* tampoco dedica muchos textos a María. Ella aparece en los relatos de la infancia y, como en Mc, en el episodio de los parientes de Jesús. La comunidad destinataria de este evangelio está compuesta por personas cristianas de origen judío en confrontación con el judaísmo fariseo. Pero el tiempo de la historia (es decir, el tiempo en el que ocurren los hechos narrados) se sitúa en un contexto judío. En ese ámbito, la concepción de mujer no es unívoca, pero hay una línea que predomina en los círculos de la ortodoxia judía y que corresponde a la que presenta Prov 31 y el libro de Qohélet. Este modelo, sin embargo, tiene sus propios correctivos evangélicos, como aparece

ya en los primeros capítulos de Mateo, donde se encuentra, en primer lugar, la genealogía. Teniendo en cuenta la idea sobre los procesos reproductivos arriba expuesta, no es difícil entender que la genealogía sea siempre masculina. Un lector o lectora de los tiempos en que se escribió este evangelio esperarían una genealogía en la que aparecieran solamente varones. Pues bien, *donde se esperarían hombres aparecen mujeres*, y donde se esperarían mujeres legítimas encontramos mujeres ilegítimas o de relaciones irregulares con los varones: Rahab, Tamar, Rut y Betsabé, que rompen con la mentalidad básica de la alianza, de naturaleza patriarcal, que transmite el linaje exclusivamente por vía paterna. Y, cuando se esperaba que María respondiera a este patrón, su mención rompe este tipo de transmisión que, en vez de ser paterna, es materna. Lo que intenta mostrar esta genealogía es que Jesús viene de Dios, único Padre. *María*, por tanto, *está en función del Mesías, cuyo único Padre es Dios*. Jesús, a través de María, es el cumplimiento de la promesa de la alianza hecha a Abrahán; pero en la selección de datos tomados del Antiguo Testamento y en la selección de las vías de inculturación para comunicar este mensaje, el autor se ha servido de la línea marginal que representan estas mujeres y no de la legítima. Es una *selección teológica*: Jesús entra en el mundo y se hace humano asumiendo a toda la humanidad y no sólo a la humanidad de elite; ni siquiera la humanidad mejor, más formal y éticamente perfecta.

El relato del nacimiento del Mesías y el anuncio del mismo a José (Mt 1,18-2,23) enfatiza la virginidad de María y se centra en el protagonismo de José. *El anuncio del nacimiento de un gran personaje por una virgen es un género literario* de influencia helénica, que se inserta perfectamente en la mentalidad mediterránea, y era utilizado *para expresar el origen de un personaje extraordinario*. Esto también explica que el protagonista sea José y que María quede en la sombra. Con ello, el texto revela que Jesús es descendencia directa, única y exclusiva de Dios, puesto que María, según la mentalidad cultural del área mediterránea y semita patriarcal, no pone nada de su parte. Aporta sólo su vientre, su sangre y su leche, que no modifican en absoluto la sustancia de la semilla que lleva en su seno. La virginidad es, así, la mejor forma de indicar la identidad divina de Jesús, Hijo de Dios.

❖ *La obra de Lucas, evangelio y Hechos de los apóstoles*, es la que más textos dedica a la figura de María. En los relatos de la infancia de Jesús, Lc 1-2, María es presentada como una *mujer de la palabra*. Mujer de la palabra de Dios, en pri-

mer término, que la visita, la reconoce gratuitamente en su cualidad de persona, y le pide su libre consentimiento a la propuesta del plan de la salvación. A la par, María es presentada como mujer de la palabra personal y humana, que puede dialogar, expresar su lucidez al solicitar datos y aceptar, voluntaria y libremente, el plan propuesto por Dios a través de su mensajero.

Con esta doble y contemporánea palabra, divina y humana, comienza una nueva historia y una nueva creación. Dios inicia de nuevo la historia no ya con una palabra creadora, imperativa y solitaria, como al comienzo (cf Gén 1,3ss.), sino con una palabra dialogada a dúo y pendiente de la libre decisión de una mujer. De este modo, se inaugura la nueva familia de Dios en Jesús.

En esta familia cabe toda la humanidad, como muestra la frase final de la escena de la anunciación: aquí está la *esclava del Señor...* María no es presentada con genealogía (como Zacarías e Isabel) ni con familia propia, sino que se presenta a sí misma como una esclava. Los esclavos en tiempos del evangelio de Lucas no tenían más familia que su señor o su señora. Sus hijos no les pertenecían, sino que eran propiedad de sus amos. Y, puesto que ser esclavo era lo menos que podía ser un ser humano, si Dios le pide colaboración en una nueva historia y creación a una mujer como María, que se dice a sí misma esclava suya, es preciso entender dos cosas: que María es familia de Dios, y que cualquier persona, desde ese momento, no tendrá impedimentos de raza, condición, edad, género, clase, ética, para acceder a tal familia, ya que nadie puede ser menos que esclavo, y esclava es la madre del hijo de Dios.

Pero esta familia, puesto que no depende de criterios humanos (sangre, raza...), debe cumplir algunas condiciones, incluso cuando potencialmente sea una familia para todos. Por eso hay que preguntarse si hay algún criterio por el que una persona pueda pasar a formar parte de la familia de Dios. ¿Qué dice la obra de Lucas acerca del desarrollo de esta condición de familia de Dios de María? El evangelio responde con el texto paralelo al de Marcos y Mateo, sobre la familia que va a buscar a Jesús y reitera esta respuesta, algo después, en el episodio de la mujer que alaba a la madre biológica de Jesús. Dice que la *condición que cumple María para ser familia verdadera de Jesús es que escucha la Palabra y la pone en práctica*. Y esta es la condición que debe cumplir cualquiera que pretenda ser familia de Jesús y, a través de él, familia de Dios. Por estas razones la obra de Lucas presenta a María bajo la condición de creyente, primera discípula de

Jesús, que por la fe y la Palabra forma parte de la familia de Dios.

El otro rasgo peculiar de Lucas en su presentación de María es su *relación con el Espíritu Santo*. En los primeros capítulos aparece como aquella que es agraciada con el don del Espíritu. Gracias a este don, María entona el canto profético y liberador del magnificat, al estilo de los grandes personajes del Antiguo Testamento, profetas y servidores de Dios. Y, a lo largo del evangelio, hasta que la encontramos en el piso de arriba en Jerusalén, esperando pentecostés (cf He 1,14ss.), ella es la que anuncia la venida del Espíritu ligado a la pascua de Jesús. Ella, en medio de discípulos y discípulas, de parientes y de los once, testimonia la verdad histórica de Jesús, la presencia anticipada de los efectos del Espíritu y la inauguración de una etapa nueva en la historia de salvación.

*Resumiendo*, para Lucas la presencia de María anuncia siempre nuevos y definitivos comienzos: el comienzo de una nueva etapa de la historia y la familia humanas (etapa definitiva de la salvación de Dios a la humanidad) y el comienzo de la Iglesia, comunidad portadora del mensaje del reinado de Dios y la pascua de Jesús. Ella, María, es principio de humanidad nueva, mujer de la Palabra y del Espíritu, llena de gracia, creyente discípula de Jesús y principio de la comunidad eclesial y de su misión en el mundo.

❖ *En el evangelio de Juan*, hay dos relatos cuyo lugar y función en la estructura de la obra dejan ver la importancia estructural que su narrador concede a la figura de María. Ella, como símbolo de humanidad nueva asociada al misterio de la encarnación y redención de Jesús, *está en los orígenes*. En los comienzos de la vida pública de Jesús, en la escena de Caná de Galilea (cf Jn 2,1-12), es signo de lo que está por venir, adelantando la hora de Jesús, es decir, su glorificación, su pascua. Como la mujer de los orígenes, Eva, María representa a la humanidad que participa, por adelantado, de esa fiesta de bodas en la que ya no falta el vino, como anticipación de una vida plena, como anticipación de la pascua. Y, en los comienzos de una comunidad nueva, que nace de la pascua de Jesús, vuelve a colocar el narrador a María (cf Jn 19, 25-27). En el misterio de la vida plena se incluye la muerte y ella, como Eva cuando Dios le habla de dar la vida a pesar del dolor y de la muerte, podrá seguir siendo portadora de vida, como madre del discípulo y madre universal. Pero no debe olvidarse que esta maternidad, en el borde mismo de la pascua, no es una maternidad biológica ni sustitutiva, sino que está vinculada a la *condición creyente de María*, que, como todos los

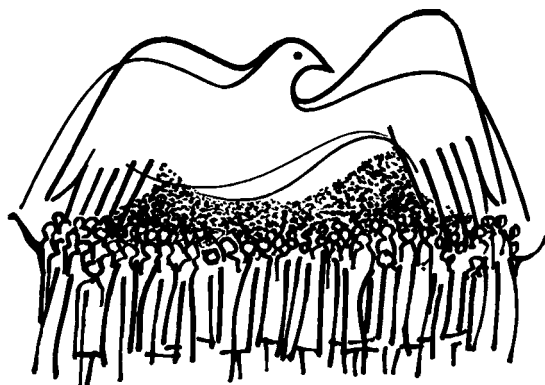
discípulos y discípulas, no ha nacido ni de carne ni de sangre (cf Jn 1,12-13). Son hijos e hijas los que nacen de Dios y no de semilla humana. El único Padre es Dios y el rol de madre referido a un hijo no puede entenderse más que desde aquí.

### **María en Gál 4 y en Ap 12.**

El texto paulino de Gál 4 no es, estrictamente hablando, un texto mariológico, sino cristológico. Pero, puesto que indirectamente se refiere a María, es bueno prestarle atención. El texto dice que "cuando se cumplió el tiempo, Dios envió al mundo a su Hijo, nacido de una mujer, nacido bajo la ley, para que redimiese a los que estaban bajo la ley" (Gál 4,4). La expresión nacido de mujer se refiere a la condición humana de Jesús. Esta hace referencia, según Pablo, al hecho concreto de que *Jesús es judío* y, por tanto, sometido a la ley judía. La paradoja es que, entrando en tal ley a través de una mujer, a través de ella, también, puede librar a la humanidad de esa ley. Jesús, parece decir Pablo, no podría haberlo hecho desde fuera. Tenía que entrar en la humanidad sometida a la ley y llegar hasta el fondo de ella. Eso hace que María, la madre humana concreta de Jesús y garante de su humanidad, *aparezca en estrecha relación con Dios*. El texto no habla para nada del padre judío, del padre de Jesús. Con ello indica que este padre, en la paradoja implícita más fuerte del texto, no podía entrar en relación con Dios para llevar a cabo la encarnación. Tenía que ser una mujer, la más sometida por la ley judía. Ella, la mujer, es la que en verdad puede entrar en la lógica de la encarnación y relacionarse con Dios, Padre de Jesús. Por tanto, *Jesús entra en la humanidad desde esa piedra rechazada* por los arquitectos que es la mujer, y a la que constituye o restituye su valor de *piedra angular*.

En Ap 12 (1-6) encontramos un pasaje en el que el autor del Apocalipsis presenta una batalla en el cielo entre una mujer, vestida de sol, coronada por doce estrellas y la luna bajo sus pies, y un dragón dispuesto a devorar a la criatura que esta mujer está a punto de dar a luz. *El texto tampoco es mariológico*. Se trata de una escena cuya profundidad de sentido evoca diferentes niveles de significado en sus elementos simbólicos. La mujer encinta, la vestidura de sol, las estrellas y la luna, el número doce, el dragón... pueden entenderse a la luz del sentido que le da el género literario y la corriente apocalíptica en boga entonces, pero, también, a la luz del Antiguo Testamento y de relatos y figuras mitológicas del momento, del mundo de la astrología. La tradición cristiana católica ha querido ver en tal mujer a María, la madre de Jesús, principio del bien

y de la salvación, que lucha contra el mal y el pecado en permanente batalla.



### **4.2 María en el dogma católico.**

¿Es la misma mujer aquella que nos presentan los evangelios como "la joven de Nazaret, de nombre María" y la figura que se perfila a través de la tradición patristica, la que nos muestra la teología y, sobre todo, los dogmas?

La comprensión total del misterio de Cristo es ininteligible sin María. La formación de los dogmas marianos en la tradición eclesial es una confirmación de esta unidad estrecha. La virginidad de María no entra en la teología como una verdad acerca de María, sino acerca de Jesús. La misma formulación de esta verdad indica que no es María, sino Cristo, el sujeto de quien se afirma algo: "Jesús es concebido virginalmente en María por obra del Espíritu Santo". María entra en el misterio de la encarnación.

De los cuatro dogmas que la Iglesia católica ha formulado con relación a María, dos de ellos tienen una relación más estrecha con el misterio de la encarnación: la virginidad de María y su maternidad divina. Los otros dos están más vinculados al misterio de la redención: la inmaculada concepción de María y su ascensión a los cielos. La catequesis sobre María que desee explicar tales formulaciones dogmáticas deberá comenzar por situar cada una de ellas en su amplio y adecuado contexto de fe. De esta forma, no se desliga su sentido del sentido general del misterio en el que cada una se encuentra.

❖ *María, madre de Dios*. Los discípulos/as de Jesús después de su muerte vienen alcanzadas por Jesús. Jesús los/las hace entrar en el misterio de



Dios. Desde el Espíritu de Dios comprenden que Jesús “está sentado a la derecha del Padre”, “ha subido al cielo”, es “Hijo de Dios”. Es lo que caracteriza su experiencia: es experiencia de encuentro con la divinidad. A partir de allí proyectan a toda la vida de Jesús esta realidad alcanzada en la experiencia pascual. En toda la vida y muerte de Jesús se había encarnado el amor del Padre. Había tomado carne en Jesús el amor del Dios para la humanidad, su deseo de caminar y vivir con nosotros/as, de hacernos capaces de amar para que alcanzáramos una felicidad profunda, el deseo de Dios de ser uno con la humanidad. María es madre de este proyecto divino, es madre de esta nueva y profunda forma de “encarnarse” de Dios en la historia de la humanidad. Dios se hace carne en Jesús desde el vientre de María. Dentro de este misterio de la encarnación, María no es sólo la madre del Jesús humano, sino es también la madre del Hijo de Dios, ya que no pueden separarse su identidad humana y su identidad divina, puesto que ambas pertenecen a la misma y única persona. Por ello, la Iglesia la proclama madre de Dios. Pero la catequesis sobre la maternidad divina de María, como es tradicional en la Iglesia, ha de extenderse a la maternidad eclesial y humana. María es proclamada Madre de la Iglesia, y Madre de la humanidad, que es como decir, fundamentalmente, que ella es: principio de humanidad a partir de la encarnación de Jesús, y portadora activa de humanidad, o de humanización. Y en este sentido afirmamos que, sobre todo, María es madre de las personas más pobres, desgraciadas y perdidas. Como madre-discípula de Jesús, es decir, como creyente, ella continúa en su maternidad la misión universal de Jesús, pero, como él, privilegia lo más pequeño y necesitado. Por eso muchos pueblos la proclaman liberadora, redentora de cautivos, pobre de Yavé...

❖ *María, virgen.* Para realizar una catequesis sobre la virginidad de María, sería bueno no perder de vista cuanto ha quedado expuesto sobre los textos en los que se apoya bíblicamente este dogma mariano. Dar a entender su función dentro de la cultura en la que se menciona, así como su sentido literario en cada evangelio, ayuda a comprender su densidad teológica en el marco de una cultura como la nuestra, tan alejada de aquella en sus concepciones acerca de la sexualidad femenina y acerca de los procesos de reproducción. El sentido teológico de la virginidad de María no puede separarse de su contexto cristológico. “Virginal” quiere decir que *Jesús*, como los hijos obtenidos en la esterilidad según las narraciones veterotestamentarias, *es fruto de la oración y de la esperanza*. Jesús es la respuesta de Dios. *Nada hay en el mundo capaz de producirlo.*

*Es fruto de la acción de Dios.* Jesús ha nacido enteramente por gracia, es decir, ha sido engendrado por obra del Espíritu Santo. Nacido de la virgen María significa que no hay nada en la fecundidad humana, que sea capaz de engendrar a Aquel de quien depende toda fecundidad humana, todo el devenir de nuestra raza, porque en El han sido creadas todas las cosas. En definitiva, este prometido no lo debe el mundo más que al Espíritu de Dios. Jesús es el gran don de Dios al mundo.

❖ *Inmaculada concepción de María.* Dentro del misterio de la redención, la Iglesia católica proclama a María en su inmaculada concepción, estableciendo así una *estrecha relación entre María y los comienzos de la humanidad*. Ya vimos cómo los mismos relatos evangélicos favorecen la vinculación entre María y la mujer de los comienzos. María es la nueva Eva y signa el inicio de la nueva humanidad. Pues bien, la Iglesia proclama que estos inicios son inmaculados, sin mancha (una humanidad capaz de amar desde la gratuidad y en plenitud a Dios y a las demás personas), y que prueba de ello es María, criatura humana redimida por Jesús de forma anticipada. Cada ser humano, de este modo, puede considerar a la naturaleza humana, simbolizada en la figura de María, de un modo positivo y no negativo ni derrotista: antes del mal está (estaba) el bien. María, concebida sin mancha de pecado, muestra una perspectiva antropológica positiva acerca de la humanidad. Ella es memoria de la victoria de Jesús sobre el mal y el pecado. Los orígenes dan sentido y orientación a la vida. Los orígenes limpios de María, una criatura de nuestra historia, dan también un sentido esperanzado y positivo, una orientación hacia el bien y su poder sobre el mal, que orientan a cristianos y cristianas en el horizonte de la pascua.

❖ *María asunta al cielo.* Y, dentro de este mismo misterio redentor y pascual, la Iglesia dice solemnemente que María ha sido asunta en cuerpo y alma a los cielos. De esta forma, ella no es sólo memoria de nuestros orígenes redimidos por Jesús, sino *perenne recuerdo de nuestro destino y final*. *María está en los orígenes y está en el final*. Y, si en los orígenes el mensaje es positivo, en el final el mensaje es esperanzador. La victoria sobre el mal es también la victoria sobre la muerte, el gran enemigo humano y último enemigo. La totalidad del ser personal de María (cuerpo y alma) ha sido glorificado. En María, ya asunta a los cielos, cada creyente puede ver realizado su anhelo y garantizada su esperanza de llegar, un día, a vivir en la plenitud de la pascua, como ya vive ella. La Iglesia, como comunidad escatológica de salvación, vive en la esperanza de un futuro

mejor, presente ya en la resurrección de Cristo. La glorificación definitiva de María es la realización consumada de la esperanza de la Iglesia. La glorificación de María es la respuesta a la búsqueda humana del sentido de la vida.

Los dogmas marianos no son la afirmación autoritaria de cuatro privilegios de María escogidos al azar y a los cuales se les podrían añadir otros. Son el resultado cuádruple de un proceso unitario, de un itinerario gnoseológico y espiritual, lleno de complejidad. Se trata de un proceso seguido por miles de comunidades creyentes a lo largo de veinte siglos.

Hay que pensar el misterio de la mujer María y su relación con la obra de la redención, entrando de lleno en el sentido cristiano de la existencia humana, de la cual María, la mujer de Nazaret, madre de Jesús, el Hijo de Dios, es modelo y tipo, no sólo histórico sino escatológico. Los dos “nuevos” dogmas llegan a integrarse recíprocamente ofreciendo en María la imagen de una antropología teológica ejemplar, en la que Dios no sólo no rivaliza con el ser humano, sino que coincide con la vida plena de la criatura. Ninguno de los dogmas marianos tiene sentido en sí mismo sino en orden al plan de salvación, cumplido plenamente en su persona. Por eso, la pastoral mariana debe descubrir la singularidad de María en la totalidad del acontecimiento salvífico, sin separarla ni aislarla del resto de las personas creyentes. Los dogmas marianos deben ser entendidos como las *nuevas perspectivas* hermenéuticas desde las cuales comprender el misterio divino, que es fuente inagotable de revelación en la historia. La doctrina *dogmática* mariológica pone de manifiesto la triple dimensión en la que se comprende la vida entera del ser humano: *protológica* (inmaculada concepción), en relación con la antropología teológica de la gracia (¡en el principio era la gracia, no el pecado!); *histórica* (maternidad y virginidad perpetua): Dios decide y el ser humano acoge, colaborando y entregándose libre y responsablemente a su designio, en fidelidad y amor perpetuo; y *escatológica* (asunción), trascendencia cumplida. La “Toda Santa” es modelo para la persona creyente no sólo en su paso por la historia, sino en el alcance de la meta en plenitud.

### 4.3 Hacia una pastoral “teomariológica”.

La mariología es, en realidad, una *teomariología*. Desde la mujer María de Nazaret, Dios se dice en su expresión más cercana y comprensible: en esta condición nuestra que es condición indigente y necesariamente kenótica. Cualquier mirada que tendamos hacia la figura de María tiene que tener en cuenta este principio de *anonadamiento* divino y de

*engrandecimiento* humano. La mejor manera de hacernos conscientes del *arquetipo* creyente que ella significa para la Iglesia sería entonando existencialmente con ella el canto del Magnificat.

### **María en el misterio de Cristo.**

María no solamente es colaboradora en el proyecto, sino que al mismo tiempo es sacramento de Dios. A la pregunta sobre quién es el Dios cristiano, no podemos responder completamente sin tener en cuenta la revelación que Dios hace de sí mismo a través de María. Por la integración de María en la historia de Jesús, a través de María conocemos aspectos del misterio de Jesús. En todos los misterios de María se manifiesta el Dios de salvación.

María es la madre de Jesús el hombre nuevo, ella misma haciéndose madre se va haciendo criatura nueva, símbolo e imagen del proyecto de Dios sobre la humanidad: un hombre totalmente realizado, una mujer en plenitud. El fin de la humanidad se ha anticipado en Jesús y María.

El misterio de Cristo forma una gran unidad. Metodológicamente distinguimos tres aspectos o dimensiones:

❖ **Dimensión histórica.** María entra a formar parte de la historia de Jesús de una manera esencial. Los acontecimientos de la vida de Jesús tienen plena significación en su luz pascual. Los misterios de la infancia de Jesús están impregnados de la presencia de María. Sin embargo, Lucas no es un mariólogo. Su interés está en darnos a conocer a Cristo, pero se le impone como medio necesario María.

La Anunciación es la revelación al mundo de que Dios viene a salvarnos. A la oferta de salvación de parte de Dios responde la humanidad por los labios de María, ella como su representante acepta en nombre de toda la salvación ofrecida.

La Visitación es la confirmación de la encarnación. Dios ya está en medio de nosotros/as. Los frutos mesiánicos son comunicados a Isabel y Juan Bautista por medio de María. Solo una razón explica estos hechos: la presencia de Jesús en el seno de María. Jesús y María inauguran los tiempos mesiánicos, en que el Espíritu se dará con abundancia.

En la Presentación se refiere el momento oblacional de Cristo unido, mediante la profecía de Simeón, al juicio escatológico de Dios sobre la humanidad en la muerte y glorificación de Jesús. En esta profecía María queda unida a Jesús, aún con cierta violencia de las expresiones (la purificación de ello, o de algunas frases, como el intercalar en el texto la

espada de dolor de María). Lucas adelanta así una idea que Juan desarrollará posteriormente en las escenas de Caná y del Calvario.

❖ **Dimensión soteriológica.** María colaboradora en la obra de la redención por su vocación de Madre de Dios. En su encuentro con la divinidad María entiende el proyecto de Dios sobre la humanidad y la oferta que le hace: ser parte clave en el proyecto. Dios quiso unir a María a su proyecto. Este proyecto continúa y María, como hace 2000 años con Jesús, actúa ahora responsablemente coherente a su misión. Ayuda a sus hijos/as a realizar el proyecto del Padre. Figura y modelo de la persona cristiana. Ella se fue haciendo hija de Dios y hermana de las demás personas de una manera única.

❖ **Dimensión eclesial.** El misterio salvador de Cristo sigue presente en la historia por medio de la Iglesia. La Iglesia es la comunidad de las personas unidas místicamente y vitalmente a Cristo.

María es la realización más acabada de la esencia de la Iglesia. Se puede afirmar que conocemos a la Iglesia en razón y a la medida del conocimiento que tenemos de María: "El conocimiento de la verdadera doctrina católica sobre María será siempre la llave de la exacta comprensión del misterio de Cristo y de la Iglesia" (Pablo VI en el discurso de clausura de la 3a sesión del Concilio Vat. II.)

- ♦ María es miembro de la Iglesia;
- ♦ María es figura de la Iglesia en su maternidad y virginidad (LG63);
- ♦ María es tipo de la Iglesia en su fe, en caridad y en la unión con Cristo (LG 63);
- ♦ María es ejemplo de la santidad de la Iglesia (LG 65);
- ♦ María ya definitivamente glorificada, muestra su propia persona a la Iglesia, meta definitiva que esta espera.

### **El modelo simbólico narrativo de la pastoral mariana.**

La revalorización del *símbolo* mariano permite escapar de la tendencia a encerrar lo trascendente en la historia y esta aproximación "no es competitiva o alternativa respecto a la narrativa histórico-crítica, sino que depende de ella, desarrollando su eficacia. La letra y el espíritu no se oponen en la reflexión de fe sobre la Madre del Señor". El *símbolo* y el *mito* constituyen un recurso legítimo para poder expresar el significado de María en el plan redentor. Sólo atendiendo seriamente a lo *simbólico* de la fe, tanto como a lo histórico y situacional, podemos recono-

cer la singularidad de la figura de María en la Iglesia y su capacidad para ser hoy modelo totalmente original de la fe en el Dios de Jesucristo.

Lo que en un lenguaje corriente resulta el mayor absurdo, en el lenguaje de la fe, que se expresa más allá de los contenidos estrictos de los términos, que busca la trascendencia del símbolo y sabe mirar a través del prisma multicolor de la realidad, se nos convierte en una verdad que fecunda la vida entera: la historia no se opone a la trascendencia, ni la corporeidad al espíritu. Es más, la historia reclama la trascendencia y la corporeidad el espíritu. Esto es lo que percibimos cuando nos acercamos a la figura de María. También en este sentido puede decirse que María es puerta de entrada en el misterio de la salvación. En ella se hacen síntesis armónica la eternidad y la finitud, sin anularse mutuamente, siendo cada dimensión *veladamente iluminada* por la otra. De María no sabemos sino aquello que se deja entrever a través del símbolo y del relato. Y lo que se deja entrever es lo cerca que lo humano se encuentra de lo divino y lo pendiente que está lo divino de lo humano.

Debemos saber conjugar, desde la figura de María, el relato evangélico, la concreción argumentativa y la belleza simbólica que encierra todo intento de decir la verdad de la fe. María es mucho más que simple sentimentalismo devocional o mera especulación dogmática: es verdadero modelo de creyente para la vida de los hombres y mujeres que hoy formamos la Iglesia. En la pastoral mariana nos urge recuperar tanto el *símbolo* como la *narración*, y eso se hace dando importancia a lo uno y a lo otro y cuidando, sobre todo, su expresión catequética.

### **María arque-"tipo" de la Iglesia.**

En la lectura tipológica o alegórica de la Escritura el uso del término *arquetipo*, sirve para señalar la intencionalidad de Dios para hacer de una persona o de un acontecimiento una revelación especial de su plan salvífico. En María de Nazaret vemos los creyentes la persona que de forma única y extraordinaria, a la luz que enraizada en la historia y cercana a nuestra realidad, nos proyecta la revelación de esa intencionalidad salvadora de Dios, acogiendo ella misma su palabra y gestándola en sus entrañas de mujer. María es, por esta misma razón, *modelo arquetípico* (original) de la Iglesia. Una grave laguna: la de no haber utilizado la doctrina patristica acogida por la LG sobre María "tipo de la Iglesia" un título rico en perspectivas para la comprensión de la misma Iglesia y las relaciones entre María y la Iglesia entre la mariología y la ecle-siología. Poner nuestra mirada sobre María y verla

no sólo como mujer llena de privilegios o prerrogativas divinas, sino también como *arquetipo* (modelo original) de creyente, lleva a una opción de principio: poner de relieve el significado del encuentro de Dios con lo *femenino* dentro del plan de salvación y dentro de la misma Iglesia.

A lo largo de veinte siglos de historia, casi desde los orígenes, la Iglesia, como comunidad creyente, se reconoce en la figura de María y en su condición de mujer y de discípula itinerante en la fe. Lo ha hecho de acuerdo con el momento histórico en el que esa fe se ha expresado y según los cánones marcados por las culturas en las que se ha encarnado.

❖ **La maternidad virginal.** Uno de los primeros y más importantes rasgos analógicos entre María y la Iglesia es el de mujer *virgen-madre*. Ambas son el *vientre* capaz de procrear hijos desde la condición virginal, hijos engendrados por la fuerza del Espíritu Santo: María, el Hijo único de Dios; la Iglesia, los hijos adoptivos de Dios. Mientras que en el pasado la fuerza del modelo mariológico era el carácter privilegiado de la maternidad virginal, la significación actual del modelo recae más en la condición de la *corporeidad* humana, capaz de ser *lugar* de encuentro de la humanidad con la fuerza creadora de la divinidad. La consideración del hecho biológico de la maternidad, sin dejar de ser sublime, tiene otro sentido, sencillamente porque la maternidad ha dejado de ser el carácter que define lo femenino como tal. La mujer hoy, en la sociedad y en la Iglesia, se dice desde ella misma, como persona, y no desde la función biológica que pueda realizar. En todo caso, esa función entra dentro de su plena capacidad de opción y de respuesta a la misión a la que se siente llamada, desde su propia condición de mujer. La Iglesia actualiza este *simbolismo* materno-virginal (*poner-juntos* lo divino y lo humano) desde el momento en que se concibe a sí misma como comunidad habitada por la fuerza del Espíritu Santo, constantemente engendradora de vida divina en cada uno de sus miembros.

❖ La condición *esponsal* es otro de los rasgos que necesitan ser re-leído pastoralmente respecto a la figura de María. Presentada como la *esposa agradada y amada* por Dios, María es, en su propia condición de ser sencillamente humano, *esposa del Espíritu Santo*. La Iglesia comunidad itinerante y discípula, es también la *esposa* amada por Jesucristo, que por ella se entrega hasta la muerte y muerte de cruz, a fin de llevarla, en el Espíritu, hasta la presencia del Padre. El símbolo del amor entre el esposo y la esposa, tan frecuente en la experiencia religiosa de Israel se hace en María ver-

dadero sacramento de la comunión íntima e indestructible entre Dios y la humanidad.

En este sentido, precisamente por medio de la figura de *María-esposa*, deberíamos prestar atención al valor esencial resultante de la relación de igualdad/distinción y reciprocidad entre hombres y mujeres, evitando el error de identificar a los varones con la persona de Jesucristo y de situar lo *masculino*, de alguna manera, como representante del Esposo y esposos ellos mismos, de las comunidades formadas por todos las personas creyentes. Tal error ha sido frecuente y constituye una de las mayores dificultades de comprensión del papel de la mujer dentro de la Iglesia, así como la causa de la identificación o tipificación de *lo femenino* como lo personalmente pasivo, lo meramente receptivo e incluso invisible de la acción sacramental y pastoral de la Iglesia. Ni María ni las mujeres son figuras prescindibles dentro de la comunidad, situadas en algún lugar sublimemente privilegiado y realmente marginal dentro de la misma Iglesia-esposa del Esposo único, Jesucristo. En esta realidad eclesial, hombres y mujeres son objeto del mismo amor salvador de Dios, que une y comunica a todos entre sí y con Él.

❖ **Discípula y maestra.** Esta Iglesia formada por hombres y mujeres es, como María, discípula y maestra. La madre de Jesús fue, desde el principio, discípula y maestra del Hijo. En esta tensión y proceso paradójico fue superando las dificultades de la fe, confirmando su opción por el reinado de Dios a través de su propio proyecto de vida en Dios y desde Dios, expresado en el Magnificat. María estuvo *siguiendo* a Jesús *desde* Galilea a Jerusalén y permaneció unida a la comunidad orante después de los acontecimientos de la Pascua. Ella apoyaba con su propia fe y su propia esperanza la fe y la esperanza de la pequeña comunidad postpascual; comunidad que, más desde la debilidad que desde la fuerza, anunciaba la vida allí donde aparentemente había vencido la muerte. La Iglesia, que tiene a María como madre y maestra, reproduce en su seno ese mismo itinerario de fe probada y esperanzada. Esta es la condición que hoy expresa con mayor fuerza la cercanía de la Iglesia al modelo mariano-evangélico: el discipulado. María, en su condición de maestra, muestra el camino del discipulado más comprometido y fiel. Si la Iglesia quiere poner de relieve ese rasgo esencial de la Madre de Jesús, el Cristo, más vale que aprendamos de ella a ser verdaderos discípulos y discípulas.

Se ha iniciado un proceso de superación creativa del modelo mariológico tradicional; este proceso pasa por considerar a María no como la mujer-semidiosa, llena de prerrogativas y privilegios divinos y alejada,

por tanto, del común de la gente, sobre todo de las mujeres a las que debía servir de ejemplo *inimitable*, sino por contemplarla como la mujer-Mujer, abierta a Dios y comunicada con Dios desde su propia realidad; es más, desde su propia corporeidad.

Esta perspectiva antropológica-mariana, en la que la gracia accede al ser humano sin sacarlo de su condición y contexto, comporta que la persona a la que Dios se dirige sea ella misma y no deje de serlo después del encuentro con la presencia divina.

### **María "paradigma" de salvación.**

El concepto de salvación es, desde la imagen cristiana de Dios, la superación de la ruptura (pecado) a través de la gracia (filiación), en la que se realiza el proceso de divinización-santificación del ser humano en Aquel que, siendo engendrado por obra del Espíritu santo y nacido de mujer, es a la vez Hijo de Dios e Hijo del hombre: Jesucristo. Poniendo de relieve *lo femenino* en relación con el plan salvífico de Dios, se descubre la capacidad de la humanidad para ser lugar de encuentro entre la dimensión humana (la *corporeidad* histórica) y la dimensión *trascendente* (la Trinidad divina). La figura de este encuentro *kenótico* es esta mujer: María de Nazaret; ella inaugura una verdadera pastoral eclesial en la que es posible decir a Dios, un Dios que se dice a sí mismo desde la perspectiva más indigente de la humanidad: la feminidad.

Desde María podemos concebir una pastoral de encrucijadas en la Iglesia: desde ella se puede hablar de cristología, de eclesiología, de antropología, de la escatología cristiana... Urge ensayar una nueva hermenéutica de la presencia, no sólo *paradójica* sino fundamentalmente *paradigmática*, de María en la pastoral de la Iglesia, y dar importancia, a lo que ella como mujer aporta hoy, a la misión evangelizadora y a la fe cristiana, en toda su complejidad.

Según la psicología de la religión, el principio del *eterno femenino* está presente en todas las religiones desarrolladas a lo largo de la historia y en las diferentes culturas y, por diferentes que estas sean, hay dos elementos ante lo femenino en los que se unifican: primero, el papel secundario, silencioso e invisible de la mujer dentro de ellas; segundo, la fuerza de la enseñanza oficial del cuerpo cultural, ritual o doctrinal que ve en la corporeidad de la mujer el origen de la atracción fatal o de la tentación del pecado que arrastra al ser humano y lo separa de su condición espiritual. Nuestra religión no escapa de esta realidad: lo femenino asume en la Iglesia un papel sospechoso, recluso y marginal.

Pero la Madre de Dios, a pesar de los datos nada condescendientes del primer evangelista (Marcos) tenía que estar fuera de esa realidad concreta y personal: a María se la ha reconocido como *prototipo* de la comunidad cristiana casi desde los primeros tiempos. En ella vieron los padres de la Iglesia la nueva Eva y también la flamante tierra-virgen capaz de engendrar la nueva y definitiva humanidad: Cristo.

Por otra parte, las figuras femeninas que alcanzaron algún relieve en el Antiguo Testamento han sido miradas por la comunidad cristiana a través de la figura de María, concediéndoles un papel de colaboración en el plan de salvación que trasciende con mucho los rasgos meramente histórico-narrativos que tuvieron originalmente: Miriam (la profetisa, hermana de Moisés), Débora, Rut, Judit, Ester, etc. También aquí se ha excedido, pues en nuestra fe María de Nazaret recrea lo mejor de cada una de esas figuras, es verdad, pero no mostrando, como aquellas, el valor del coraje que vence al enemigo por medio de la fuerza manipuladora, de la belleza seductora o de la capacidad de liderazgo, sino poniendo de relieve la fuerza de los débiles y la apertura de los pobres y olvidados para hacerse *oyentes de la Palabra* y portadores de la buena noticia de la liberación para el mundo en la persona de los más pobres y marginados. Por algo se le dirigen estas palabras: "Dichosa tú que has creído..." (Lc 1,45).

El sentirlo profundo del símbolo es *poner juntos* varias categorías o elementos de una misma realidad. La misma dinamicidad del símbolo, su capacidad de *con-jugar* realidades le confieren validez y eficacia. En la *mariología simbólica*, el "camino de la verdad" y el "camino de la belleza", el camino de la razón y el camino del afecto deben ir perfectamente armonizados; no deben desentonar el uno del otro, porque en María lo *natural* se integra en lo *gratuito*, lo *divino* en lo *humano*, de manera serena y perfecta. En esta mujer, el misterio del Dios tiene mucho que ver con nuestra humanidad. El Verbo se ha hecho carne en su vientre y es, ya para toda la eternidad, familiar nuestro: nuestro hermano. La relación personal de María como mujer con el misterio divino abre las puertas a la relación personal de todos los hombres y mujeres con la Trinidad, formando una sola comunidad de verdadera vida.

En la Iglesia católica, la presencia de María como símbolo de lo femenino y de su papel en la construcción de la comunidad tiene un carácter fuertemente afectivo-devocional. Ella es la figura que mejor representa y expresa los sentimientos y las idealizaciones de la esperanza creyente. Esta pre-

sencia de mujer real, y no sólo sublime, supone un reto lanzado al corazón de la comunidad cristiana, y católica en particular: el respeto y la valoración de la singularidad y potencialidad de lo femenino dentro de ella.

La santidad de María, su cercanía a Dios, hacen de esta mujer el *sacramento paradigmático* de la Iglesia. Con frecuencia, lo paradigmático se rompe con la fuerza de lo *paradójico*, sobre todo cuando se la exalta de tal manera que se hace de ella una figura *cuasi divina*, sublime, hipostáticamente celeste. Aquí se rompe toda posibilidad de imitación verdadera: su figura es importante en la vida de los hombres y mujeres creyentes, sí, pero en tanto figura de *mujer-diosa*, capaz de realizar milagros y, en cierta forma, hasta de manipular la voluntad del Dios no manipulable. Lo que en ella se realiza y lo que ella realiza no puede servir de modelo real para los simples mortales, porque son *privilegios* irrepetibles de la gracia actuando en ella.

Pero, tal como puso de relieve el Vaticano II (LG, c. 8), María no sólo es modelo *paradójico* de mujer sublime, irrepetible e inalcanzable; ella es, ante todo, el *paradigma* original de la capacidad del ser humano para abrirse a la palabra divina que se dirige a la historia y de aceptar su voluntad. Ella es el modelo de las relaciones que pueden entablar con Dios los hombres y mujeres que hacen esta historia. El ser humano entero, es decir, desde su propia *corporeidad* abierta y asociada libre y conscientemente a la obra de la salvación. Desde el punto de vista religioso podemos decir de ella que es el principio de la plenitud de lo femenino-masculino en relación personal y totalmente íntima con la divinidad. Su especial relación con Dios no es un *privilegio excluyente*, sino la revelación del *principio inclusivo* de la comunión original, en la que la humanidad entera (hombres y mujeres) se encuentra en Dios mismo.

La dimensión simbólica-sacramental de la Iglesia es sin duda la que con mayor fuerza ha mantenido la conciencia de la presencia paradigmática de María. La liturgia ha exaltado los valores y la dignidad del *arquetipo María* en la comunidad. El reto se presenta cuando se trata de plasmar en la realidad eclesial el símbolo litúrgico y hacer de él un modelo de comportamiento, sobre todo frente a lo femenino, dentro de ella. Nos encontramos en el momento preciso para realizar una *inversión simbólica*: del símbolo *sublime* al símbolo *encarnado*, del símbolo *pasivo* al símbolo *activo-comprometido*, del símbolo *escondido* al símbolo *visible-testimonial*, del símbolo *servil* al símbolo *profético*... Se trata de ir cambiando el modelo de mujer que a partir de la figura idealizada de María se nos ha venido intro-

yectando y que ha terminado por ser el modelo anti-femenino de mujer real en la Iglesia y en la sociedad, un modelo muy difícil de aceptar en la comunidad creyente del s. XXI. La *inversión simbólica* no significa ruptura del modelo en sí, sino cambiar la dirección de nuestra mirada y, sobre todo, la intencionalidad de la aplicación.

### **María en la piedad popular de América Latina (Guadalupe).**

En América Latina el evangelio ha sido anunciado, presentando a María como parte sobresaliente del Mensaje de Salvación. La piedad mariana pronto echó raíces en el continente que vivió una experiencia vital e histórica que pertenece a la íntima "identidad propia de estos pueblos". La tradición de la Iglesia y la piedad mariana de los primeros evangelizadores fue implantada en las nuevas comunidades cristianas, que desde entonces aprendieron a amarla y a honrarla a través de las diversas prácticas piadosas de la época: recuerdos de sus misterios, edificación de santuarios y ermitas, procesiones, plegarias y actos de culto según las advocaciones o los aspectos que en María se querían resaltar.

"Desde los orígenes María de Guadalupe constituyó el gran signo, de rostro maternal y misericordioso, de la cercanía del Padre y de Cristo con quienes ella nos invita a entrar en comunión" (Puebla 282). Gracias al "Hecho Guadalupano" nuestra Señora se ha vinculado de una manera profunda y permanente a la historia, a la cultura y a la experiencia religiosa del pueblo. No es posible comprender el itinerario espiritual de México sin asociarlo constantemente a la figura de Guadalupe. Esto es ejemplo de lo que pasó en todos los países latinoamericanos. La devoción a María es para el pueblo una fuente de consuelo en su situación habitual de marginación y pobreza. La experiencia que el pueblo tiene sobre el amor maternal la encuentra ampliamente realizada en la Virgen María. La maternidad, especialmente en los ambientes humildes, es un signo de abnegación, ternura, confianza; tiene un hondo sentido del sacrificio y del sufrimiento que le da una gran capacidad de soportar, de escuchar y de entrega. Basado en esta experiencia y en las manifestaciones de amor que la Virgen ha dado, el pueblo le manifiesta una devoción cálida y confiada.

### **La genuina piedad mariana: bases fundamentales.**

Los santos/as son las personas llamadas a ponerse al servicio del reino y han respondido fielmente a esta llamada. En este sentido, María es modelo

extraordinario de la Iglesia en el orden de la fe, de la caridad y de la perfecta unión con Cristo. María recibe un culto singular en la Iglesia en correspondencia con el puesto singular que ocupa en el plan redentor de Dios. Las actitudes fundamentales en las que la persona cristiana tiene que imitar a María son su entrega al Padre, su amor al hermano/a y su cooperación generosa en el proyecto de Dios. La piedad mariana debe expresar claramente su nota trinitaria, cristológica y eclesiológica que le es intrínseca y esencial. La piedad mariana debe inspirarse en la Sagrada Escritura, estar en armonía con la liturgia, ser sensible al movimiento ecuménico y manifestar con claridad la humanidad de la figura de María.

Unas expresiones significativas de piedad popular mariana son: el rosario, el Angelus, las peregrinaciones, las mandas, los novenarios, la celebración del mes de mayo, las imágenes, los escapularios, las ermitas...

#### **4.4 María en la catequesis.**

Ofrecemos aquellos criterios generales que deben orientar toda catequesis sobre María. En un sentido general conviene tener en cuenta lo siguiente: María no es una idea ni una especie de diosa inalcanzable. Los evangelios la presentan como una criatura humana, que colaboró activa y libremente en el plan de Dios. Conviene, por tanto, subrayar su condición histórica, temporal y cultural frente a la ahistoricidad, atemporalidad y aculturalidad en la que, a menudo, se la presenta. Es conveniente situar a María en el contexto de los evangelios, a fin de que no se pierda de vista su condición cristiana (cf DGC 94, 95). Dentro de tal contexto es importante destacar su condición de creyente y de discípula. La catequesis, fiel al énfasis evangélico, debe colocar la maternidad de María en estrecha conexión con su fe y su libertad, sin olvidar que, según los cuatro evangelios, Jesús relativiza este rol a valores explícitamente religiosos como es el propio seguimiento.

Y, por otra parte, una catequesis debe evitar, al menos, los siguientes peligros:

❖ Relacionar a María con el estereotipo de lo femenino y de la mujer. La propuesta ejemplar de María a las mujeres y varones creyentes no es una propuesta de género, sino una propuesta de fe que, en este sentido, trasciende el género. El estereotipo femenino vinculado al símbolo María incluye rasgos como la sumisión obediente, el silencio, la pasividad y la ausencia de protagonismo. Estos rasgos, entre otros, que tanto se distancian de la imagen evangélica de María, han reforzado una imagen

ejemplar distorsionada, que ha tenido funestas consecuencias en la historia. Esta imagen ha reforzado en los varones la conciencia de la secundariedad e inferioridad de las mujeres en cuanto género, su explotación en favor y en función de los intereses individuales, institucionales y de género de los mismos varones. Y, en las mujeres, ha legitimado su pasividad, ha reforzado su baja autoestima y ha confirmado un permanente sentimiento de culpa ante su condición sexuada. La catequesis cristiana debe saber situar adecuadamente esta figura en la fe de las personas en proceso de catequesis.

❖ La catequesis sobre María debe evitar, igualmente, relacionar a esta con el milagrismo y el maravillosismo. La cualidad mediadora de la figura de María debe estar inserta en el misterio de la encarnación y la redención. El maravillosismo y milagrismo de que suele estar rodeada esta figura es contrario a estos misterios esenciales de la fe cristiana. La catequesis sobre María no debe enfatizar una imagen de Dios, la Virgen y los santos/as que esté en oposición a lo que revela la Biblia sobre el modo de actuar divino en la historia humana. La imagen milagrosista y maravillosista de María, lejos de suscitar la libertad y la esperanza activas de las personas creyentes, individuos y pueblos, fomenta la pasividad ante situaciones injustas y de explotación.

❖ La catequesis sobre María, en fin, debe evitar presentar el dualismo que presenta a María como la cara bondadosa, femenina, misericordiosa y compasiva de Dios y a este y a Jesús, por contraste, como rostro masculino, duro y exigente. Esta oposición no solamente traiciona cuestiones básicas de la fe cristiana, sino que distorsiona la imagen de Jesús, del Padre y de la misma María. Aunque no es fácil hacer frente a nuestra manera de pensar y concebir la realidad en oposiciones dualistas, herencia de unos a priori occidentales, la catequesis sobre María debería intentar resistir a estas y otras proyecciones.

#### **Las culturas.**

Los estudios de antropología cultural, aplicados a la Biblia y a otros elementos de la fe, así como los resultados de investigaciones sociológicas y de psicología social, han puesto de manifiesto tanto las diferentes sensibilidades culturales con relación al fenómeno de María en el catolicismo, como la dinámica social y psicológica por la que este fenómeno se explica.

Una catequesis sobre María que sea responsable y cristiana debe prestar especial atención a estas dos

orientaciones, la que se refiere a la enculturación y la que tiene que ver con lo sociológico y psicológico. Esta catequesis debe conocer la importancia de la figura de María en pueblos y regiones en donde se ha hecho una con la cultura y la historia de su gente. La religiosidad popular ha ido, a menudo, de la mano de la devoción a María. La catequesis debe aprovechar estas vías como verdaderos recursos. Lo mismo podría decirse de la necesidad de grupos y pueblos de expresar la fe con el cuerpo y con las emociones y afectos. Devolver a María al evangelio no tiene que estar, necesariamente, en contra o en desacuerdo con estas características. En la "cultura oficial" se tiende a minusvalorar las expresiones religiosas de algunos pueblos latinoamericanos, en favor de unas expresiones poco afectivas y mucho más racionales. La distancia crítica necesaria a la praxis de fe, tanto individual como colectiva, aunque utiliza la racionalidad, no depende de ella, como solemos creer ingenuamente. La figura creyente, evangélica, discípula, de María, no está, necesariamente, en contradicción con las expresiones culturales y afectivas en que vivimos y transmi-

timos la fe en ella. Cada lugar e Iglesia concreta debe explorar sus posibilidades y sus riesgos. La catequesis, desde luego, debe tener en cuenta los resultados de tal exploración.

### **Conclusión.**

Lo acontecido en la persona de María es una anticipación paradigmática de lo que Dios desea realizar en cada ser humano. En todos/as existe una *realidad simbólica* capaz de reflejar la armonía de lo divino con lo humano y de superar el desgarramiento personal que supone la condición sometida a las vicisitudes en las que nos sitúa la libertad con la que el Creador mismo ha querido enriquecernos. La energía misteriosa que irrumpe en el principio de la historia de la humanidad, llevándola al sometimiento del pecado en todas sus manifestaciones (odio, violencia, enemistad...), no logra cambiar el destino finado que nos aguarda. El paradigma de la realidad simbólica de María como prototipo de la gracia y de la salvación se realiza dentro de nuestra *casa*, poniendo Dios mismo *su tienda entre nosotros/as*,

## **TAREA**

1. Describe tu experiencia de encuentro con el Espíritu Santo.
2. Que significa que el Espíritu "re-nueva la faz de la tierra".
3. Después de haber reflexionado sobre el misterio de la Trinidad, ¿Qué consecuencias prácticas deduces para nuestra sociedad?
4. En el dialogo interreligioso particularmente con la comunidad judía e islámica ¿Qué elementos favorables y cuáles dificultades encuentras para expresar tu fe en Dios Trino?
5. ¿Cuál es la diferencia entre el proyecto neoliberal de la globalización y la Trinidad con su proyecto sobre la humanidad y la historia?
6. Describe tres consecuencias concretas para la catequesis al implementar la orientación de volver, como en el Nuevo testamento, a una catequesis trinitaria.
7. Después de haber reflexionado sobre el papel de María en la historia de la salvación, presenta tres elementos acertados y tres elementos a corregir en el rol que actualmente juega María en la Pastoral del pueblo hispano.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Schweizer, Eduard, *El Espíritu Santo*, Sígueme, Salamanca 1998
- Comblin, J., *El Espíritu Santo y la liberación*, Paulinas, Madrid 1987
- González-Carvajal, Luis, *Los signos de los tiempos*, Sal Térrea, Santander, 1987
- Salas, Antonio, *El fin del mundo*, Nuevos horizontes n. 41, Biblia y fe, Madrid, 1994
- Turrado, Arguimiro, *El hombre, de la angustia a la esperanza*, Nuevos H. 40, Biblia y fe, Madrid 1994
- Salas, Antonio, *El diablo*, Nuevos horizontes n. 48, Biblia y fe, Madrid, 1995
- Boff, Leonardo, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Paulinas, Madrid 1987
- Salas, Antonio, *El Avemaría*, Nuevos horizontes n. 42, Biblia y fe, Madrid 1994
- IITD, *María la madre del Señor*, Madrid 1990
- González, Carlos Ignacio, *María evangelizada y evangelizadora*, CELAM 1998
- Maggi, Alberto, *Nuestra Señora de los herejes*, Ed Almendro, Madrid 1999