

# Credo oficial y credo popular

---

**Víctor Codina,  
Santa Cruz,  
Bolivia.**

## **I. Una real dicotomía**

Existe una distancia, ampliamente reconocida y lamentada, entre la fe de muchos cristianos y su vida real práctica. Esta incoherencia es grave y, sin duda, es una de las raíces del ateísmo contemporáneo (GS 19).

Ahora deseo fijarme en otra dicotomía. Me refiero a la distancia que existe entre la fe oficial de la Iglesia y la fe real del pueblo, entre el credo oficial y el credo real, entre lo que la Iglesia, a través de sus instancias jerárquicas, profesa y enseña, y la fe popular de la mayoría de los cristianos, concretamente de América Latina.

No deseo abordar directamente el tema de la religiosidad popular, sino algo previo: el divorcio real existente entre las formulaciones oficiales de la fe eclesial y la fe que realmente impregna la vida de las mayorías populares.

No se trata de una negación formal de la fe de la Iglesia, ni de una ruptura eclesial. No hablamos de herejías ni de cismas, sino del distanciamiento que durante siglos ha ido aconteciendo en la recepción de la fe por parte del pueblo. Tampoco nos agrada hablar de cripto-herejías, como propone Karl Rahner.

Este divorcio no es algo puramente generacional, es decir, las viejas y las jóvenes generaciones, sino que es algo más global, que afecta a todo el pueblo.

Lo más alarmante es que esta distancia crece y aumenta con el tiempo. El magisterio oficial de la Iglesia, no sólo a través de concilios, encíclicas pontificias, documentos de las conferencias episcopales y de obispos locales, sino también a través de declaraciones e instrucciones de la congregación de la Doctrina de la fe, de la comisión Teológica Internacional y de otros dicasterios romanos, aumenta continuamente el acervo doctrinal y las precisiones teológicas. Sólo desde el Vaticano II a nuestros días es inmensa la literatura que sobre temas doctrinales se ha producido: sobre eclesiología, cristología,

pneumatología, ecumenismo, liturgia, sobre la presencia real en la eucaristía, sobre escatología, sobre ángeles y demonios, sobre moral sexual, sobre control de natalidad, sobre bioética, sobre teología de la liberación, sobre doctrina social, sobre métodos de oración, sobre la interpretación de los dogmas...

El pueblo, es decir, las grandes mayorías de la humanidad, vive muy alejado de estos problemas teológicos e ignora todas estas discusiones teóricas. ¿Qué sabe el pueblo de la teología holandesa sobre la transfinalización eucarística, o de las discusiones de Küng en torno al concepto de la infalibilidad, o sobre el uso de mediaciones socioanalíticas de la teología? ¿Qué sabe el pueblo del conflicto en torno al proyecto palabra-vida o del estatuto eclesiológico de las conferencias episcopales o de las tensiones que provoca el catecismo universal?

Pero el divorcio entre la fe oficial y la fe popular no es sólo sobre cuestiones recientes, sino sobre la misma tradición de la fe de la Iglesia. Intentemos concretar un poco más estas aseveraciones.

1. Hace ya varios años que Rahner advertía sobre el riesgo de un cierto monoteísmo, no trinitario, en muchos cristianos:

Los cristianos a pesar de que hacen profesión de fe ortodoxa en la Trinidad, en la realización religiosa de su existencia son casi exclusivamente "monoteístas". Podemos por tanto aventurar la conjetura que si tuviéramos que eliminar un día la doctrina de la Trinidad por haber descubierto que era falsa, la mayor parte de la literatura religiosa quedaría casi inalterada<sup>1</sup>.

Y podríamos añadir a este texto, desde América Latina, que no sólo quedaría inalterada la literatura religiosa, sino la fe del pueblo, que apenas lee nada religioso, ya que vive su fe sobre todo a partir de la tradición oral.

2. El mismo Rahner afirma que tampoco la cristología del pueblo es demasiado correcta:

No puede negarse que para el cristiano ordinario, Cristo está presente en sus actos religiosos únicamente como Dios, a no ser que medite expresamente sobre la vida de Jesús<sup>2</sup>.

Por eso el teólogo alemán desearía que se elaborase una fenomenología teológica sobre la relación religiosa que el pueblo tiene con Cristo, ya que el mismo Rahner sospecha que hay latentes extrañas corrientes subterráneas monofisitas y una tendencia a desvalorizar lo creatural frente a Dios, "como si la desvalorización de la creatura hiciese a Dios más grande"<sup>3</sup>.

Es decir, tanto la teología como el pueblo valoran a Cristo encarnado sólo en cuanto ha aparecido en el mundo y nos ha salvado en la cruz, pero no aprecian su función permanente en cuanto hombre, y por tanto, desvalorizan los misterios de la vida de Cristo. Sintonizan con la cruz, pero olvidan la resurrección. Jesús crucificado es sólo una especie de Job sagrado, un varón de dolores que da

fuerza para resignarse ante el sufrimiento.

En otro lugar afirma el mismo Rahner:

La piedad "vulgar" para la que *a priori* Dios es una realidad junto a otras, no ve dificultad, naturalmente, en conceder a san Antonio una magnitud muy considerable, importante y eficaz junto al Espíritu Santo. Pero eso ocurre precisamente a costa de Dios y de la verdadera relación con El, y Dios no soporta dioses extraños junto a sí<sup>4</sup>.

Es decir, para el pueblo y su piedad, a la que K. Rahner llama, demasiado despectivamente, "vulgar", los santos escalan lugares de poder reservados a la divinidad y Dios se siente rodeado de un panteón popular de dioses extraños: junto a Cristo están san Antonio, Santiago, san Martín de Porres, Monseñor Romero o la "justa Correa".

3. El tema de la ausencia de Pneumatología en la teología y piedad popular es algo bien conocido. La mayoría de los cristianos pueden responder como aquellos discípulos de Efeso a Pablo: "Ni siquiera hemos oído decir que exista un Espíritu Santo" (Hch 19, 2). Aunque actualmente asistimos en América Latina a una renovación de la experiencia del Espíritu, ésta no está suficientemente articulada en el credo del pueblo<sup>5</sup>.

4. Podríamos hablar también de la distancia existente entre la eclesiología y la sacramentología oficial y la popular. La Iglesia es más un lugar sagrado (templo) y unas personas sagradas (jerarquía) que una comunidad. Los sacramentales son más apreciados que los sacramentos: los sacramentales son los sacramentos de los pobres<sup>6</sup>. Se ha caído en una especie de monifisismo también eclesiológico, que identifica la autoridad eclesial con la divina y reduce al cristianismo a la pasividad y obediencia del fiel, quien desea que lo sagrado invada todas las esferas de su vida profana.

También podríamos confrontar la escatología oficial con las tendencias populares, a veces milenaristas, siempre en estrecha conexión con sus muertos y con la vida, en las que el dogma de la resurrección de la carne no ocupa un lugar central<sup>7</sup>.

5. Si intentáramos sintetizar todo lo visto hasta ahora nos atreveríamos a decir que esta fe monoteísta, poco cristológica, muy sacral, con tendencia a desvalorizar la creaturalidad, con oscuridad acerca del más allá, que se dirige a un Dios lejano a través de lugares, tiempos y personas sagradas, está más cerca de la fe veterotestamentaria que del Nuevo Testamento, más cerca del Dios del Sinaí que del evangelio de Jesús de Nazaret.

Pero surge la cuestión: ¿ésta es toda la fe popular?

6. En la dogmática popular el centro lo ocupa María. Esto ha sido reconocido claramente desde América Latina por dos teólogas modernas.

Siendo esto así, podemos decir que los pobres de una manera especial reconocen el valor de Jesús, lo aprecian, tienen presente los hechos más importantes de su vida y, sin embargo, para ellos María parece tener una importancia vital mucho mayor. Aunque se conocen pocos datos sobre su vida, ella no deja de ser la madre, la dulzura, aquella a la que siempre podemos recurrir, la que entiende nuestras aflicciones y sufrimientos, la que nos consuela y protege<sup>8</sup>.

Y concluyen las mismas autoras:

En la "dogmática" popular, la intimidad mayor se da con María<sup>9</sup>.

Si esta última afirmación es verdadera, entonces nuestro juicio sobre el carácter veterotestamentario de la dogmática popular debe matizarse y corregirse: a través de María el pueblo se abre al Nuevo Testamento.

## II. Interpretación de este hecho

¿A qué se debe esta dicotomía, que puede considerarse grave y alarmante? ¿Por qué esta centralidad de María?

Evidentemente responder a estas cuestiones demandaría un estudio interdisciplinar, en el que se unieran la historia, la sociología religiosa, la fenomenología, la historia de las religiones y la teología. Aun a sabiendas de la complejidad del problema, intentemos apuntar algunas pistas de interpretación.

Podemos afirmar que este divorcio tiene como causa principal una deficiente evangelización, que en el caso de América Latina se remonta al siglo XVI.

Es conocido que los pueblos subyugados aceptan la dogmática de los vencedores y, aunque aparentemente se sometan a la fe oficial, viven en muchos casos su propia fe.

Pero en el caso que comentamos la cuestión es más ardua y complicada, porque el pueblo ha asimilado unos dogmas y marginado otros, elaborando una especie de discernimiento doctrinal de forma casi instintiva.

Esto nos lleva a examinar cuál fue la imagen de Dios que los evangelizadores presentaron, y no es presunción afirmar que seguramente fue la imagen de un Dios lejano y terrible, *mysterium tremendum et fascinans*, castigador de todos los que no aceptasen la nueva ley. La dogmática que los evangelizadores presentaron no podía ser otra que la típica de la Iglesia medieval y luego de la Iglesia tridentina. Una dogmática empobrecida con el tiempo, monoteísta más que trinitaria, con una cristología deficiente y con rasgos monofisitas<sup>10</sup>.

La eclesiología transmitida es la típica de cristiandad y luego con un carácter apologetico y antiprotestante. El *extra ecclesiam nulla salus*, entendido riguro-

samente, se juntaba al procedimiento del "requerimiento" que los conquistadores presentaban, forzando a convertirse a la fe cristiana, si no querían caer en manos de la justicia real.

Junto a esta dogmática autoritaria y demasiado occidental para el pueblo indígena, sencillo y de otra matriz cultural, se añadían las obligaciones de una moral exigente y estricta, que amenazaba con la condenación eterna.

Aun en el mejor de los casos, la imagen de Dios que presentaban los misioneros quedaba en la práctica anulada por la praxis violenta y destructora de los conquistadores que se profesaban cristianos. El Dios "bueno", de hecho, era el mismo que les esclavizaba y privaba de sus tierras a través de los cristianos.

El pueblo aprendió de memoria el catecismo, pero asimiló sobre todo los ritos sacramentales, las fiestas litúrgicas y la devoción a los santos y sobre todo la figura de María.

Esta selección vital tiene su lógica. Frente a un Dios lejano y terrible, del que los conquistadores, violentos, barbudos con yelmos, arcabuces y caballos eran su viva expresión, el pueblo busca, ante todo, refugio, ayuda, consuelo, intercesión, mediadores, misericordia, "otros dioses" que intercedan por él ante el todopoderoso Dios de los conquistadores.

Los santos —a veces transposición de sus antiguos dioses (rayo, sol, vida.)—, la cruz de Cristo, los sacramentales pueden cumplir esta función. Pero sobre todo María será para ellos el rostro materno de Dios, el sacramento de su misericordia, "el gran signo, de rostro maternal misericordioso, de la cercanía del Padre y de Cristo" (Puebla 282).

Frente a un mundo violento y machista, y frente a una religión de miedo, el pueblo acude a una mujer, a una figura dulce materna. Hasta qué punto en María se concentran y sintetizan sincréticamente antiguas creencias en diosas madres o en la tierra madre, es algo que dejamos a los historiadores de las religiones y los antropólogos, pero ello no resta valor a esta explicación, sino que todavía le da mayor fuerza.

Lo cierto es que María comienza a ocupar un lugar central en la dogmática popular de América Latina. Guadalupe será el símbolo luminoso de esta presencia de María en América, de su cercanía al pueblo pobre y humillado (el indio Juan Diego). Pero esta figura de María se irá concretando luego en diversas advocaciones y santuarios marianos, extendidos por todo lo ancho y largo de la geografía e historia de América Latina: Aparecida, Luján, Copacabana...

Esta evolución parecerá menos sorprendente si se recuerda que también en la Iglesia latina europea el surgimiento de la mariología en el segundo milenio está estrechamente ligado al empobrecimiento dogmático de la Iglesia de cristianidad, a la clericalización eclesial, al alejamiento del pueblo, al paso del

símbolo a la dialéctica escolástica<sup>11</sup>.

### III. Reflexión teológica

¿Cómo interpretar teológicamente este divorcio dogmático y esta "hiperinflación" mariana"? ¿Se trata de una divinización idólatra de María, como algunas sectas proclaman contra la Iglesia católica? ¿No será esta fe deficitaria? Pero por otra parte ¿cómo explicar que durante cinco siglos haya dado frutos de vida y santidad en la Iglesia de América Latina? ¿Como explicar, concretamente, los numerosos martirios de gente popular en estos últimos tiempos? ¿Puede ser María vehículo para una fe auténticamente cristiana, o nos hallamos ante un peligroso sincretismo que debe ser extirpado?

No podemos olvidar que este pueblo que vive esta dicotomía es el pueblo pobre, las grandes mayorías de América Latina. ¿Acaso los pobres, por su misma pobreza y sencillez, van a ser privados de vivir una vida cristiana auténtica? ¿Se requiere una gran formación trinitaria, cristológica, eclesiológica, sacramental y moral para poder ser cristiano?

Si es verdad que "la universalidad de los fieles que tiene la unción del Santo (cfr. 1Jn 2, 20, 27) no puede fallar en su creencia" (LG 12), y si es verdad que a los pobres han sido revelados los misterios del reino de forma especial, entonces habrá que afirmar que este panorama no debe ser tan sombrío y deficiente como pudiera parecer.

Para enfocar rectamente este difícil problema podemos partir de un axioma teológico, que, referido a la fe y a la religiosidad popular alcanza pleno sentido: "donde está lo mínimo debe estar lo máximo". Es decir, donde, sin culpa propia, sólo ha llegado un mínimo de evangelización, de Iglesia, de formación religiosa, allí debe estar presente lo máximo, si no queremos que la mayor parte de la humanidad permanezca al margen de la voluntad salvífica de Dios y de la sobrebundancia de la gracia que en Cristo se nos ha dado (Rm 5, 12-20).

Ese principio debe valer *a fortiori* para pobres y pequeños, a quienes han sido revelados los misterios del evangelio (Mt 11, 25; Lc 10, 21s).

Esto significa que así como para los pobres los sacramentales "fungen" como sacramentos, y para los no cristianos las grandes religiones "fungen" como comunidad eclesial, también estas reducciones dogmáticas tienen una función salvífica providencial.

¿Qué significa esto en el caso de la concentración mariológica de la fe del pueblo, concretamente en América Latina? ¿Acaso María puede sustituir a Cristo, el único mediador (1Tm 2, 5), fuera del cual no hay salvación? (Hech 4, 13).

Para solucionar este problema podríamos comenzar recordando la afirmación de Juan Damasceno de que María es el compendio de todos los dogmas:

El sólo nombre de *Theotokos*, Madre de Dios, contiene todo el misterio de la "economía"<sup>12</sup>.

Formulado inconográficamente, para el oriente cristiano el icono de María no es simplemente el icono de la Virgen, sino el icono de la encarnación o el icono de la Iglesia: la comunión entre lo humano y lo divino<sup>13</sup>.

La afirmación dogmática de Efeso sobre María como *Theotokos* establece una vinculación clara de María no sólo con Jesús, sino con toda la Trinidad. María es "madre del Hijo y, por lo mismo, hija predilecta del Padre y Templo del Espíritu Santo" como afirma el Vaticano II (LG 53) y repite Pablo VI en *Marialis cultus* (MC 56).

No es necesario afirmar con L. Boff que María esté unida *quasi* hipostáticamente con el Espíritu<sup>14</sup>. Basta decir que toda su vida, especialmente desde la encarnación, está bajo la fuerza fecundadora del Espíritu que descendió sobre ella (Lc 1, 35).

María nos lleva a Jesús. Por esto en el oriente la imagen de María está unida a la de Jesús y, a través de la unión física de madre e hijo, se expresa la comunión entre Dios y la humanidad. Frente a todo riesgo de monofisismo cristológico, la presencia de María da a la figura de Jesús un gran realismo encarnatorio y carnal. De este modo la mariología nos lleva de la mano a la cristología. María es pedagoga hacia Jesús.

María es también símbolo de la Iglesia, como los padres meditaron largamente a raíz de la relación Eva-María y María-bautismo, y el Vaticano II lo proclamó oficialmente (*Lumen gentium* VIII).

En María está la Iglesia misteriosamente presente, aunque el pueblo no llegue a desentrañar toda su profundidad. El pueblo intuye que en la Iglesia está María y que es sospechosa una Iglesia en la que María esté ausente. María se convierte así para el pueblo en *tessera orthodoxiae*, por ejemplo frente a las sectas.

María resume en su vida los misterios de la fe. La Inmaculada Concepción es el triunfo de la gracia sobre el pecado y la ascensión el triunfo de la vida sobre la muerte. María es la mujer que lucha y vence al dragón del Apocalipsis (Apoc 12) y representa la nueva humanidad, la nueva tierra y nuevos cielos. A través de María y de sus fiestas el pueblo accede a los dogmas cristianos fundamentales, a la "economía". Aquí cabe recordar el axioma de la teología tomista de que el acto de fe termina no en el enunciado, sino en el misterio último de Dios. El *Deus semper maior* que se encerró en las entrañas de María se esconde ahora *kenóticamente* en los dogmas marianos.

Únicamente creará que la fe del pueblo cae en idolatría quien olvide la dimensión simbólica del lenguaje de la vida humana y cristiana. Pero este tal

tampoco comprenderá los sacramentos, ni la Iglesia, ni la misma encarnación.

De este modo, el pueblo de América Latina, a pesar de sus connotaciones veterotestamentarias, por su fe y devoción a María, accede al Nuevo Testamento y al Padre de Jesús. En este sentido se pueden entender las afirmaciones del magisterio de María como aurora y advenimiento de la evangelización<sup>15</sup>. María está en el umbral del Nuevo Testamento y su presencia alegra al pueblo, como llenó de gozo a Isabel y a su hijo Juan (Lc 1, 39-56). El pueblo sintoniza con el *Magnificat*, pues sabe que forma parte de los humildes y pobres que han sido exaltados por la misericordia de Dios.

#### IV. Evolución del credo popular

Es innegable que la mariología, sobre todo popular, ha sido instrumento de alienación religiosa, de falsa resignación, de pasividad, de apologética antiprotestante o anticomunista.

Esto no es nuevo en América Latina, pues ya comenzó con la conquista, cuando el estandarte de María parecía bendecir todos los atropellos de los conquistadores.

Pero lentamente el pueblo ha ido pasando de María conquistadora a María liberadora<sup>16</sup>.

No es éste el lugar para hacer una historia de la evolución mariológica en América Latina, pero sí podemos constatar que ha habido un cambio de imagen de la figura de María en muchos sectores del pueblo. María aparece cada vez más como la mujer de Nazaret, la esposa del carpintero, la mujer solidaria, la madre de los pobres, poseedora de una fe no alienante ni pasiva, sino proclamadora del Dios que vindica a los pobres y oprimidos<sup>17</sup>, la profetisa del reino<sup>18</sup>.

Ahora bien, si es verdad que María sintetiza la fe del pueblo, entonces este cambio de perspectiva mariana repercutirá en el credo popular. A través de esta mariología más popular y liberadora, el pueblo va cambiando también su visión de Dios, de Cristo y de la Iglesia:

— Cristo aparece como el anunciador del reino, que opta por los pobres, muere por sus opciones históricas y en su resurrección triunfa de la injusticia y de la muerte, y el Padre reivindica la verdad del camino de Jesús, su hijo;

— Dios es visto como el Dios de la vida y de los pobres, el que derroca del solio a los poderosos y exalta a los humildes;

— la Trinidad comienza a ser recuperada como modelo de sociedad y de comunidad como familia, raíz de toda comunión y participación;

— la pneumatología recupera su fuerza profética, carismática y martirial, fuerza que lleva a muchos a dar su vida por la fe y la justicia;



— la escatología se elabora desde la lucha por la vida, con esperanza en el triunfo final de la justicia y en la resurrección de la carne, siguiendo el camino pascual del resucitado, y su utopía del reino;

— la moral se estructura desde una actitud de solidaridad con los pobres, desde el compartir, la fraternidad universal y cósmica, respetuosa de las diferencias;

— la eclesiología aparece como eclesiogénesis a partir de las comunidades de base, Iglesia de los pobres, donde la mujer, como María, accede a la palabra y tiene un rol profético y protagónico.

Una nueva praxis social y eclesial está cambiando la mariología y la mariología confiere al credo popular un sentido más liberador. María no es sólo la aurora de la evangelización, sino de la liberación plena.

Y está aconteciendo algo paradójico: el pueblo pobre, mujeres con su fe sencilla, están ayudando a reformular la fe y la teología de la Iglesia. El credo popular deja de ser una depauperación y mala asimilación del credo oficial y pasa a ser fuente de vida para toda la Iglesia. Se repite la historia de María y de toda la historia de salvación: Dios renueva el pueblo de Dios desde el margen. De los *anawim* nace el Mesías y toda la espiritualidad del nuevo testamento. Desde los *anawim* del tercer mundo de hoy está naciendo algo nuevo: una espiritualidad pobre, sencilla, evangélica, pascual y martirial.

## V. Interpelación teológica y pastoral

Se entendería mal todo lo dicho hasta ahora si se dedujese que podemos quedar tranquilos y contentos con el actual credo popular. Al contrario, todo lo dicho nos interpela profundamente.

1. En primer lugar, implica una crítica a todas las deficiencias de la primera evangelización y a la forma tradicional de haber realizado la catequesis y enseñanza religiosa durante siglos. Es una crítica seria a una evangelización desencarnada y alejada de la vida del pueblo y de sus problemas, poco bíblica, poco centrada en el Dios misericordioso del Nuevo Testamento, poco cristológica, sin haber elaborado una presentación armónica de los misterios de la vida de Jesús y de su significado para la vida cristiana. Hay que corregir la imagen de un Dios terrible y castigador que siempre amenaza con el fuego del infierno. Es urgente presentar positivamente la vida cristiana como seguimiento de Jesús, como predicación de todo lo que se refiere a la vida (Hch 5, 20).

2. Este divorcio también tiene una palabra que decir al magisterio de la Iglesia, más preocupado por clarificar con exactitud nociones teóricas y de evitar riesgos doctrinales que afectan a unos pocos, que de alimentar pastoralmente la fe del pueblo, pastoralmente desnutrido y como ovejas sin pastor. Se requiere una actitud más sobria y apofática del magisterio<sup>19</sup> y una mayor atención a los

problemas reales de la mayoría del pueblo, que tiene hambre de pan y hambre de Dios. Hay peligro de que se invierta la parábola de la oveja perdida: se protege con cariño a una y se abandona a las 99. La opción por los pobres implica también esta cercanía al pueblo, al evangelizar prioritariamente a los pobres, como signo mesiánico del reino de Dios (Lc 7, 22), usando un lenguaje sencillo y acomodado al pueblo, como el Señor que hablaba en parábolas. De lo contrario aumentará cada día más el divorcio entre la fe oficial y la del pueblo como sucedió en Israel entre los sacerdotes, escribas y fariseos y el pueblo sencillo y pobre, del que se compadecía Jesús.

3. Es importante establecer una jerarquía teórica y práctica de verdades para poder comenzar por comunicar lo esencial de la fe cristiana. Para ello hay que partir de los problemas, miedos y temores del pueblo, de su clamor, de sus esperanzas. Más que partir de dogmas ya establecidos que hay que transmitir, habría que partir de las aspiraciones del pueblo y de los valores de sus culturas. Evidentemente, las fiestas y celebraciones juegan aquí un papel muy importante, como momentos fuertes de evangelización, ya que, como dice con penetración Santo Tomás, el pueblo vive la fe a través de las fiestas litúrgicas de la Iglesia<sup>20</sup>.

4. Supuesto todo lo dicho, el punto de partida para la nueva evangelización debe ser la mariología, ya que en ella se centra la fe popular. Pero hay que procurar explicitar lo implícito, hacer ver las conexiones con la Trinidad, cristología y eclesiología, como enseña Pablo VI en *Marialis cultus* (MC 25-28). Y si queremos una evangelización liberadora habrá que comenzar por una mariología liberadora, una mariología desde los pobres, tal como hemos insinuado antes. Este será el inicio de una teología, de una espiritualidad y de una pastoral liberadora.

5. Dada la importancia que la mujer tiene en este credo popular su conexión con la vida y la fe del pueblo, la toma de conciencia de su situación de opresión que se da en todo el continente, su rol protagónico en las comunidades de base y en la Iglesia liberadora, su sintonía con María, mujer pobre y creyente, creemos que en este proceso de evangelización la mujer jugará sin duda un rol muy importante, desarrollando todo su gran potencial evangelizador.

6. Finalmente, si tomamos en serio que la universalidad de los fieles es infalible en su fe (LG 12) y que los pobres evangelizan, entonces el credo popular tendrá una palabra que decir al credo oficial. Como en Caná, por mediación de María, los que no tenían vino acaban teniendo el mejor vino (Jn 2, 10).

## Notas

1. K. Rahner, "El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación", *Mysterium Salutis* II-1, Madrid 1969, p. 362.

2. K. Rahner, "Problemas actuales de cristología," en *Escritos de teología I*, Madrid 1961, p. 209.
3. K. Rahner, l.c. nota 2.
4. K. Rahner, "Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios", *Escritos de teología III*, Madrid 1961, p. 55.
5. J. Comblin, *El Espíritu Santo y la liberación*, Madrid 1986.
6. V. Codina, "Sacramentales, sacramentos de los pobres, *Revista Latinoamericana de Teología* 20 (1990) pp. 207-219.
7. J. B. Libanio, María Clara Bingemer, *Escatología cristiana*, Madrid 1985; H. van den Berg, "Día de difuntos, fiesta a la vida", *Cuarto intermedio* n. 5, noviembre 1987, pp. 3-171.
8. Ivone Gebara, María Clara Bingemer, *María mujer profética*, Madrid 1988, p. 137.
9. *Ibidem*, p. 138.
10. "El Jesús que se nos predicó era escasamente humano. Parecía flotar por encima de la historia, por encima por todos los problemas y conflictos humanos. Era presentado como un soberano y poderoso rey o emperador, que gobernaba sobre nosotros, incluso durante su vida terrena, desde su altura de su trono majestuoso. Su acercamiento a los pobres, en consecuencia, era visto como condescendencia. Los pobres eran objetos de su gracia y compasión, sin que participase él de su opresión y sus luchas. Su muerte no tenía que ver con los conflictos históricos, sino que era vista como un sacrificio humano para aplacar a su Dios irritado. Lo que nos fue predicado fue un Jesús supraterráneo, que no tenía relevancia para la vida. (...). Sólo después hemos descubierto que este Dios y este Jesús había sido formado a imagen y semejanza de los reyes, emperadores y conquistadores". *The Road to Damascus. Kairos and Conversion*, Londres 1989, 11. Documentos firmados por cristianos de El Salvador, Guatemala, Corea, Namibia, Nicaragua, Filipinas y Sudáfrica.
11. V. Codina, "Mariología desde los pobres", en *De la modernidad a la solidaridad*, Lima 1985, pp. 189-207.
12. Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* III, 12, p. 94, 1029 C.
13. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchatel 1965, p. 149, nota 105.
14. L. Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Madrid 1986, pp. 256-259.
15. *Evangelii nuntiandi* 81; *Puebla* 303.
16. A. González Dorado, *De María conquistadora a María liberadora*, Santander 1988.
17. *Marialis cultus* 37; *Puebla* 297, aunque es interesante constatar la diferencia entre ambos textos.
18. Ver bibliografía en Ivonne Gebara, M. Clara Bingemer, *María mujer profética*, Madrid 1988.
19. V. Codina, "Verdades olvidadas sobre el magisterio eclesial", en *Teología y experiencia espiritual*, Santander 1977, pp. 61-76.
20. *De Veritate*, q 14, a 11.