

Teología y Pastoral para América Latina

Vol. XXVI / N°. 101, enero del 2000

teología y pastoral para américa latina

La mujer en la Iglesia



CELAM
ITEPAL

Instituto Teológico-Pastoral para América Latina

Santa Fe de Bogotá D.C. - COLOMBIA

medellín

Teología y Pastoral para América Latina
Revista Trimestral Fundada en 1975

<u>Editor Responsable</u>	Leonidas Ortiz Lozada, pbro. Rector del ITEPAL
<u>Director</u>	Campo Elías Robayo Cruz, pbro. Vicerrector Académico ITEPAL
<u>Secretario y Suscripciones</u>	Luis Guillermo Pineda Asistente Administración ITEPAL
<u>Diagramación</u>	Carolina Salazar N. Diseño Centro de Publicaciones del CELAM

NOTA: El Autor de cada artículo de esta publicación asume la responsabilidad de las opiniones que expresa.

PRECIO DE SUSCRIPCIÓN para el año de 2000

COLOMBIA: \$40.000,00
AMÉRICA LATINA: US\$55,00
ASIA Y ÁFRICA: US\$65,00
EUROPA Y AMÉRICA DEL NORTE: US\$75,00

Forma de Pago a la Administración de la Revista

COLOMBIA: Cheque en pesos colombianos a nombre del CELAM.

Consignación en las cuentas bancarias: Granahorrar 1200-37448-4; Colmena: 0102500068995;

Bancolombia: Cta. No. 2010196156-2; Banco Santander: 213-037419

(todas a nombre de CELAM)

OTROS PAISES: Cheque en dólares americanos sobre Banco de Estados Unidos a favor de CELAM.

Efectivo ó giro postal en dólares americanos.

En cualquier caso favor enviar recibo ó constancia de la transacción a:

INSTITUTO TEOLÓGICO-PASTORAL PARA AMÉRICA LATINA - ITEPAL

Transversal 67 No. 173-71 / A.A. 253 353

Tels: (57-1) 667.0050 - 667.0010 - 667.0020

Fax: (57-1) 677.6521 / E-mail: itepal@celam.org

Santa Fe de Bogotá D.C. - COLOMBIA

©

Edición No. 101 - 2000 ejemplares - 2000

ISSN 0121-4977

Impresión: LITOCAMARGO

Impreso en Colombia - Printed in Colombia

Percibimos con creciente influjo en todos los ambientes de la actividad humana, la irrupción de la mujer. Hay un mayor interés en las diversas instancias sociales, políticas, culturales, económicas, religiosas y deportivas por promover el aprecio y las específicas contribuciones de la mujer. La misma realidad nos muestra que "las mujeres comienzan a tener mayor participación en la construcción de la sociedad civil y política. Este fenómeno no sólo obedece a las iniciativas, inquietudes y luchas de las mujeres por ejercer sus derechos de ciudadanía, sino que es también consecuencia de los cambios a nivel socio-político, económico y cultural que han abierto más espacios de participación para ellas" (Informe Celam 2000).

Un signo que crece cada día y que es objeto de constante reflexión en los diversos campos de la actividad humana: la dignidad de la mujer y su vocación. El Concilio Vaticano II, resalta con particular atención esta mayor conciencia tanto en la sociedad, como en la misma mujer. Esta preocupación por la reflexión y puesta en práctica de la dignidad y vocación de la mujer, es sin lugar a dudas, el resultado de aquel fenómeno que el mismo Concilio llama "la hora". Es decir que "ha llegado la hora en que la vocación de la mujer llega a su plenitud, la hora en que la mujer ha adquirido en el mundo una influencia, un peso, un poder jamás tenido hasta ahora. Por eso, en este momento en que la humanidad conoce una mutación tan profunda, las mujeres llenas de espíritu del Evangelio pueden ayudar tanto a la humanidad a no degenerar" (Mensaje a las Mujeres, 5).

El tema de la mujer es muy complejo. Situaciones y condiciones de vida tan diferentes de todas las mujeres en el mundo, en la sociedad y/o en la Iglesia, muestran que hace falta, dar pasos más concretos hacia la igualdad real y el descubrimiento de que tanto el hombre como la mujer se realizan en la reciprocidad. Por eso, "aunque teóricamente se reconoce esta igualdad, en la práctica con frecuencia se desconoce. La Nueva Evangelización debe ser promotora decidida y activa de la dignificación de la mujer; esto supone profundizar en el papel de la mujer en la Iglesia y en la sociedad" (SD.105).

Recuperar en el tercer milenio, los derechos de la mujer significa adentrarnos en la búsqueda de la propia identidad y en la creación de espacios donde las mujeres comparten y discuten este tema. Esto nos lleva de manera inevitable "al tema de la sexualidad, de los derechos del cuerpo y de los derechos reproductivos. Se comienza a separar la sexualidad de la procreación, descubriendo la dignidad de lo primero y rebelándose contra el rol tradicional que la limita a lo segundo. La mujer comienza a ejercer su derecho

a decidir: ¿cuántos hijos deseo tener? (Informe CELAM 2000 No 155). Son "signos de los tiempos" donde la cambiante condición y comprensión de la mujer y el varón, en el siglo XXI, son un desafío para la evangelización. De ahí que cuando una cultura se ve desafiada a realizar nuevas síntesis vitales, es cuando más la Iglesia se siente particularmente llamada a estar presente con el Evangelio, ya que como afirma Puebla "es mejor evangelizar las nuevas formas culturales en su mismo nacimiento y no cuando ya están crecidas y estabilizadas" (Puebla 393).

Esta nueva perspectiva que se abre con una fuerza cada vez mayor al interior de nuestras sociedades, junto con la crisis de modelos tradicionales de femineidad y masculinidad, el debate sobre los nuevos roles de varones y mujeres dentro de una sociedad que cambia, son otros tantos desafíos para la reflexión y acción evangelizadora de la Iglesia. Porque si la nueva realidad de la mujer le lleva a defender los valores de la autonomía, la igualdad y la libertad, enmarcadas todas dentro de un contexto de comunitariedad que va en contra de una mentalidad liberal individualista, esta búsqueda viene a constituir una nueva expresión de la autoconciencia, de la autorrealización y de la autodeterminación.

Así, para una sociedad que se afana por tantas cosas, donde pareciera que se pierde el punto de vista, "la mejor parte", la Iglesia está llamada a iluminar desde el Evangelio lo que está confuso y denunciar todo lo que resulta contrario a la dignidad humana. Esto es, "al leer las Escrituras, anunciar con fuerza lo que el Evangelio significa para la mujer y desarrollar una lectura de la Palabra de Dios que descubra los rasgos que la vocación femenina aporta al plan de Salvación" (SD. 108). Nuestra misión como discípulos y discípulas de Jesús ahora es la de recrear el llamado que El nos hace y dejarnos enseñar por El a ser hombres y mujeres a la medida de los desafíos de nuestro tiempo, a saber tomar parte activa en la construcción de ese Cuerpo en el que unos seremos manos, otros pies, pero donde todos somos uno en Cristo.

En la aurora de este nuevo milenio, en la Iglesia, la mujer está presente como María, con una fuerza renovadora y aglutinadora de la comunidad. En nuestra Iglesia de hoy, la mujer, como María, esta viviendo la experiencia de que con la fuerza del Espíritu asume liderazgos de conducción de muchas comunidades que se forman y crecen como semillas de humanidad nueva para irradiar al mundo luces que impulsan una pastoral que promueva a las mujeres en todas las dimensiones de la vida.

6 Estamos seguros que este número de Medellín, quiere ser un aporte para la tarea y desafío del tiempo presente: aceptar y valorar a la mujer en la comunidad eclesial y en la sociedad, no solo por lo que ellas hacen, sino especialmente por lo que ellas son. Gracias al aporte de la Hermana Bárbara Bucker Pataro y del Padre Ricardo Antoncich sj. nos permitimos brindar una contribución desde la perspectiva eclesial. Creemos que una reflexión teológica que comprende al hombre y a la mujer desde el horizonte del misterio de Dios revelado en Jesucristo, nos ayuda a descubrirnos a nosotros mismos

como creaturas más íntegras, llamadas a vivir en la reciprocidad. La vivencia de Dios que nos transmite la experiencia de María nos habla de un Dios que se ocupa de los y las desprotegidos (as), de los y las marginados (as) y que anuncia a su pueblo una liberación plena.

Enmarcados por la celebración de este año jubilar, se nos presenta la ocasión para renovar nuestra fe en el misterio del Verbo Encarnado y poder ser fermento de una humanidad nueva. Este es el gran servicio que podemos prestar los cristianos y cristianas a la humanidad: así con San Pedro, podemos "dar razón de nuestra esperanza a todo el que nos la pida" con un renovado entusiasmo, fruto de la fe renovada, que vive y expresa la experiencia salvífica traída por Jesucristo. Con el apoyo del P. Mario de França Miranda, sj. nuestros lectores encontrarán valiosos elementos para pensar la Inculturación de la fe como un nuevo desafío pastoral que se presenta a la Iglesia. Esto enmarcado por el gran acontecimiento de la celebración del Jubileo de la Encarnación.

El Director

CURSOS / ITEPAL2000

Diplomado Pastoral Catequética julio 31 - noviembre 18

1. Catequética Fundamental I julio 31 - agosto 25

julio 31 - agosto 4
Evangelización y Catequesis
agosto 7 - 11
Historia de la Salvación y Catequesis
agosto 14 - 18
Identidad y Finalidad de la Catequesis
agosto 21 - 25
Catequesis y Enseñanza Religiosa Escolar

Costo: US\$400,00*

2. Catequética Fundamental II agosto 28 - septiembre 22

agosto 28 - septiembre 1
Cultural actual y catequesis
septiembre 4 - 8
Cultura Actual y Catequesis
septiembre 11 - 15
Rito Sacramental y Catequesis
septiembre 18 - 22
Comunicación y Catequesis

Costo: US\$400,00*

3. Pastoral Catequética septiembre 25 - octubre 20

septiembre 25 - 29
La Catequesis y la Pastoral
octubre 2 - 6
Pedagogía Catequística
octubre 9 - 13
Organización y Metodología de la Catequesis
octubre 16 - 20
Los Agentes de la Catequesis

Costo: US\$400,00*

4. Catequesis Diferenciada octubre 23 - noviembre 18

septiembre 25 - 29
La Catequesis y la Pastoral
octubre 23 - 27
Catequesis por edades
octubre 30 - noviembre 3
Catequesis para Situaciones Especiales
noviembre 6 - 10
Catequesis y Celebraciones Litúrgicas
noviembre 13 - 18
Espiritualidad del Catequista

Costo: US\$400,00*

informes:

INSTITUTO TEOLÓGICO-PASTORAL PARA AMÉRICA LATINA - ITEPAL
Transversal 67 No. 173-71 / A.A. 253 353
Tels: (57-1) 6670050 - 6670110 / Fax: (57-1) 6776521
E-mail: itepal@celam.org - Santa Fe de Bogotá, D.C.

Sumario

La delicada mirada y la atenta percepción de la mujer se constituyen en fuentes de espiritualidad. El análisis del texto bíblico de Tobías, traspasado por un corazón femenino adquiere nuevas significaciones y revelaciones. Orar la Palabra de Dios desde la perspectiva de la mujer, enriquece el misterio de nuestra comprensión por lo divino.

Lectura femenina del libro de Tobías

Bárbara P. Bucker, mc

Hermana Mercedaria de la Caridad.

Doctora en Teología, de la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, Brasil del año de 1992.

Encargada de las materias de Eclesiología, Mariología, Espiritualidad, Antropología Teológica y Mujer.

El propósito de esta reflexión es elaborar una lectura femenina del libro de Tobías desde la perspectiva de la espiritualidad. No se trata pues de un estudio científico del texto bíblico, sino de dejar resonar en el alma femenina lo que dice la Palabra de Dios. Voy a recurrir con frecuencia a mis sentimientos e intuiciones que, más allá de lo que es propio en mi historia personal, refleja los sentimientos femeninos y enriquecen la lectura del texto que desde la perspectiva masculina va a hacer Simón Pedro.

En primer lugar: ¿qué es espiritualidad? Con el pensamiento de Pablo en 1 Co 2, 11 quiero definir la espiritualidad como “encuentro entre el espíritu humano y el Espíritu de Dios”. Esto quiere decir, una presencia interior por parte humana, porque es el espíritu humano el que conoce lo que hay en esa profundidad. Por parte del Espíritu de Dios, El mismo es la profundidad. Cuando Lucas nos dice dos veces que “María guardaba todo en su corazón” nos quiere decir precisamente que María vivía en forma especial esa espiritualidad del encuentro de los dos espíritus.

¿Qué he sentido pues como llamada e interpelación de Dios en este texto, a mí en cuanto mujer religiosa, invitada a una espiritualidad profunda?

Tal vez la impresión global que me deja este texto es la de la Providencia amorosa de Dios que bendice el amor entre Tobías y Sara y que les invita a vivir en la alegría y el gozo de la fecundidad, después de haber pasado ambos por la tribulación de la muerte de los maridos para Sara y la ceguera del padre para Tobías. Las pro-baciones de las dos familias, separadas por el espacio, terminan con la comunión en una sola familia, nuevamente reunida. Son el símbolo de los israelitas dispersos por el destierro, que llegarán a reunirse con el retorno a la patria. Las historias personales son como símbolos de los acontecimientos de la historia, pero en clave de

amor conyugal; por ello muy apropiadas para ser entendidas y pensadas por una mujer (y ¿escritas tal vez por una mujer? En el caso, la misma Sara?).

Sigamos paso a paso los jalones del texto agrupando en torno a ese proceso el eco de esta aventura de amor en mi corazón femenino.

Sin tener pretensiones científicas me parece que el texto tiene dos grandes partes, unidas por el “puente” del episodio del “pez”. En los primeros cinco capítulos se van introduciendo los personajes: Tobit y Ana que son desterrados, conocen la prosperidad en algunos momentos, pero también la escasez y casi la miseria que coincide con la ceguera de Tobit (cap. 1-2); en forma de historia paralela (técnica de muchas películas y telenovelas) se narra la historia de Sara (cap. 3), se presenta a Tobías y a su compañero, que es el ángel Rafael disfrazado de Azarías (cap. 4 y 5) . A partir del cap. 6 que describe el episodio del pez, los capítulos finales (7 a 14) muestran el desenlace feliz de todos los acontecimientos; en primer lugar las angustias y alegrías por la boda (7 a 10) , la curación de Tobit (cap. 11) y la revelación final del ángel Rafael (cap. 12). Los capítulos 13 y 14 que cierran el libro presentan la extensa, oración de Tobit y la suerte de Nínive.

1. Fidelidad en medio de las idolatrías

La figura de Tobit es la del exilado, que perteneció antes al reino de Israel o reino del norte, después de la división que provocó Jeroboán, separándose de Judá. Tobit en su tierra es fiel a la fe de sus padres y va a dar culto a Jerusalén, como sus antepasados. Persevera en la fidelidad en la prueba del destierro, sobre todo en dos detalles: dar limosnas a los necesitados y enterrar a los difuntos, enfureciendo al rey por causa de esto.

Todas las buenas obras que son extensamente enumeradas por Tobit son, en el fondo, gracia de Dios. Es un “verdadero adorador” de Dios que ha sabido darle culto aun lejos del templo de Jerusalén. A mí me ha recordado la pregunta de la samaritana: ¿dónde adorar a Dios?. Tobit sabe hacerlo en “tierra extranjera” cantando allá salmos de gratitud. Mas aún, sabe que el mismo destierro se convertirá en espacio de proclamación de las glorias de Dios (13, 3-4).

2. Fidelidad en medio de las tribulaciones

Tobit se muestra también fiel ante otro tipo de pruebas; no es solo la soledad en la confesión de su fe en medio de un ambiente hostil en el reino de Israel o en el destierro, sino la burla de los vecinos (posiblemente israelitas también), la ceguera de los ojos, contraída el mismo día en que procuraba compartir el pan con los pobres y realizar la obra de justicia de enterrar a los muertos. La prueba más dolorosa, sin embargo, es el mal entendido entre él y su mujer. La ceguera le impide ver físicamente, pero también psicológica, afectivamente. Sospecha que el cabrito obtenido por el trabajo de la mujer sea robado, desconfiando de ella. Los dos mutuamente se hieren en lo profundo, porque la mujer exclama: ¿Dónde están tus limosnas? ... Tal vez ella verbalice lo que en el interior de Tobit aparecería como dolorosa tentación ante la fidelidad de su conducta con Dios. Tobit hiere a su mujer desconfiando de ella, la mujer le hiere suscitando la desconfianza frente al mismo Dios. El dolor profundo termina en la oración pidiendo la muerte dada por Dios (Tobit no siente la tentación de Sara del suicidio). Y la frase final: no quiero oír más injurias, se confunde delante de Dios con la frase semejante de Sara al terminar también ella su propia oración: que no tenga que oír las injurias.

3. Oración: Corazones que se derraman en confianza por la fidelidad de Dios.

Tobit angustiado reza con gemidos, pero confía en el Señor. Conoce otra fidelidad más grande que la suya. Sara también rezará con gemidos confiando en el Señor. El motivo de su sufrimiento es de nuevo una frase dura y cruel: “¿nos castigas por lo que ocurrió con tus maridos?”. En los dos casos, de Tobit y Sara, el dolor ante la frase cruel no es tampoco sin alguna culpa; Tobit desconfió de Ana, y Sara castiga tal vez con crueldad a alguna criada. “Tú eres la que mata a tus maridos”.

Yo encuentro aquí, como mujer, una fina sensibilidad en representar el dolor del corazón provocado por estas frases crueles. Se trata de un dolor muy fuerte, que en ambos casos cuestiona la totalidad del sentido de la vida para Tobit y Sara. ¿De qué sirven las obras buenas agradables a Dios? ¿Qué significa la vida frustrada de

una mujer sin esposo y sin hijos, sobre todo en el contexto de la cultura semita? el dolor es insuperable. La fragilidad del corazón femenino ante ese sufrimiento parece romperse con el deseo del suicidio, pero es nuevamente el corazón de mujer, en concreto de hija, que prefiere seguir viviendo con sufrimiento a causar la muerte del padre con el dolor.

Ya en este mismo capítulo 3 se presenta un nuevo personaje, decisivo en esta historia: el ángel Rafael, aquí con claros poderes sobrenaturales: conocer el futuro, acompañar a Tobías, curar las dos enfermedades: la ceguera de Tobit, y la diabólica presencia de Asmodeu. El nombre de Asmodeu significa “aquel que hace perecer”, ángel de la destrucción, enemigo de la unión conyugal, según una tradición persa que se incorporó a la tradición bíblica sobre todo en tiempo del destierro.

Se me ocurre en este contexto preguntarme: ¿Cómo está actuando hoy en nuestra sociedad y en la vida religiosa, ese ángel de destrucción y enemigo del amor que es “Asmodeo”? ¿Cómo reconocer nuestro Asmodeo hoy? ¿No sería este Asmodeo todo aquello que favorece la división, la muerte por el desencanto de la vida al no encontrarse realizada en el amor, el poner el sentido de la vida sólo en la eficacia de las obras o el reconocimiento de nuestros valores medido por el aprecio de las instituciones?

4. Testamento de Tobit como herencia de los bienes que no pasan...

Aunque Tobit lega a su hijo algunos dineros, la más preciosa herencia es, sin embargo, la de los bienes espirituales; sobre todo de la fidelidad a la ley de Dios. Tobit supera el deseo de la muerte por el deseo de vivir en su propia descendencia lo que fueron los valores más apreciados: compartir los bienes con los necesitados, sepultar a los muertos, respetar a los ancianos. Me pregunto si este testamento tuvo para Tobías el mismo sentido que podría tener para nuestro mundo consumista, que privilegia los bienes económicos, se cierra a la solidaridad del compartir y no sabe respetar a los ancianos. Incluso en nuestra vida religiosa ¿no caemos en la tentación de medir el valor de nuestras hermanas y hermanos por los servicios útiles que pueden prestar y no por su valor personal

que sigue existiendo aun en tiempo de ancianidad? El testamento de Tobit es una silenciosa amonestación a nuestro mundo económico que no solo retiene por un día el salario, sino en forma indefinida, y después de haber mermado el valor del trabajo.

Un detalle que juzgo muy bonito es el consejo dado a Tobías: “honra a tu madre y no la abandones nunca, haz lo que le agrada y no la entristezcas en nada. Acuérdate de los peligros que ella padeció por tu causa cuando te cargaba en su seno”. Tobit es un hombre justo también en reconocer la dignidad de la maternidad, en el amor que se encierra en el corazón de una mujer que sabe que lleva una vida en su seno. Si Tobías tiene que ser una “vida de Tobit que se prolonga en la duración del tiempo” es también una vida que prolonga la de Ana, porque durante nueve meses convivieron las dos juntas. Todo el libro de Tobías, es un mensaje de amor familiar muy destacado: la hija que no quiere suicidarse por no amargar la ancianidad de su padre; la madre que sufre por la ausencia de su hijo; el dolor del padre ciego de no poder ver a su hijo y a sus posibles descendientes, los padres de Sara que con dolor aceptan la partida de su hija ya casada con Tobías.

La sabiduría del viejo Tobit sabe apreciar el valor de un buen consejo y transmite ese tesoro a su hijo. Sabe que el mejor tesoro más que el económico es el de la confianza en Dios y el de la obediencia a sus mandatos.

5. Compañeros y compañeras en el camino de la vida...

El capítulo 5 acaba con la consolación de Ana por las palabras de Tobit: “un ángel acompañará a nuestro hijo y le dará un viaje tranquilo y lo devolverá sano y salvo”. Al oír esto, ella paró de llorar.

La vida es un camino duro si se lo hace en soledad. Tobit recomienda a su hijo buscar un buen compañero; el encuentro aparentemente “casual” con el ángel Rafael se asemeja a esos encuentros también “casuales” de Jesús con sus primeros discípulos según el evangelio de Juan. La vida de todos quedará marcada por esos encuentros y el camino histórico de Jesús y de sus discípulos será vivido juntos, en compañía mutua.

Para vivir la espiritualidad que la definía como “encuentro de espíritus” es importante saber encontrarnos no sólo con el Espíritu de Dios sino también en el otro encuentro con nuestros hermanos y hermanas que van junto a nosotros en el caminar de la vida. Necesitamos saber reconocerlos como “ángeles de luz”, mensajeros del Espíritu, instrumentos de gracia, cuando saben amonestar nuestros defectos o alentarnos en los esfuerzos del bien. ¿No hemos sentido esos ángeles que nos impidieron decisiones equivocadas, nos calmaron en momentos difíciles, mostraron estar de verdad a nuestro lado cargando la cruz de un momento difícil? ¡Cuanto bien puede hacer un pequeño gesto como una palmadita en el hombro, una sonrisa, una frase: “estoy contigo”, “te comprendo”!

6. Rafael, el médico integral del cuerpo y del espíritu

Todo el capítulo 6 está dedicado a la captura del pez y sus posibilidades curativas. ¿Cómo no asociar a este pasaje el significado de Cristo, antiguamente representado en la figura del pez? Aquel que tiene la virtud para curar las divisiones y los egoísmos y convocar a una nueva unidad.

Del mismo pez van a salir la fuerza curativa que vence la ceguera de Tobit y el poder espiritual que ahuyenta al demonio Asmodeo. Pero Rafael tiene además otra misión: curar del miedo. Cuando anuncia a Tobías su futuro matrimonio con Sara, la respuesta de Tobías es la del temor por la muerte y exactamente con el mismo argumento que ya había actuado en la actitud de Sara: evitar el dolor de los padres. ¿No sería un verdadero suicidio aceptar ser marido de la que ya había visto morir a siete de sus maridos? Rafael sabe curar este miedo mediante la confianza en Dios.

Es misión del Espíritu hacer que los cónyuges se enamoren y vivan siempre de ese amor. Por eso anima a Tobías y a Sara, como también acerca en el amor a Cristo y a la Iglesia. El Espíritu (y no el mítico Cupido), es el que anda por el mundo acercando mutuamente a los que pueden amarse de verdad, desde el fondo del corazón de Dios; abre los ojos ciegos para reconocer en los otros a los hermanos, a los hijos de Dios. Hace que lo femenino y masculino se encuentren no sólo en el amor conyugal propio del matrimonio,

sino en el amor fraternal, propio de la vida consagrada. Es el Espíritu el que da el don de amarse en cualquiera de sus modos, lo importante es que es verdadero amor.

El don de la amistad fraterna debe ser acogido con respeto y cariño porque permite vivir la Dimensión afectiva entre consagrados. Dos pequeños textos 7,12 y 7,15, llaman “hermana” a la que es “esposa” indicando otro nivel del amor, en el acompañarse mutuo por la vida.

Asmodeo fué presentado como el destructor del amor, pero en el plan de Dios, su obra recobra un sentido diferente; ser instrumento providencial para que Sara y Tobías puedan unirse, porque Dios los quería a ambos como esposos. La decisión de Dios, el gozo de este matrimonio que tanto alegrará a los padres de ambos ya entrados en años, ha recorrido caminos tortuosos en el recto escribir de Dios en la historia. Cuando se lee la historia de los sufrimientos pasados después de una resurrección de vida, puede decirse en verdad: “si yo hubiera sabido que todo iba a terminar bien hubiera sufrido de otra manera”. Sara y Tobías han sufrido mucho, pero pueden ver ahora los caminos providenciales de Dios. La esperanza que les acompañaba en los momentos ciegos del sufrimiento se vuelve ahora luminosa claridad que les hace percibir los designios divinos.

7. Un intermedio mezclado de humor, una tumba vacía...

La gravedad de los acontecimientos, la tensión afectiva de la narración, el miedo a la muerte de Tobías continuando la de sus siete predecesores, se rompe con el recurso literario del humor. Los criados abren ya la tumba para continuar el ritual ya aprendido con siete ensayos; el desenlace suena ya a algo conocido y practicado por los actores que dominan a perfección sus papeles. Raquel quiere evitar el ridículo de un nuevo funeral, por eso pide el trabajo en la oscuridad de la noche, pero con la misma celeridad de ganar tiempo a la oscuridad, hay que cerrar la tumba, porque nadie ha muerto para ser allí enterrado.

Una tumba vacía es el fundamento de la fe cristiana ... Otra tumba abierta e inmediatamente cerrada es el mudo testigo de aquello

que para los hombres parecía imposible pero no lo fué para Dios. A partir de allí el ritmo creciente de la felicidad y del gozo que va invadiendo a todos los actores del drama es como un anticipo de las bodas eternas en la escatología. Lo eterno se expresa con los catorce días, dos veces siete, número de plenitud.

8. El corazón de unos padres que esperan el retorno del hijo...

El dolor de Ana y Tobit nos reflejan los sentimientos que tendría el padre del "hijo pródigo" en circunstancias parecidas. Es verdad que el hijo, en el caso de Tobit, va por agradar a su padre, y no sólo no derrocha el dinero paterno sino que lo recupera; no sólo no vive desordenadamente sino que vuelve con una ejemplar mujer, fruto de un matrimonio profundamente sano. Pero... ¿no hay en el hecho de la ausencia de los hijos, iguales sentimientos en el corazón de los padres? Es tan humano el sentimiento del temor ante la espera que se hace demasiado larga. ¡No había teléfonos celulares para calmar la ansiedad de la distancia!

El sufrimiento femenino llega muy pronto a temer lo peor, siguiendo el curso de sus sentimientos; el sufrimiento masculino, en cambio, se expresa como tranquilizador, como fuerza moral de apoyo a la mujer para no dejarse invadir por los temores y angustias. Sin embargo este comportamiento ha conocido muchas veces el signo distinto: la mujer la que ha dado fuerzas al desánimo del varón, y la que ha mantenido la esperanza. Sea como fuere, aquí vemos el valor del acompañarse mutuo, porque los momentos de dolor y de apoyo pueden tener distintos ritmos, pero vividos en la unidad se compensan y equilibran.

9. Una ceguera que no es castigo sino que existe para glorificar al Señor.

Encuentro desde mi lectura femenina, un extraordinario parecido entre el ciego de nacimiento y Tobit. En ambos la ceguera no puede ser el "castigo" que fácilmente presumen los espectadores siempre ansiosos de buscar las causas de los efectos. La respuesta de Jesús fué: la ceguera puede ser el camino de revelación de un

ver nuevo en la fe para que el Padre sea glorificado. El ciego de nacimiento (Jn 9) cumplió esa vocación a perfección sufriendo la expulsión de la sinagoga y el aislamiento de la comunidad, pero encuentra una nueva comunidad de fe, de quienes no han sido ciegos para comprender que si existen milagros, hay poder de Dios y no del demonio.

La narrativa de Tobit, en la que Asmodeo parece ser el triunfador en una etapa de la vida de Sara, cambia cuando Rafael, como enviado de Dios, por medio del pez, ahuyenta al maligno, lo vence y cura la ceguera de Tobit. Hay un canto de gozo, que todavía resuena como “liberación de un castigo” a diferencia de Job que proclama siempre su inocencia y le hace aceptar el misterio de un Dios que parece no premiar los esfuerzos por la bondad.

Tobit canta al ver de nuevo a su hijo: “luz de mis ojos”. El gozo de la paternidad y maternidad permite reconocer en los hijos la “luz” que ilumina el sentido de la propia vida. También en la vida religiosa acontece la paternidad y maternidad que tienen como fruto los hijos. Al contemplarlos descubrimos el “sentido” de muchas renunciaciones y sacrificios; el valor de la castidad que permitió ejercer ese tipo especial de maternidad y paternidad que se da en la vida del espíritu. Qué gran bendición para un religioso y religiosa “ver la luz de sus ojos en los hijos de su tarea y servicio apostólicos”. Ver el Reino multiplicado por los esfuerzos de ellos, que son “hijos” de las renunciaciones del consagrado y consagrada. Todo se ilumina y se comprende en la participación de esa paternidad y maternidad que tiene su último fundamento en Dios, Padre y Madre.

Déjenme expresar un detalle de lectura femenina, que otros lectores masculinos del texto dejaron por alto: *el perrito que acompaña a Rafael y Tobías en su camino. No debe ser detalle de poca importancia cuando se consigna en la Escritura.*

10. La “transfiguración” de Azarías / Rafael.

Los discípulos amados por Jesús viven en el Tabor un anticipo de la identidad del que verán crucificado en el Calvario y resucitado después. Tal vez la prueba de la crucifixión hubiera sido demoledora

para la fe, sin ese contemplar a Jesús “transfigurado” para poderlo reconocer después “desfigurado” y en todos los “desfigurados de la historia”.

Rafael revela su identidad; es el ángel que recogía las oraciones desesperadas de Sara y de Tobit, en una simultaneidad de tiempo a pesar de la distancia del espacio. Las oraciones que llegan juntas se unen ante el Señor que va a reunir después a Sara y Tobías. La “transfiguración” que aquí es posterior al sufrimiento, es el mensaje de que Dios nunca abandonó a sus hijos amados, estaba con ellos porque tenía al ángel como intermediario actuando en su nombre. El ángel no reclama gloria para sí; sólo quiere que Dios sea glorificado, que sus obras sean conocidas y celebradas. A diferencia de los “secretos del rey” que hay que guardar en reserva, las obras de Dios hay que proclamarlas desde los tejados y azoteas, a pleno pulmón, con rostro y corazón de fiesta.

Hacer el bien es el mejor camino para que el mal no tenga entrada en nuestro corazón; devolver bien al que nos hace el mal es el precepto de Jesús para que se reconozca en el rostro de los hijos, el mismo rostro del Padre y así sea “santificado su nombre”.

Hacer el bien a los otros es ya gracia y don de Dios, y es hacerse bien a sí mismo; es vivir una vida con sentido, aunque la prueba purifique como sucedió con Tobit al interrumpir la comida para enterrar a un muerto y al instante siguiente quedar ciego.

Los dos capítulos finales son la explosión del gozo, del amor, por parte de Tobit; su cántico de acción de gracias que tantos ecos suscita en el Nuevo Testamento, sobre todo en boca de María. El gozo es también la expectativa del triunfo total de la historia en el símbolo de la ciudad de Jerusalén revestida de riquezas y de joyas; símbolo de la comunidad con la que Dios hace su alianza; símbolo de la Iglesia esposa de Cristo, cuyas joyas son los carismas del Espíritu y entre ellos el de nuestra propia vida religiosa. Esta Iglesia, en el Apocalipsis, grita junto con el Espíritu: “Ven Señor Jesús”. Y así termina Dios de revelarnos su misterio en la Sagrada Escritura.

La lectura femenina de este libro me ha unido con ese clamor de la Iglesia y del Espíritu. Me he sentido verdaderamente emocio-

nada, queriendo citar textualmente todo el cántico de Tobit. Pido al Espíritu que al compartir esta lectura en nuestro encuentro podamos cada uno de nosotros expresar los sentimientos y las ideas que nos reflejan como hombres y mujeres, acogiendo un mismo mensaje, pleno de humanismo y de ternura.

Sumario

Este documento del Magisterio de la Iglesia, recoge diversas instancias sobre la mujer, lo sociológico, lo eclesial, lo bíblico, lo psicológico, lo filosófico y lo teológico. La perspectiva del artículo se orienta al tema teológico desde el cual se proyecta la comprensión de la mujer, protagonista en la historia y en el plan de salvación de Dios.

La mujer en la Iglesia

**Perspectivas desde
la Carta Encíclica
*Mulieris Dignitatem***

Ricardo Antoncich, S.J.

Licenciado en Eclesiología de la Universidad Comillas del año de 1961; licenciado en Eclesiología de la Universidad Saint Georgen, Frankfurt, Alemania del año de 1965. Realizó estudios de Sociología en Peshaus, Alemania y estudios de Pastoral Social en Perú. Especializado en las materias de Doctrina Social de la Iglesia, Filosofía (ética), Espiritualidad (ejercicios), Teología de la Vida Religiosa y Mujer.

Aunque esta carta encíclica va a cumplir una década, parece oportuno recordarla constantemente porque acompaña e ilumina el camino de la promoción de la mujer.

Conforme nos vamos adentrando en el tercer milenio parecen más exactas las expresiones del Concilio Vaticano II, hace más de cuarenta años: “En este momento en que la humanidad conoce una mutación tan profunda, las mujeres, llenas del espíritu del Evangelio pueden ayudar tanto a que la humanidad no decaiga” Mensaje del Concilio a las mujeres (8 diciembre 1965).

Hace cuatro décadas no podíamos ni soñar las mutaciones profundas en el campo tecnológico, como las computadoras, el intercambio instantáneo de informaciones, el diálogo en segundos desde los puntos más distantes de la tierra. Ni podíamos imaginar que el poderoso imperio comunista estaría acabado antes de comenzar la última década del siglo. Pero estos cambios no nos han traído la paz. El neoliberalismo no es la solución esperada por los pobres. Por el contrario, sienten que sus reclamos son postergados. Se sienten verdaderamente los “excluidos” del mundo.

La mujer está apareciendo cada vez más en el espacio público de lo político, social, económico, que antes parecía reservado sólo a los hombres. ¿Se trata de una presencia que aporte lo propio de la mujer a esos campos? Creemos que es importante para el bien de la humanidad, el que la presencia femenina aporte lo verdaderamente femenino para compensar el sello predominantemente masculino de nuestra cultura. Por eso es señal de esperanza atreverse a creer que las “mujeres llenas del espíritu del Evangelio” pueden ayudar a que la humanidad no decaiga.

La Encíclica no pretende competir con los aportes que la experiencia y la razón humana pueden ofrecer sobre la mujer. Por el

contrario, reconoce sus límites, los de la revelación y la reflexión teológica. Pero quiere asegurar el terreno firme desde donde se puede hacer el diálogo con las ciencias humanas que tanto han avanzado en el conocimiento de lo femenino. En este artículo nos mantenemos dentro de los límites de lo teológico, pero sin ignorar los temas que la psicología y la sociología han consagrado como progresos evidentes para comprender el ser femenino y su presencia en el mundo social.

1. Introducción

La introducción de la carta encíclica sirve para situarla en el contexto de 1988, año mariano. La intención del Papa es muy clara: confirmar la afirmación de Pablo VI de que “en el cristianismo, más que en cualquier otra religión, la mujer tiene desde los orígenes un estatuto especial de dignidad”. Esto sucede con María, la Madre de Jesús, que representa a toda la humanidad en la aceptación de un papel que sólo como mujer podía desempeñar, el de la maternidad. En lugar de separar pues a María del resto de la Iglesia, hay que vincularla profundamente a ella como el verdadero modelo y paradigma del misterio eclesial. Tal fué la opción del Concilio ante la propuesta de un documento conciliar separado de la Constitución *Lumen Gentium*. Tal propuesta no fué aceptada y por el contrario, se consideró la persona de María dentro del contexto dogmático sobre la Iglesia, pero en un lugar bien destacado por cierto.

La perspectiva de fe iluminando el ser de la mujer, es formulada por el Papa como “eterna verdad sobre el ser humano”. No se trata pues de una verdad empíricamente conseguida por el esfuerzo de la razón, sino de una verdad comunicada por el Ser que es la misma Verdad y el perfecto Bien. Si Cristo “desvela el hombre al hombre” lo hace precisamente dando un lugar muy especial a la mujer que fué su Madre.

La introducción termina con una alusión hecha ya en 1988 al tercer milenio, tema que concentra como un haz de luz el pensamiento y el magisterio actual del Papa. Si los pocos meses que nos separan del año 2000 pueden servir para preparar caminos y esperanzas para el futuro, uno de los factores decisivos será el lugar de la mujer en la sociedad y en la misma Iglesia.

En este comentario de la carta encíclica, que pretende sobre todo poner de relieve riquezas, que tal vez pasen desapercibidas, seguimos el orden de los capítulos agrupándolos a veces por temas.

2. María la mujer que es madre de Dios

El concepto bíblico del tiempo es lineal, a diferencia del eterno retorno del círculo propio de la cultura griega. Paradójicamente, la plenitud de la historia no se da al fin, sino en el medio de ella, no en términos cuantitativos de años, sino cualitativo de importancia. La aparición del Hijo de Dios en el medio de la historia es la culminación del sentido de toda la creación. Una filosofía cristiana de la historia tiene que pensar el futuro a partir del pasado de la Pascua de Jesucristo.

En la historia se detecta un movimiento representativo de las inquietudes y enigmas de la humanidad expresada en formas religiosas. Las religiones apuntan hacia la trascendencia del Ser Absoluto, iluminando de esta manera la vida humana y dando respuestas a los interrogantes más profundos sobre el sentido de la vida y el no-sentido de la muerte, sobre el origen y el fin de unos años que nos son concedidos para vivirlos entre otros seres semejantes a nosotros y en una tierra que nos ofrece posibilidades y amenazas al ser confrontados con ella.

El cristianismo se presenta como una religión en la que Dios tiene la iniciativa, pero que al mismo tiempo, ofrece respuesta a las preguntas e inquietudes ya mencionadas, es decir a una iniciativa que nace del corazón de la humanidad. Hay pues un encuentro entre preguntas humanas y respuestas divinas que expresan en el nivel lingüístico el encuentro de dos esferas de experiencia humana, la historia y el más allá ignorado, pero sobre el cual se ofrece una revelación que hay que aceptar. La revelación va a descubrir que en el fondo de nuestras preguntas hay una filiación divina que es plenamente comprendida a la luz del misterio de Cristo. Por eso, dentro de este misterio y formando parte de él, se encuentra un ser humano, como prototipo de toda búsqueda religiosa pero al mismo tiempo, ofreciendo algo que sólo la mujer puede ofrecer; la maternidad para que Dios pueda irrumpir en la historia humana. La respuesta viva es el Verbo encarnado gestado en el seno de María por

la obra del Espíritu Santo. El ideal y la meta de todo movimiento religioso que es la unión con Dios encuentra en María la más alta cumbre: unión fecunda con el Espíritu cuyo fruto virginal es un Hijo, que es el Salvador. La expectativa mesiánica largamente esperada en el pueblo elegido se transforma en la presencia del Hijo de Dios, inconcebible en el cuadro del monoteísmo veterotestamentario. En ninguna experiencia religiosa extra-cristiana se ofrece una creencia de tal magnitud. Comunión íntima con el ser divino que sin embargo no anula ni aniquila el ser humano, tanto en María al ser Madre de Dios, como en su Hijo al participar de la existencia humana.

La búsqueda de Dios, inquietud de todos los pueblos, tuvo en el pueblo israelita, escogido por alianza particular, una forma definida: el Mesías. En el cumplimiento de esta promesa, la salvación anunciada como Mesías al pueblo de Israel desborda todas las expectativas humanas: es la presencia de Dios mismo, no en un templo material sino en la naturaleza humana que se convierte como templo del Dios presente. Contribuir por la maternidad a este acontecimiento, indudablemente el más extraordinario de la humanidad y el que culmina como plenitud toda su historia, es el privilegio de María, como persona humana y específicamente como mujer. En otros términos, Dios ha requerido a una persona del sexo femenino para realizar por medio de una función que le es propia el dar a luz al Redentor de la humanidad. Por eso puede afirmarse como lo hace el Papa en el n.4a, que no hay plenitud de los tiempos sin la presencia de la mujer. “De esta manera la *plenitud de los tiempos* manifiesta la dignidad extraordinaria de la mujer”.

María representa, pues, de dos maneras a la humanidad: en sentido genérico (hombres y mujeres) en cuando disponible para la obras de Dios en la historia, pero representa también en sentido específico (a las mujeres) en cuanto llamada a dar el fruto de la vida dentro de la historia humana. Ella, dice el Papa, “es la representante y arquetipo de todo el género humano, es decir, *representa aquella humanidad* que es propia de todos los seres humanos, ya sean hombres o mujeres. Por otra parte, el acontecimiento de Nazaret pone en evidencia un modo de unión con el Dios vivo, que es propio sólo de la “mujer”, de María, esto es de la unión entre madre e hijo. En efecto, la Virgen de Nazaret se convierte en la “Madre de Dios” (MD 4a) . Si llamamos “virginidad” a esa particular manera de

vivir la relación con Dios que se expresa como total entrega y deseo de colaborar con sus designios, y “maternidad” a la forma concreta en la que Dios opera por su gracia creando una realidad nueva que sólo puede venir de la unidad virginidad - maternidad, entonces podemos entender plenamente la última frase del Papa: “La Virgen de Nazaret se convierte en la Madre de Dios”. Hay un tipo de experiencia humana que con la gracia del Espíritu se vuelve fecunda de vida divina en la historia de los hombres y de las mujeres.

La invocación que recitamos de María como “Madre de Dios” fue escuchada en tiempos del Concilio de Efeso, como proclamación de la fe en Jesucristo, persona única con dos naturalezas, divina y humana. Misterio de Cristo que no se puede deformar por el olvido de su humanidad para quedarse con el Cristo glorioso de la fe, al cual le faltaría el camino histórico de un ser verdaderamente humano semejante en todo a nosotros excepto en el pecado. Misterio de Cristo que no puede tampoco deformarse por el olvido de su divinidad, pero a la que hay que considerar en toda su verdad como divinidad encarnada, es decir dentro de una experiencia histórica sin desfigurarla al privarla de todo lo que constituye la vida humana (excepto el mal). En Jesucristo lo divino ha aparecido en forma humana y lo humano ha alcanzado dimensiones de lo divino. Y la que ha engendrado este ser humano, único y al mismo tiempo semejante a los otros es María. En otras palabras, la plenitud de los tiempos no había acontecido sin el “sí” del consentimiento libre de una mujer. Al someterse como “sierva” ha sido constituida Reina, del mismo modo que su Hijo al identificarse con el Siervo de Jahvé es proclamado el Señor de toda la historia. La comunión del servicio del Hijo al Padre, y de María a los proyectos de la historia, es también comunión de la gratuidad del acto generador del Padre que engendra al Hijo por el Espíritu y que precisa a la “llena de gracia” por el mismo Espíritu a María.

26

Una particularidad es subrayada por el Papa. El modo de actuar de Dios que al mismo tiempo que da el Don, fruto del amor y de la gracia de Él, es respetuoso de la libertad humana. Este es el sello verdadero para distinguir la presencia de lo divino dentro de lo humano. “Toda la acción de Dios en la historia de los seres humanos respeta siempre la voluntad libre del “yo” humano. Lo mismo acontece en la Anunciación de Nazaret”.

Identificación de voluntades que hecha por el amor, libera de toda esclavitud. Por eso las palabras “siervo”, “esclava” no tienen pues el peyorativo sentido que la triste historia de la esclavitud ha puesto en la historia, sino el glorioso sentido de una filiación en comunión con el Padre, que responde por el servicio como eco, a la iniciativa amorosa del don gratuitamente dado. Es la “gracia del servir”, es decir, comprender que el servicio amoroso es ya un don dado por Aquel a quien se sirve y que está ya presente en el “modo” de servir, y por ello hace del servicio un modo divino, una presencia viva del Espíritu. El Reino de Dios puede ser definido, pues como “servicio filial”.

3. El ser de la mujer en la revelación de la semejanza de Dios

Lo que la fe puede ofrecer como novedad al esfuerzo de la razón humana por captar el significado del ser femenino, tiene su base en la revelación, en la Palabra de Dios contenida en el Antiguo y Nuevo Testamento. Por eso el Papa recurre a las primeras páginas y quiere extraer de dos versículos preñados de sentido, toda la riqueza fundante de una teología y antropología del ser humano en la comunión hombre - mujer. Dos líneas apuntan aquí: la semejanza con Dios (Gn 1,27) y la vocación a la fecundidad y al dominio de las cosas creadas (Gn 1,28).

La semejanza se da en el carácter de ser personas, tanto el hombre como la mujer. Un bello texto del Concilio ilumina estos dos aspectos citados. “No se equivoca el hombre al afirmar su superioridad sobre el universo material y al considerarse no ya como partícula de la naturaleza o como elemento anónimo de la ciudad humana. Por su interioridad es, en efecto, superior al universo entero; a esta profunda interioridad retorna cuando entra dentro de su corazón, donde Dios lo aguarda, escrutador de los corazones, y donde él personalmente, bajo la mirada de Dios, decide su propio destino. Al afirmar por tanto en sí mismo la espiritualidad y la inmortalidad de su alma, no es el hombre juguete de un espejismo ilusorio provocado solamente por las condiciones físicas y sociales exteriores, sino que toca por el contrario, la verdad más profunda de su realidad” (Gn 8-14).

El ser semejantes a Dios por tanto se caracteriza por la interioridad, es decir, la capacidad de un ser de sentirse sujeto ante el mundo, de abrirse a otras interioridades semejantes a él, formando las relaciones de un yo con muchos "tú", pero además de esto, la capacidad de conocer por su inteligencia y por su corazón al "tu" divino, que se va revelar en la riqueza plural de su unidad por el misterio trinitario. La inteligencia y voluntad humanas abren a otras inteligencias y voluntades humanas para construir una historia, pero sobre todo a la Inteligencia y Voluntad divinas. Las dos capacidades maravillosas del humano pueden entrar en comunión con las dos capacidades correspondientes del ser divino. Por eso pueden dialogar y buscar una historia común. Allí está la grandeza de nuestra semejanza con Dios.

Al ser humano se le ha dado también la capacidad de dominar; es decir, apropiarse y dirigir el uso de las cosas de la creación, pero en forma tal que jamás reduzca a otro ser humano a la categoría infrahumana de cosa instrumento. La capacidad de reconocer en otro ser humano la dignidad de otra interioridad está unida a la capacidad de descubrir al ser Divino como la infinita interioridad. La semejanza de Dios impone al hombre y a la mujer la exigencia de respetarse mutuamente como personas y de esta manera, juntos, ser fecundos y dominar la tierra. Subrayamos la palabra *juntos* para indicar que cada uno tiene algo propio que aportar al dominio de la creación. La mujer no es un ser subordinado que actúa bajo el dominio y el control del varón; entre los dos se da la colaboración, el trabajar juntos.

El Papa recuerda que el Génesis no detalla el misterio de cómo la multiplicidad de personas puede armonizarse con la unidad de un ser. Aunque hombre y mujer forman "una sola carne", el Dios de quien ellos dos son semejanza, aparece sólo en la unicidad. El Nuevo Testamento permite leer mejor la semejanza como comunión de personas; la unidad de tres, Trinitaria es el fundamento de la semejanza de la unidad de dos, humana que se prolonga en la familia por la unidad marido - mujer e hijos.

La revelación de un sólo Dios, propia del Antiguo Testamento, se enriquece por el misterio de ser ese único Dios una comunión tripersonal. Las matemáticas no nos engañan sobre todo cuando se

refieren a los objetos materiales: uno no puede ser igual a tres. Pero cuando se trata del espíritu humano, e incluso nivel de su mero psiquismo, allí la claridad de las matemáticas deja de ser tan diáfana. ¿No hablamos de doble personalidad como estado patológico de un sólo ser humano? ¿No encontramos en la experiencia misma de todas las personas sanas el dualismo y la contradicción de tendencias, deseos, que nacen de lo profundo del ser y lo torturan con la angustia de una elección?. El existencialismo supo captar muy bien la responsabilidad de esa auto-construcción que se va realizando por un ser que al mismo tiempo produce no-ser de aspecto de sí mismo. La Trinidad permanece un misterio, pero allí está la raíz de por qué el ser humano es un misterio en pequeño. La paradoja de un amor tan necesario para vivir y al mismo tiempo el tener que recibirlo como don de gratitud, con poder controlarlo ni comprarlo como se hace con las cosas (lo que convierte al amor humano en prostitución) manifiesta el carácter misterioso de esta unidad entre varios. Hay certeza de que la unidad física, cuantificable, de un ser humano, sumado a otro ser humano llega a ser mera suma de dos. Pero en la esfera del espíritu, el amor nos dice que dos personas unidas son algo más que una suma de dos porque nace una realidad nueva. Las dos personas son transformadas al formar una unidad, de tal manera que al desaparecer una de ellas, algo profundo desaparece dentro de la sobreviviente, como si la persona ausente hubiera sido arrancada de su propio ser, y hubiera dejado allí un vacío que no pertenece más a lo cuantificable en el espacio sino a otra dimensión del espíritu.

La Trinidad revela pues el misterio profundo de que la semejanza humana al ser divino no se da únicamente en el carácter personal de cada uno, del hombre y de la mujer, sino en la otra realidad de unirse las dos personas por el amor. Sólo personas pueden unirse por el amor, pero sólo el amor puede unir a las personas en una unidad que las trasciende. La diferencia entre Dios y los seres humanos está en que el amor en Dios es una persona, y en nosotros un acto frágil, que hay que renovar a lo largo de nuestra existencia y que puede desaparecer. ¡Tenemos tan abundantes y frecuentes testimonios de este fracaso!

La filosofía medieval usó un concepto: la analogía, para explicar la posibilidad de referirse a realidades que sobrepasan a nuestra

experiencia sensible. Hay algo de común y al mismo tiempo algo de diferente en nuestra experiencia humana y en el ser divino. Si no hubiera diferencias, Dios no trascendería a la humanidad; si las diferencias fueran tan absolutas, no tendríamos posibilidad de vivir una amistad con Él. Decir a Dios que le amamos o que nos ama, significa poder sentir algo semejante a lo que expresamos cuando decimos a otro ser humano que le amamos o sentimos el afecto que nos tiene. Pero al mismo tiempo sabemos que el amor frágil humano no puede compararse con el amor permanente que es divino. Dios no está amarrado por el espacio y el tiempo que marcan nuestra existencia histórica. Se nos hace difícil pensar en seres que estén libres de esas amarras porque nuestras categorías sólo funcionan desde nuestro ser y conocer.

La semejanza de Dios se nos da como una cualidad en potencia que debemos actualizar; una riqueza que nos viene con el propio ser, pero que tiene que ser trabajada para que crezca y se desarrolle. Eso es calificado como *ethos* por el Papa, y toda la revelación no es sino la explicación y desarrollo de ese “ethos” que nos asemeja a lo divino porque nos hace crecer en el amor. El Antiguo Testamento había marcado una meta de ese ethos bastante exigente: amar al prójimo como a sí mismo. En el Nuevo Testamento el modelo es muy superior: amar al hermano como Cristo nos ha amado.

El amor verdadero da vida, permite vivir y crecer. Hombre y mujer tienen que ayudarse mutuamente a vivir, no tanto por el combate cotidiano de la alimentación y el vestido, sino por el hecho más radical aún de ser verdaderas personas una para la otra. La ayuda está más en el ser que en el hacer. En la medida en que hombre y mujer son más plenamente personas cada una de ellas, se hacen “más ayuda” para la otra persona. La persona es amable “en sí” y no por la utilidad o placer que proporciona. Utilidad y placer tienen como referencia a la persona que se constituye como egocentro de un fin para el cual los medios son útiles, o causan placer. El bien “honesto” como decían los antiguos es el que es amado por sí mismo.

Por tanto la diferencia entre las cosas, animales y cualquier otra realidad infrahumana y las personas es que las primeras no tienen un “en sí” digno de ser amado “por sí mismo”, sino sólo una

dimensión exterior de “servir para” lo que la persona humana quiera. En esta dimensión se expresa el “dominar la creación” que en el fondo es saber “utilizarla”. Si el “servir para” y el “ser en sí” fueran comparados con círculos concéntricos, siendo el interior el “ser en sí”, diríamos que las cosas están “vacías por dentro”, en tanto que las personas tienen ese círculo interior del “en sí”.

La imagen es sugerente, porque sólo una persona “llena de en sí” puede amar a otra “en sí”, pero saliendo de sí misma para poder llegar a la otra. El verdadero amor excluye los motivos de utilidad y placer individual como determinante principal; ellos pueden venir como sobreañadidos y ser estimados también. La relación de amor es como un “puente” que une dos “en sí”.

La analogía que nos permite hablar de Dios lo hace de alguna manera con un lenguaje “antropomórfico”, es decir, hablamos del Ser Infinito e incomprensible con nuestras categorías humanas de lo comprensible. Tal recurso es admisible si no tenemos la pretensión de afirmar del ser mismo de Dios, los límites de nuestro conocimiento humano. Es decir, conocemos verdaderamente a Dios, aunque no lo conocemos como Él mismo se puede conocer porque su conocimiento es infinito y el nuestro no lo es.

Aquí tiene lugar el hablar de lo femenino y masculino. Los profetas usaron el doble lenguaje, comparando a Dios con una madre que jamás olvida a sus niños de pecho, o a un padre amoroso. Las cualidades femeninas y masculinas de nuestra experiencia humana se encuentran unidas en Dios en síntesis admirable. El Espíritu une lo que las necesidades de la materia tienen que separar. Los cuerpos son extensión en el espacio. Nuestra corporeidad “arrastra la unidad original” hacia la separación, pero nuestra espiritualidad mantiene el deseo de la unidad original, por eso el ser humano vive la sexualidad como separación y como ansia de unidad, porque es a la vez materia y espíritu.

La persona de Jesucristo cuyo Padre es Dios y cuya Madre es María, articula en la confesión de la fe la doble realidad de lo divino y de lo humano. Su ser divino (naturaleza ha sido engendrado, eternamente por el Padre (que ha hecho funciones de “padre” según nuestras categorías humanas del “engendrar”) y su ser humano

(naturaleza) ha sido engendrado temporalmente por la Madre con el auxilio del Espíritu Santo. Manteniendo siempre la verdad de que en Dios no hay separación de paternidad y maternidad, la presencia humana de la madre nos habla muy fuerte sobre el verdadero carácter de un ser en la historia. Los arquetipos psicológicos de que se habla con frecuencia identifican la idea de madre con la tierra; por ella nacemos a la historia. Entender esta idea de la psicología profunda, más allá de nuestro inconsciente personal, nos conduce como en una pedagogía del psiquismo a ver en la figura de María el modelo de la humanidad, y sobre todo de aquella parte de la humanidad que tiene funciones maternas de dar a luz la vida de otros seres.

Pero el arquetipo de lo femenino tiene también otro símbolo bíblico: la figura de Eva. Por eso el Papa dedica el cuarto capítulo a comparar estos dos símbolos femeninos, porque nos dan sentido para la condición de la humanidad tal cual la conocemos.

4. Eva y María, símbolos de humanidad creada y redimida

La Escritura nos ha presentado la grandeza del ser humano al ser creado a imagen y semejanza de Dios. Esa semejanza consiste en su ser espiritual dotado de inteligencia para llegar a la Verdad y de voluntad para buscar el Bien. El ser Espiritual es un ser abierto a todos los seres espirituales y mucho más al ser absolutamente espiritual que es Dios.

El privilegio de la libertad no lo tiene ningún otro ser de la creación; sólo el ser humano dispone de la capacidad de decidir su propio destino. La libertad, seriamente tomada implica pues una apuesta. Dios renuncia, por decirlo así, a que sus proyectos se cumplan con necesidad en el ser humano, como se cumplen en el resto de la creación, se arriesga a que no sea así. La grandeza de la humanidad tiene dentro de sí la posibilidad de su miseria: elegir mal. En el Padre Nuestro se nos pide ser ayudados para no sucumbir la tentación ni ser vencidos por el mal.

Agustín, uno de los espíritus humanos más clarividente, percibió que el mal no tiene raíces ontológicas. No hay sino una fuente

del ser: Dios creador que todo lo hizo bien. El mal es puesto por la libertad humana; tiene origen ético y no ontológico. Así entendido el mal, propiamente no tiene existencia; o mejor, su existencia es la de un parásito: necesita del bien, “morderlo” para sobrevivir, como un hueco del camino necesita del resto del camino para poder ser “hueco”.

El Papa se detiene en el análisis del Génesis. El barro no tiene en sí vida humana hasta que no llega el soplo de Dios. La persona humana está en el medio, entre las fuerzas del cosmos y el soplo divino. Nuestras raíces están en la tierra, pero nuestras ramas se abren al cielo. En la descripción bíblica tiene importancia el hecho de la palabra porque por ella Adán “pone nombre”, es decir, ordena la creación y así puede conocerla y dominarla. Pero la palabra no sólo designa cosas sino que comunica personas. Por eso la palabra humana plena comienza con la admiración ante la mujer: “Esta sí.....”.

La palabra no sólo comunica a los seres humanos entre sí, sino que también los comunica con su Creador, y así se puede expresar la gratitud y el amor. Pero la tentación toma también la forma de la palabra (de la serpiente), y de la palabra interior de cada ser humano que siembra desconfianza en las relaciones con Dios. Si representamos la relación de Adán y Eva con el Creador, como un triángulo en cuyo vértice está Dios, en la base, en uno de los lados, la pareja humana se confronta con un hecho que es “puente” indirecto de Dios con el ser humano; su voluntad, su ley. Cuando existe amor y confianza en la línea directa que une la pareja con Dios, ese puente es bien interpretado. Cuando hay desconfianza, la ley aparece como arbitrariedad, abuso. Esta es la tarea de la serpiente, arrancar el amor porque así es fácil arrancar la obediencia. El pecado no es propiamente desobediencia, sino haber perdido el amor para que la obediencia sea digna expresión de la persona en su relación fundamental con Dios.

La palabra se encuentra como espacio de la misma libertad humana: puede ser verdad o mentira; por ella se puede llegar a la luz o a las tinieblas. La mentira de la serpiente presenta la vida no como don gratuito de Dios a las creaturas, sino como amenaza de éstas frente a la majestad de Dios, como quererle robar sus derechos y ser como Él. En Cristo conocemos que el “ser como Dios” es

un don dado gratuitamente; no es por tanto, un derecho adquirido por el orgullo de las fuerzas humanas.

San Bernardo toma la defensa de la mujer, a quien la tradición humana culpa por haber caído en la tentación. Dice que Eva *actúa offerendo, non violentiam inferendo*, es decir, ella propone a Adán el fruto, pero no lo coacciona con violencia; y Adán responde *non potestate, sed voluntate* no sometiéndose a un poder que le impone sino por propia y libre voluntad.

Las consecuencias de la libertad son grandes: dejar el paraíso, el lugar del encuentro natural de las personas entre sí, con la naturaleza y con Dios, para entrar en la tierra de los desencuentros, con la naturaleza que se vuelve rebelde y a la que hay que dominar; entre el hombre y la mujer, por la violencia del primero sobre la segunda y el deseo de la mujer hacia el hombre, y el fruto del amor que significará dolor en el momento mismo de dar la vida.

El “pecado original” es la profunda intuición de que el bien y el mal anteceden nuestras individuales decisiones; nos encontramos ya en un ambiente donde ambos son realidades abiertas para nosotros y en donde tenemos también la inclinación al mal que nos tienta.

Las violencias del hombre frente a la naturaleza y frente a la mujer; la violencia del deseo y el dar a luz con violencia y dolor, no son el plan originario del creador; son los frutos de la libertad humana que se asocia de esta manera a construir una historia, junto con el Creador. Dios quiere afirmar en este momento que no dejará sola a la humanidad. Que el mal puede ser erradicado precisamente por la descendencia de una mujer.

Si la mentira de la serpiente presenta la voluntad de Dios como amenaza, engendra des-amor y luego des-obediencia, otra mujer verá esa voluntad de Dios como fuente de bendiciones para la humanidad. Escucha al mensajero de Dios que dice cómo Dios es respetuoso de la voluntad libre de la mujer; Eva había escuchado al mensajero del mal, que había falsificado la imagen de Dios. La herencia de Adán y Eva, asociados a la tentación de la serpiente, es vencida por la herencia de Cristo y María, Cristo y la Iglesia, asocia-

dos al Espíritu de Dios. Eva es comienzo de la humanidad, María es comienzo de la “nueva humanidad”.

La verdad del ser humano, pues, tiene dos caras: la realidad de la posibilidad de escoger el mal y transmitirlo a la humanidad; y la otra realidad de la posibilidad de aceptar ser redimidos y transmitir el don de la fe y la gracia a la humanidad. La humanidad no se entiende sin Eva-María.

Tratamos de entender, pues, la dignidad de la mujer. Y esto dentro del contexto de la revelación. Atentamente considerada la mujer según los datos bíblicos, tiene un papel fundamental y activo en el ejercicio de la libertad: abre horizontes y posibilidades para el mal y el bien; se asocia al varón en la aventura de la libertad, escogiendo los caminos de la vida; concibe y da vida a nuevos seres poniendo en ellos las orientaciones fundamentales del corazón.

En María, proclamada como bienaventurada por todas las generaciones, aparece en toda su pureza el don de lo femenino que Dios hace a la humanidad. Y lo hace porque ella es persona con profunda interioridad (guardaba todo en su corazón) y presente a la historia del mundo por el don de sí en el fruto de su vientre.

5. Jesucristo y las mujeres en el evangelio

La revelación cristiana nos habla del “misterio” o plan del Padre de que su Hijo, Verbo eterno, tome carne humana en María y así nos haga comprender el sentir mismo de Dios. Por eso, lo que sabemos por la Escritura no sólo es la elección de una mujer para que este proyecto de Dios tuviera existencia histórica, sino de que el mismo Hijo de Dios en la trama de las condiciones históricas tuvo una particular relación con la mujer, vividas en una especie de “contra-cultura” es decir, de rechazo implícito de las normas de su tiempo por la explícita afirmación en su propia conducta, del reconocimiento de la mujer. El Papa señala exactamente el asombro recogido por los evangelios: “se sorprendían de que hablara con una mujer” (Jn 4,27), e incluso la indignación de las personas decentes al escuchar a Jesús “los publicanos y las prostitutas os precederán en el reino de Dios” (Mt 21,31). Más aún, derriba las esperanzas de escuchar de sus labios una justificación al divorcio, apoyados ya en los preceptos de

Moisés. Jesús, con sorprendente audacia explica la ley de Moisés como un desvío del “principio”, es decir de la dignidad original por la creación. Hay un *ethos* de la creación que tiene valor supremo y debe cuestionar todos los *ethos*, valores, costumbres y tradiciones que van en dirección contraria a los designios de Dios y que Proclaman la absoluta igualdad del hombre y de la mujer.

La razón de esta conducta particular de Jesús es que Él conoce por una parte la interioridad de lo que hay en cada uno y por otra el misterio del Reino. Es verdad que el pecado es hacer el mal; pero parece que para Jesús es peor todavía el juzgar y despreciar al pecador. Por eso, asume tan decidido la defensa de la mujer pecadora juzgada por los varones. Jesús recuerda el *ethos de Dios* frente al *ethos de Moisés*, atreviéndose a poner por debajo las normas de Moisés a las que Dios manifestadas por el “principio”. Es fácil comprender cómo esta actitud de Jesús sería fuente de irritación y de cólera para los fervientes observantes de la ley de Moisés.

El Papa va enumerando con detalle las mujeres a las que Jesús se acerca en su ministerio evangelizador: las enfermas y curadas, como la Cananea a la que alaba por la fe (13a); las que acompañan a Jesús y le sirven con sus bienes (13b); a las mujeres a las que toma como protagonistas de sus parábolas, como la mujer que busca la moneda perdida (Lc 15, donde el énfasis no está en la conciencia de la moneda de “volver” a su dueño, sino en el gratuito amor de la mujer por la moneda por los recuerdos que le trae); el óbolo de la viuda pobre (donde el énfasis no está en la cantidad de su limosna sino en la actitud interior con que ella lo hace) o la viuda indefensa ante el juez (de nuevo, donde el acento no está en la importancia de la causa, cuanto en el cariño que ella siente por lo que le es debido y espera justicia por ello); la “mujer encorvada” es llamada también “hija de Abraham”. Jesús es sensible a las lágrimas de la mujer y les dice que no lloren por Él, sino por sus hijos (13d). Pero donde extrema su actitud libre y acogedora de la mujer es en el pasaje de la samaritana (Jn 4), comprendiendo profundamente a la samaritana y haciendo de la pecadora una mensajera de su evangelio (13e). En Lc, 7 defiende a la mujer pecadora en casa de Simón y sabe contrastar el mucho amor del que es capaz una prostituta, con la frialdad de la persona “correcta del fariseo” (13f); ante los maestros y doctores de la ley que montan en forma perfecta la

“trampa” de contraponer la ley del castigo promulgada por Moisés con el evangelio del perdón promulgado por Jesús, defiende a la adúltera al mismo tiempo que toca la conciencia de sus acusadores hasta obligarles a retirarse en silencio. Por eso puede decir el Papa que Cristo revela a cada mujer su dignidad filial y así confirma la revelación de que todos, en Cristo somos hijos del Padre.

Una interesante exégesis hace Juan Pablo II del pasaje de la mujer adúltera en el evangelio de San Juan. Frente a una cultura discriminatoria de la mujer, mucho más cuando está sorprendida en pecado, Jesús nos recuerda que la mujer sigue siendo hija de Dios, que aunque pecadora, puede ser también perdonada. Con fina observación el Papa observa en este pasaje como la mujer es la única que “paga” por el pecado del adulterio, siendo así que jamás una mujer puede ser adúltera ella sola; el pecado del varón adúltero se oculta en una sociedad machista y sólo se pone de relieve el pecado de la mujer. Esto pasa tantas veces con los escándalos de las madres solteras, del aborto, etc... Aquí el Papa señala cómo la práctica del aborto es negar profundamente el ser femenino hecho, para la vida, y nos remite a la imagen en 8c, de la madre y del niño de pecho, como particular revelación el amor de Dios.

En el extenso párrafo 14c el Papa muestra el extraordinario poder de Jesucristo frente a la conciencia. Ante las discusiones de Mt 19 y Jn 8, sobre el divorcio y la adúltera, aparece como trasfondo la voluntad del creador respecto al hombre y a la mujer, es decir, confiar el uno al otro, acogerlo. Es verdad que hay adulterio en la mujer, pero Jesús recordará el otro adulterio del corazón (Mt 5, 28) que no por ser menos escandaloso socialmente, es también ofensa al Creador. Hombre y mujer tienen a cada miembro del otro sexo como un “don” y una “tarea”, es decir una responsabilidad que se asume ante el otro ser humano y en el fondo ante Dios mismo. La dignidad y vocación de un ser humano nos exigen crear posibilidades para que estas realidades puedan crecer y ser vividas. La mujer no es un “objeto” de nuestra mente o de la realidad, sino un sujeto real, co-sujeto en la historia con el varón. En el fondo el Papa plantea el tema de la alteridad o de la cosificación.

Ante Cristo, como Verdad, Camino y Vida la mujer descubre su propia dignidad como hija amada de Dios, pero también como

pecadora y mucho más como perdonada. El diálogo con la samaritana comienza por hablar del agua y termina con el hablar de las cosas de Dios y hacer de la pecadora una evangelista que anuncia la buena nueva de la presencia del Mesías esperado; los diálogos con Marta y María nos iluminan sobre la resurrección. Jesús expresa con franqueza su admiración por la manera como la mujer expresa su fe y responde a la gracia; esto sucede con la cananea en Mt 15,28, con la pecadora en Lc 7,47 y con la mujer que unge a Jesús en Mt 26, 6-13. Pero sobre todo los evangelios nos ponen el ejemplo de mujeres que responden en el momento definitivo de la cruz; en el momento de las pruebas más duras, parece que la mujer es del “sexo fuerte” y el varón, del débil. El amor vence al miedo.

El último número 16, del capítulo 5, está dedicado a las mujeres como testigos de la resurrección. En primer lugar a María, hecho no narrado por los evangelios, pero que la conciencia cristiana “postula” como una absoluta prioridad, como dice San Ignacio en sus ejercicios (“porque los evangelistas suponen que tenemos entendimiento”), después por las mujeres que acuden al sepulcro, que son las primeras testigos reales, si bien, el testimonio de los apóstoles sea normativo para la fe. No hay que olvidar que es María Magdalena la encargada de anunciar a los discípulos. Jesús confía, pues, a las mujeres la verdad divina y así se hace evidente que hombres y mujeres se encuentran en igualdad para acoger la palabra y el Espíritu, conforme a la igualdad hombre y mujer que ya aparece en el Génesis, pero que Ga 3,28 confirma solemnemente. En Cristo hombre y mujer son uno, lo mismo que el libre y el esclavo.

Si profetizar es expresar con vida y palabras las maravillas de Dios, a la mujer también le cabe este ministerio como había sido anunciado en Joel 3,1. Así ellas con sus palabras, pero sobre todo con sus hechos, proclaman las maravillas de Dios que revelan la dignidad y vocación de los hombres y mujeres en la historia de la salvación.

6. Maternidad y virginidad, aspectos de la dignidad y vocación de las mujeres

Estas dos dimensiones femeninas se encuentran en María realizadas en plenitud y coexistencia. El Papa dedica el extenso n.18 a

explicar la maternidad. Tenemos que entenderla desde el marco comprensivo de la persona humana como un ser - en - sí, que voluntariamente se abre en donación para ser - para - otro. La vida humana está unida, pues, desde el comienzo y en su plenitud del amor humano de la mujer y del hombre, a la donación personal que sólo es posible cuando se vencen las “tentaciones” de vivir el placer sin la entrega personal. Se deforma el don de sí “por el deseo del hombre de convertirse en “dueño” de su esposa (él te dominará) o por el cerrarse de la mujer en sus propios instintos (hacia tu marido irá tu apetencia Gn 3,16). En la maternidad de la mujer se da pues el paso de dos donaciones: de ella al marido y de ella al hijo que es fruto de su unión con el marido. Ella se ha hecho disponible para acoger una vida nueva, porque ya se ha entregado en el amor a su marido. La mujer es el ser humano que más cerca está del “engendrar”. Esta palabra la usa la Iglesia para indicar el modo como la persona del Hijo procede del Padre. Se escoge esta expresión para indicar precisamente que el Hijo no es creado por el Padre, no está por tanto en el nivel de cosas y personas creadas; sino que procede de lo íntimo de la vida del Padre, como el hijo no es creado por la mujer sino que procede de lo íntimo de ella. La paternidad eterna del Padre que engendra al Hijo se reproduce en el misterio humano de la madre que engendra al Hijo. El dogma de la Iglesia usa incluso la expresión “ex útero Patris”. Si hay que entender pues el misterio de Dios-Padre hay que pensar en esa paternidad toda la riqueza de la maternidad, como el acto de engendrar. Hablar de Dios como Padre-Madre es la manera como tomamos conciencia de la riqueza de Dios que engendra al Hijo, y por tanto nos damos cuenta de la insuficiencia de querer proyectar en Dios categorías exclusivamente masculinas. ¡¡Ningún hombre engendra un hijo; lo hace solamente la mujer!! Excluir llamar a Dios como madre es hacer incomprensible el modo como la Iglesia explica la procedencia del Hijo respecto al Padre.

Lo psico-somático de lo femenino no explica totalmente el ser de la mujer, si no entramos a la dimensión del espíritu. Allí está la verdad de la maternidad como realización de las donaciones que la mujer desde su propia libertad hace a su esposo y al fruto de su amor con él, María vive esta entrega en el “sí” de su aceptación a la maternidad y fruto de esta entrañable comunión con Dios en el Espíritu es la capacidad de dar vida a un nuevo ser.

Hombre y mujer son padre y madre del hijo; pero la mujer vive con mayor intensidad y dedicación el engendrar y alimentar la vida del nuevo ser. Todos los hombres tienen que reconocer la deuda que tienen con las madres. "Ningún programa de igualdad de derechos del hombre y de la mujer es válido si no se tiene en cuenta esto de un modo totalmente esencial.

La vocación de la maternidad hace de la mujer una persona calificada para atender a las personas concretas. La realidad del contacto vital con el nuevo ser que se forma en sus entrañas impacta profundamente en la personalidad de la mujer; la cambia radicalmente. Le da sensibilidad para la persona concreta, la que va a nacer y las que ya han nacido; ella ha experimentado la unidad de dos vidas en una. Mientras que la experiencia de la maternidad es para la mujer una vivencia inmediata, para el hombre la paternidad es vivencia mediata; es decir, él se siente padre al ver a su mujer como madre; él siente a su hijo como el don de su mujer hacia él. El vientre materno es como un misterioso "laboratorio" humano donde toda vida humana nace. La vida no es pues mero proceso psicobiológico, es misterio que debe ser contemplado desde el espíritu humano.

Engendrar a un hijo es introducirlo en la vida; la madre es la primera educadora, porque es la que más de cerca acompaña la vida recién nacida; el engendrar psico-somático se perfecciona por el educar como tarea del ser espiritual de la mujer. La pasividad de la mujer, en cierto sentido durante el engendrar, ya que la gestación "tiene lugar en ella" se cambia por creatividad espiritual y ética que corresponde a su etapa de educadora.

La maternidad como tal, no sólo el hecho de lo femenino, tiene importancia para la historia de la salvación; si hay una herencia universal (psico-somática) de la madre común de los vivientes, Eva; hay una herencia espiritual de la madre que es María. La carta a los Hebreos lo formula así: "Me has formado un cuerpo. He aquí que vengo Padre, para hacer tu voluntad" (10,5.7) El cuerpo es herencia psico-somática que en María pasa por el don de su maternidad; el vivir para hacer la voluntad del Padre, es herencia espiritual de aquella que definió su vida al decir "Hágase tu voluntad". Jesús tiene como madre a María en los dos sentidos; ha recibido el

cuerpo de ella, pero ha recibido también de ella, en cuanto ser humano el respeto y amor por la voluntad de Dios. A esta maternidad se va a referir después Jesús cuando diga que su madre y hermanos son todos los que hacen la voluntad del Padre.

Debemos pues reflexionar atentamente este texto del Papa: “Y cada vez, todas las veces que la maternidad de la mujer se repite en la historia humana sobre la tierra, está siempre en relación con la Alianza que Dios ha establecido con el género humano mediante la maternidad de la Madre de Dios”.

Esta perspectiva fundamenta la consideración de la Iglesia como “madre”, ya que la comunidad de creyentes, heredera de la doctrina apostólica, al educar a cada uno de sus hijos en la fe, está realizando en cada momento de la historia la veracidad de la afirmación del Papa. La maternidad de toda mujer prepara un ser cuyo destino y vocación es ser hijo de Dios en Jesucristo. Esta filiación en Cristo es vivida sacramentalmente gracias a la maternidad espiritual de la Iglesia, al bautismo que ella da, a la doctrina que ella enseña, a las normas morales que ella propone. La mujer, cuando se abre a la Palabra de vida eterna, entra plenamente dentro del plan salvífico para repetir el gesto de María: engendrar hijos de Dios.

El engendrar de María y en ella de toda mujer que se abre a la Palabra de Dios, está ordenado a comprender el misterio del engendrar del Padre eternamente a su hijo. El engendrar humano nos ayuda a comprender el engendrar divino.

La maternidad pasa por el misterio pascual; pasa por el dolor (sobre todo en el parto, pero también todos los otros dolores que la madre va a asumir en toda su vida en relación con sus hijos) pero termina en el fin de la vida. María al pie de la cruz y con el Resucitado, es el prototipo del sentido pascual del sufrimiento de toda mujer. El Papa con grande ternura evoca en 19,f los sufrimientos femeninos maternos: inquietud por los hijos, soledad, olvido de los hijos adultos, viudas, mujeres que luchan solas por sobrevivir, mujeres explotadas... Evangelizar el dolor maternal es anunciar que todos esos sufrimientos están en el camino de la Pascua. Juan Pablo II gusta mucho de usar la palabra Evangelio para hacernos caer en la cuenta del impacto de la buena noticia de Jesús. Lo hizo ya al

principio de su pontificado hablando del “evangelio del trabajo” para subrayar que Jesús en sus palabras y comparaciones acude con gran frecuencia al trabajo humano para compararlo con la actividad de Dios. Lo ha hecho sobre todo en su encíclica sobre el Evangelio de la vida. Podemos hablar, pues, del “evangelio de la maternidad” para ser justos con el papel de la mujer tan decisivo en la historia de la humanidad.

La virginidad está unida a la maternidad en María. Para el Papa son dos temas que no pueden ser separados porque los une la común referencia a la voluntad de Dios. Hemos visto como la maternidad psico-somática tiene su integral sentido humano por la maternidad espiritual que es encaminar al hijo hacia el reconocimiento de la paternidad de Dios y la realización amorosa de su voluntad. Pues bien, la virginidad es otro momento o manera de indicar la realización amorosa de la voluntad divina, que se expresa por la petición “venga tu reino”. Es un don y una llamada a algunos creyentes a vivir de esta forma su vida entregada, “consagrada”.

Claramente contrapone la renuncia de la virginidad con otros factores sea de la naturaleza o de la violencia humana que causan la incapacidad del procrear hijos. La virginidad es opción libre; más aún debe hacerse cada vez más madura, acompañando la vida entera de la persona consagrada, porque el aspecto de renuncia-anuncio que ese signo evangélico implica se va enriqueciendo en cada momento y circunstancia de la vida y de la cultura de los pueblos. La virginidad es un hecho del espíritu y no meramente un hecho psico-somático; hay que entenderlo desde su significación, de su sentido.

El Reino es una realización histórica pero tiene plenitud escatológica; la virginidad es signo de ambos momentos del Reino; visible en la historicidad de la existencia terrena, apunta por su significación a la plenitud del Reino. Diríamos que como vocación de algunos en el mundo, se vuelve signo de la vocación de todos en la plenitud del Reino, de la misma manera como la maternidad en algunas se vuelve signo y modelo de la realización humana de todos.

La virginidad por el Reino constituye pues una novedad con relación al Antiguo Testamento. La maternidad humana, en Israel

tenía la esperanza de que alguna de las mujeres sería la madre del Mesías. María es una mujer de esa raza a quien le es dado por el Espíritu la gracia de conocer el misterio de que su maternidad estará configurada también por la virginidad como obra del Espíritu; poder tener un hijo de esta manera es ante todo un don de Dios, como todas las realidades del Reino lo son. Por eso la persona de María es paradigmática por su virginidad y maternidad como dos aspectos unidos a la fecundidad del Espíritu de Dios que engendra vida divina en los hijos de los hombres y mujeres de este mundo. La maternidad virginal es signo y prototipo de una nueva esperanza.

Si toda mujer, también con su maternidad humana puede vivir una dedicación espiritual a Dios que la constituye en “virgen” en el sentido amplio de esta palabra, con mayor razón aquella que vive su dedicación a la obra del Espíritu en la causa del Reino, de modo que a la mayor intensidad de lo virginal corresponde una maternidad diferente, de carácter espiritual.

Para el Papa Juan Pablo II es muy importante comprender la virginidad desde la sponsalidad, ya que en esta se manifiesta el carácter personal del amor humano. En sus audiencias sobre los temas de matrimonio y virginidad, vuelve insistentemente en esta misma idea. Para profundizar este tema, tan rico para comprender también la vida consagrada en el celibato, meditemos este texto del Papa en esta encíclica: “Para comprender esta opción es necesario recurrir una vez más al concepto fundamental de la antropología cristiana. En la virginidad libremente elegida la mujer se reafirma a sí misma como persona, es decir, como un ser que el Creador ha amado por sí misma desde el principio y, al mismo tiempo, realiza el valor personal de la propia femineidad, convirtiéndose en “don sincero” a Dios, que se ha revelado en Cristo; un don a Cristo, Redentor del hombre y Esposo de las almas; un don “esposal”. No se puede comprender rectamente la virginidad, la consagración de la mujer en la virginidad, sin recurrir al amor sponsal; en efecto, en tal amor, la persona se convierte en don para el otro. Por otra parte, de modo análogo ha de entenderse la consagración del hombre en el celibato sacerdotal o en el estado religioso”.

La virginidad es la manera de un corazón humano de corresponder al amor de Cristo que nos ama hasta el extremo. El mismo

Espíritu une estos dos amores asimilándolos al amor entre Esposo - Esposa que se aplica a cada mujer consagrada, pero sobre todo a la Iglesia como madre de los creyentes.

No hay que confundir, pues, virginidad con soltería o simple celibato, “pues la virginidad no se limita únicamente al “no” sino que contiene un profundo “sí” en el orden esponsal; el entregarse por amor de un modo total e indiviso.

La renuncia a la maternidad física no cierra las posibilidades maternas de la mujer que encuentra campos para desarrollar esta cualidad de su ser femenino. Lo femenino de la mujer la lleva a dedicarse al cuidado de la vida de su esposo y de sus hijos; lo femenino de la mujer consagrada por la virginidad, la conduce a desarrollar todas sus cualidades maternas con todos los hijos del Padre celestial, amor que constituye la presencia del Reino de Dios en este mundo. La gran familia de Dios es la Iglesia, es la humanidad entera convocada a participar de esta gracia.

De allí las múltiples formas de la maternidad espiritual de la mujer consagrada. Pero el dinamismo de María virgen - madre, ilumina también a la mujer casada; ella también está llamada a entregar a Dios su corazón aceptando con amor su vocación al matrimonio, y ella también ejercita la maternidad espiritual de sus propios hijos cuando es educadora de la fe.

La persona humana, hombre, mujer, consagrados al servicio del Reino vivirán su ministerio apostólico con un amor muy semejante al maternal. Pablo exclama que “sufre dolores de parto” (Ga, 4,19). La mujer es aquí en su maternidad el modelo humano del afecto y de la ternura de todo ministerio eclesial, incluido el de los varones. Este rasgo de amor y de ternura no puede quedar nunca relegado por otros aspectos, más institucionales, de la Iglesia. Cuando esta inversión sucede, el rostro materno de la Iglesia se desfigura y el carácter mismo de la alianza asemejada al amor conyugal de la Iglesia Esposa con Cristo Esposo se vuelve oscuro.

El Papa nos recuerda con algunas citas de los Santos Padres, la verdadera predilección que ellos tuvieron por pensar el misterio de la Iglesia de ese modo. Lo femenino une a María con la Iglesia y permite entender a ésta a la luz de aquella.

Podemos decir que sin la mujer no entendemos lo humano de la creación ni lo salvífico de la obra de Dios en la historia. Pero ninguna mujer ha unido en sí en forma tan plena, estas dos dimensiones como María.

7. La iglesia, esposa de Cristo

Este capítulo totalmente dedicado a la Iglesia - Esposa abre inmensos caminos para la reflexión teológica feminista. La teología femenina no es solamente la teología hecha por las mujeres para rescatar la riqueza de su género oculto en la tradición de tantos acentos masculinos. Es ante todo el camino del hacer toda teología, hombres y mujeres, poniendo en el horizonte de la comprensión de la propia Iglesia el modo de ser femenino.

El fundamento neotestamentario para esta Eclesiología está claramente puesto por Pablo en la carta a los Efesios 5, 25-32.

La verdad del género humano está en la creación del hombre y de la mujer para formar una sola carne que es semilla de nuevas vidas. Evidentemente como se trata de seres humanos la unidad de la carne es la unidad total de las personas que se encuentran entre sí como tales, que viven la actitud esponsalicia de ser desde la libertad de cada una, un don para la otra. El *ethos* o exigencia de hacer de las recíprocas relaciones una expresión de la verdad del ser humano, debe estar siempre presente en la vida conyugal.

La verdad del misterio de la iglesia está en estar unida a Jesucristo, ante quien ella debe sentirse como Esposa y de esta manera concebir su misión fecunda en el mundo como engendrar vidas espirituales para el Reino.

Pablo no es innovador en este pensamiento; en realidad tematiza explícitamente un rasgo fundamental de la Alianza en el Antiguo Testamento. Es frecuente hablar de que la Alianza entre Dios y el pueblo de Israel es semejante a las "alianzas políticas y militares que hacían los pueblos antiguos entre sí". Creo que teniendo fundamentos bíblicos para pensar en el modelo conyugal, interpretar la "alianza" como hecho político y guerrero, es desvirtuar las persistentes referencias al amor de Dios que elige a su esposa y no es

correspondida por ella. Los reproches no son de “traición a la alianza como un contrato” sino de infidelidad conyugal. Para Dios, el “amor sponsal” tiene capacidad significativa del amor divino, y es así como debemos entender el misterio de la Iglesia. En el n.23 el Papa cita textos del Antiguo Testamento y también del Nuevo, donde Cristo es considerado como el “Esposo”.

Pero no queda allí la relación del amor conyugal con el amor entre Cristo y su Iglesia, sino que éste funda la sacramentalidad de aquel. El matrimonio cristiano es sacramento porque es signo vivo de un hombre y una mujer que se comprometen a amarse como Cristo y la Iglesia se aman, con amor indefectible. Si el amor Cristo-Iglesia determina la sacramentalidad del matrimonio, el matrimonio constituye como la explicación viva de la relación conyugal entre Cristo y la Iglesia; esa relación, objeto de fe, tiene testigos humanos que viven del mismo modo el amor de aquellos a quienes representan.

Es incómodo en la exégesis de este texto paulino encontrarse con la palabra “sumisión”. En el contexto de este libro encontraremos después la explicación más detallada de la Hna. Bárbara Bucker. La desigualdad entre Cristo como Hijo de Dios y la Iglesia como comunidad humana, que explican plenamente la “sumisión” unidireccional, no se aplica de ningún modo a la desigualdad entre seres humanos, ya que todos ellos vienen de un mismo origen y todos ellos encuentran en Cristo la total superación de barreras de posiciones sociales o de sexo. En Cristo no hay amos ni esclavos, hombres ni mujeres; somos uno y todos con igual dignidad (Ga 3,28). Si la mujer tiene que tener en la Iglesia el modelo de su “sumisión” al marido es precisamente en el carácter libre y amoroso con que la Iglesia ha recibido el don de Cristo y se identifica con Él; y a su vez, el varón tiene que encontrar en Cristo el modelo de su amor a la mujer, amor que consiste en la donación y entrega total hasta la muerte por hacer de la humanidad una realidad nueva. Si el varón olvida esta exigencia que le impone Cristo, no tiene derecho a torcer el sentido de sus palabras en sentido machista. Jesús siempre trató a las mujeres con quienes trató con gran respeto y delicadeza.

Lo femenino es pues símbolo de toda la humanidad, hombres y mujeres, que en la Iglesia van construyendo el camino de sus vidas en amorosa referencia a la persona de Jesucristo. Lo masculi-

no es de nuevo símbolo para toda la humanidad del don divino del Padre en el Hijo que se entrega por amor a la humanidad.

El don de Dios que nos entrega a su Hijo y que con su muerte nos redime, se perpetúa en el misterio eucarístico. El Papa va a tratar el tema de la Eucaristía con una preocupación particular por reafirmar el sacerdocio como ministerio masculino. Ciertamente el tema se vuelve conflictivo en los medios de comunicación y se plantea en el plano de los derechos humanos, en el orden civil, en los cuales no pueden admitirse segregaciones de ningún tipo. La realidad de la Iglesia, también como institución, y por tanto sujeta a las críticas sociológicas e históricas que se hacen de todas las instituciones, puede quedar tan en primer plano en esta controversia que nos olvidemos de todo el camino recorrido hasta aquí. Si por la fe aceptamos el hecho de la Virginitad y Maternidad de María entramos, por decirlo así, en una esfera de lenguaje analógico y no simplemente unívoco para referirnos al misterio eclesial. Los capítulos anteriores han tratado de mostrar la “dignidad y misión de la mujer” a la luz de ese misterio. Dentro de esta misma lógica debemos captar pues el pensamiento del Papa sobre este tema.

La Eucaristía es entrega del Cuerpo y de la Sangre de Cristo que en el sacrificio de la cruz representa el carácter sponsal del amor de Dios. En esta entrega y amor ve Pablo el modelo ejemplar de todo varón que debe amar a su esposa “como Cristo lo hizo”. Lo femenino que expresa el misterio de la Iglesia se encuentra con lo masculino que expresa el misterio de Cristo Redentor. Las cualidades femeninas de ser compañera, es decir, en el caso de la Iglesia de estar asociada a la obra de Cristo por el Reino; de ser esposa, es decir, entregada por voluntad libre en el amor al Esposo; y de ser Madre, es decir, de transmitir la vida filial de Dios a toda la humanidad, haciendo de cada persona una hija o un hijo de Dios, nos sirven para entender a la Iglesia desde la mujer. Las cualidades de lo masculino, de amar a su mujer, cuidarla y amarla entregándose por ella hasta el sacrificio de la vida deben estar presentes en quienes presiden la Eucaristía, momento privilegiado de comunión de Cristo Esposo con Iglesia Esposa.

En el orden de la naturaleza es absurdo querer reclamar para el varón “el derecho de engendrar en su seno a los hijos”; la maternidad es el modo querido por Dios de engendrar a los hijos y

traerlos al mundo. No se trata de un derecho que la mujer arrebatara y que debe ser compartido por el varón; es un modo de servir a la humanidad inscrito en su ser de mujer.

En el orden de la gracia, el sacerdocio reservado a los varones no es tampoco un derecho adquirido por ellos y reservado por ellos y del cual discriminan a las mujeres; es un don de mostrar el misterio del Hijo encarnado en la historia, dando su vida por la redención del mundo. Nuevamente, no es un derecho sino una vocación de servicio a la Iglesia otorgado como don.

Los argumentos que el Papa ofrece no están basados en la discriminación jurídica de derechos de toda persona humana; se inscriben en otro nivel: el del símbolo; y tienen su pleno sentido del mismo modo que lo tiene el símbolo de lo femenino para caracterizar a la Iglesia.

Por tanto la discusión sobre el sacerdocio de la mujer debe centrarse en la naturaleza del misterio del amor que Cristo y la Iglesia se tienen. Si el sacerdocio significan “derechos” y no “servicio” o “ministerio”, cabría preguntarse si hay o no discriminación en los derechos de todo ser humano. Por parte de quienes están llamados al sacerdocio debe existir pues el testimonio diáfano que el sacerdocio es para ellos el camino del humilde servicio a la Iglesia, de la abnegación y hasta del martirio por defender la fe de su comunidad, como el Buen Pastor que defiende con su vida a las ovejas. Actitudes de “privilegio” basadas en el sacerdocio enturbian la comprensión de uno de los misterios más hermosos de nuestra fe: la alianza de Dios con su pueblo se basa en el amor conyugal del hombre y de la mujer, hechos a imagen de Dios, revelándolo cada uno de ellos precisamente con su feminidad y masculinidad.

Por otro lado, la función del sacerdocio es reconocida de modo universal a todo el pueblo de Dios. Así como la virginidad y maternidad de María son paradigmas para todos los hombres y las mujeres, así el sacerdocio de Cristo es paradigma de todo amor de los creyentes que les lleva a hacer de sí mismos, hostias vivas ofrecidas en alabanza del Padre (cf. Rm, 12,1).

De este modo, el sacerdocio ministerial representado por el varón que manifiesta a Cristo entregándose en gesto redentor, y el sacerdocio universal encarnando a toda la Iglesia Esposa que se en-

trega, a su vez, representan el camino del verdadero amor que por la gratitud del que inicia el gesto, pertenece a Dios y por la gratitud del que acoge el don y a su vez se entrega, pertenece a la humanidad. Don de Dios y don de la humanidad, mutuamente se iluminan en los papeles del sacerdocio ministerial y del sacerdocio universal de todos los fieles.

El Papa sabe que precisamente en el contexto de una Encíclica sobre la dignidad y vocación de la mujer, el problema del sacerdocio puede constituir una dificultad. Podría haber omitido el problema dejando para otros documentos de su magisterio este tema. Pero ha preferido insertarlo precisamente en el contexto tan hermoso de la Iglesia - Esposa recogiendo así el rico contenido de los símbolos del amor conyugal. Se trata, dice el Papa de comprender a la Iglesia en su esencia.

“Esto tiene una importancia fundamental para entender la Iglesia misma en su esencia, evitando traducir a la Iglesia -incluso en su ser una “institución” compuesta por hombres y mujeres insertos en la historia- criterios de comprensión y de juicio que no afecten a su naturaleza. Aunque la Iglesia posee una estructura “jerárquica”, sin embargo esta estructura está ordenada totalmente a la santidad de los miembros del Cuerpo místico de Cristo. La santidad, por otra parte, se mide según el “gran misterio” en el que la Esposa responde con el don del amor al don del Esposo y lo hace “en el Espíritu Santo”, porque “el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado” (Rm 5,5). El Concilio Vaticano II confirmando la enseñanza de toda la tradición, ha recordado que en la jerarquía de la santidad precisamente la “mujer”, María de Nazaret es “figura” de la Iglesia. Ella precede a todos en el camino de la santidad; en su persona la Iglesia ha alcanzando ya la perfección con la que existe inmaculada y sin mancha. En este sentido se puede decir que la iglesia es, a la vez mariana y apostólico – petrina” (27,b).

Podemos decir, pues que el Papa habla de un doble principio jerárquico, la que proviene de los apóstoles y se representa en los Obispos, sacerdotes y diáconos, cuyo ministerio es ofrecer a la Iglesia el don de Dios en Jesucristo, muerto en la Cruz y presente en la Eucaristía; y la jerarquía de la santidad cuya plenitud está en María y representa la respuesta de la humanidad al don de Dios. El Papa

no sólo afirma las dos jerarquías, sino que en forma muy poco corriente dentro de las afirmaciones de la jerarquía (petrina) afirma (en una alocución a los Cardenales de la Curia Romana del 22 de diciembre de 1987, y que cita en la Encíclica) el siguiente texto: “Este perfil *mariano* es igualmente -si no lo es mucho más- fundamental y característico para la Iglesia, que el perfil *apostólico y petriño*, al que está profundamente unida... La dimensión mariana de la Iglesia antecede a la petrina, aunque esté estrechamente unida a ella y sea complementaria. María, la Inmaculada precede a cualquier otro, y obviamente al mismo Pedro y a los Apóstoles, no sólo porque Pedro y los Apóstoles, proviniendo de la masa del género humano que nace bajo el pecado, forman parte de la Iglesia “sancta ex peccatoribus” sino también porque su triple *munus* no tiende más que a formar a la Iglesia en ese ideal de santidad, en que ya está formado y figurado en María. Como bien ha dicho un teólogo contemporáneo, “María es Reina de los Apóstoles, sin pretender para ella los poderes apostólicos, Ella tiene otra cosa y más” (H. U. von Balthasar)”.

Los restantes párrafos del n.27 hacen un bellissimo elenco de la presencia femenina en la Iglesia, desde las mujeres que acompañan y sirven a Jesús en su ministerio, a todas las mujeres de la historia, pasando por innumerables vírgenes, mártires, madres de familia. Agustín debe mucho de su santidad a Mónica, su madre y así otras mujeres, entre las cuales cita también a una hermana latinoamericana, Rosa de Lima. Mujeres que han impactado en la propia Iglesia como Catalina de Siena y Teresa de Jesús, “las mujeres santas son encarnación del ideal femenino” y son modelo para todos, hombres y mujeres, de cómo la humanidad responde al don de Dios.

8. La mayor es la caridad

Es el capítulo final de la carta encíclica que corona todo el camino. El amor es realidad humana total, de hombres y mujeres, pero es precisamente el amor lo que más define a la mujer, porque ella está de alguna manera “más cerca de la vida” que el varón. La siente surgir dentro de sí, tiene que acompañar durante meses el pequeño crecimiento del nuevo ser hasta entregarlo a la humanidad y seguirlo acompañando con mucha dedicación en los primeros años de su caminar por la tierra.

El amor supone a la persona. “Sólo la persona puede amar y ser amada”. Se trata de una exigencia ontológica y al mismo tiempo ética. Es decir, para poder amar hay que ser persona y nunca lo seremos enteramente si el amor está ausente de nuestra vida. El *ethos* del Evangelio es el *ethos* del amor, y el amor tiene el primado de todas las virtudes como canta Pablo en 1 Co 13,13.

Por consiguiente hay que decir que el amor de la mujer es fuertemente “personalizante”, hace descubrir al varón su ser personal, hace crecer en el niño y adolescente su ser personal. Podemos decir que la misión y dignidad de la mujer consiste en recibir y dar amor y de esta manera construir personas.

La verdad sobre el ser personal humano está descrita con una bella frase del Concilio: “es la única que puede ser amada por Dios por sí misma”. Lo ontológico de lo femenino es pues recibir el amor y lo ético, el darlo. Desde el principio la mujer ha sido creada para personalizar la vida humana. Este papel permanece desde Gn 3, 15 hasta el fin de los tiempos, en Apocalipsis 12, donde la mujer con el Espíritu dicen: Ven Señor Jesús.

Si la ciencia y la técnica debilitan la conciencia de la humanidad, de la dignidad de la persona, la mujer como símbolo de la vocación del sacerdocio real de todo el pueblo de Dios despierta esa conciencia mostrando la riqueza que la humanidad y el ser personal tienen para poder ofrecerse a Dios.

La Encíclica termina con una hermosa acción de gracias a la mujer por su presencia en la historia; y sobre todo agradecer al Espíritu Santo que ha dado todos esos dones a la mujer y a una en particular a la que agració con la Maternidad del Hijo de Dios.

SEGUNDA PARTE

Perspectivas antropológicas sobre lo femenino

La segunda parte del curso está dedicada a estudiar a la mujer desde las perspectivas filosóficas y teológicas, aunque sin ignorar los aportes de las ciencias humanas.

El tema es trabajado en primer lugar desde la antropología filosófica partiendo de la concepción del ser humano como integración de lo somático con lo psíquico, pero añadiendo a esta unidad el otro aspecto importante del espíritu. Por tanto, vamos más allá de la tradicional dicotomía cuerpo - alma para entender lo psíquico, en un sentido más moderno, como “animación racional, inteligente y libre de nuestra actividad corporal”. La palabra “espíritu” sin embargo va más allá porque muestra en la capacidad de la razón y de la voluntad no sólo la función de animar la vida orgánica del ser humano sino de abrirse más allá hacia la Verdad y el Bien Absolutos, como los definitivos portadores de sentido de la vida. En tanto que las ciencias trabajan sobre la dimensión psico-somática, sólo por reflexión filosófica accedemos a la vida del espíritu y por la revelación comprendemos que el último destinatario de esta apertura espiritual es Dios.

Introducción a la antropología filosófica

Si queremos aplicar la razón, el logos, humano al tema de la mujer, encontraremos tres niveles distintos. En el primero más cercano a la experiencia, a lo empírico de nuestros sentidos, se sitúan todas las ciencias experimentales. Allí podemos poner la psicología, la sociología, los estudios culturales de la antropología científica. Las ciencias preguntan y responden desde los límites de lo observable, de lo experimentable.

Un segundo nivel se aleja de la experiencia inmediata y busca la reflexión filosófica. Este nivel no es evidente para quien establezca como postulado del conocer el rígido límite de la experiencia sensible y de la comprobación experimental. Pero la razón reclama también un espacio de conocimiento ultrasensible, aunque originado de los datos de la sensibilidad. Lo veremos por qué.

Finalmente, el tercer nivel, dentro del cual este libro se mueve, es el de la reflexión teológica. La teología es también un conocimiento riguroso; quiere justificarse con la fundamentación en la razón filosófica. Pero aspira a integrar este modo de conocer, con otro que le viene por la fe. ¿Son los datos de la fe susceptibles de ser procesados y examinados por la razón?. De alguna manera podemos afirmar que sí en cuanto que afirmamos la inteligibilidad racional de la fe. La fe no es “racional” en sentido de derivarse como pro-

ducto de la razón, pero sí es “razonable”, porque puede mostrar su coherencia lógica sin que la razón pueda objetar sus procedimientos, aunque reconozca no haber obtenido los datos sobre los cuales se reflexiona a partir de ella misma.

Tratemos de explicar las diferencias entre el conocer científico y el filosófico. 3 pedazos de madera, dos cortos y uno más largo, nos ofrecen base de datos científicos: medida, peso, composición interna físico - química... Todos estos datos permanecen invariables sea cual sea la posición de los pedazos. Pero estos datos por sí mismos no ofrecen la totalidad del ser de esos pedazos. Podemos acceder a otro nivel, el de la significación, al observar que están arreglados de tal manera que parezcan una flecha que indica el camino. La ciencia pues no puede reducirse al estudio experimental de la naturaleza, tiene que incluir el hecho humano, con significación y sentido. Las ciencias Humanas no son ciencias en el mismo sentido que las naturales; tienen “nuevos ingredientes” que sólo se captan al situarse en otro nivel de estudio.

Ciertamente las ciencias humanas siguen estando ligadas a lo sensible, a lo empírico, ya que se toman los datos como el principio de su interpretación. Pero las ciencias, a su vez, no explican el conocimiento humano que de ellas se consigue. Hay allí un necesario paso a la reflexión filosófica. Es decir, a poder afirmar con absoluta certeza una realidad que no es constatada en la experiencia, pero que es su condición de posibilidad; es decir, sin este nuevo dato que la razón postula, la experiencia misma no podría realizarse.

Para comprender lo que significa una reflexión filosófica tomemos el ejemplo de la visión. Toda nuestra experiencia exterior captada por el sentido de la visión descansa en los órganos de los ojos. Todo es visto por los ojos... excepto los propios ojos. ¿Pero no vemos en un espejo nuestros propios ojos?. No los vemos como “ojos viendo” sino como “ojos vistos”. Así pues, la experiencia de ver todas las cosas, descansa en unos órganos que ellos a su vez no pueden ser vistos en el acto de ver!!!. Y sin embargo, aunque no vea mis “ojos - viendo” no dudo de que ellos sean el órgano de la visión; pero mi certeza descansa en este caso en una “experiencia filosófica trascendental”; es decir, mis ojos - viendo son condición de posibilidad de todo lo visto. Si llamamos a “lo visto”, conocimiento científico, el “ojo - viendo” sería una experiencia filosófica en la que la razón y no

la vista me da la certeza de que no habría visto nada si mis ojos no hubieran sido la condición de posibilidad del ver.

La filosofía hace preguntas y busca conocimientos más allá de los límites de las ciencias. Todos tenemos conocimientos, pero preguntarse dónde comienzan y dónde acaban y por qué, rebasa el mismo conocimiento de la ciencia y busca fundamentación última. De esta manera, Kant se pregunta también ¿por qué nos sentimos obligados a los deberes morales?, ¿Qué podemos esperar de la religión?. Y finalmente, ¿qué es el ser humano?

La respuesta a esta última pregunta es precisamente el ámbito de la antropología filosófica. Nosotros completamos esta pregunta: ¿Qué es la mujer desde la antropología filosófica?

Buscaremos respuestas considerando en primer lugar la estructura del ser humano y en particular de la mujer, estudiando las características psicosomáticas que diferencian los géneros, y noético - pneumáticas que los unen en la realidad de lo personal. En un segundo capítulo veremos el conjunto de relaciones que el ser humano, y en particular la mujer, vive con el mundo, con los otros y con Dios. Finalmente en el capítulo tercero analizaremos cómo la estructura y las relaciones se realizan en la unidad de la persona, y en particular de la persona femenina.

Capítulo primero: Las estructuras del ser humano

Todos estamos acostumbrados a hablar de “alma” y “cuerpo” para referirnos al ser humano. Son conceptos que tienen su origen en la filosofía griega, que sobre todo en Platón, están marcados por un profundo dualismo (dos mundos diferentes, y el mito de la caída del alma en el cuerpo mortal). Para este filósofo, la serena muerte de su maestro Sócrates condenado injustamente plantea un enigma que no puede resolver con el “logos” o razón, y acude al “mito” (explicación más allá de la razón).

54

La propuesta que hacemos aquí es hablar de cuerpo, alma y espíritu. La palabra “psique” que usa Platón para referirse al alma, tiene connotaciones que implican exactamente lo que queremos decir por “espíritu”. La psicología moderna pretende explicar las fuerzas que “animan” nuestro ser corpóreo con características propia-



mente humanas, pero no se extienden a los conocimientos metafísicos que era precisamente lo que Platón quería indicar.

Usaremos pues las palabras *cuerpo y alma* (lo psico-somático) para referirnos a aquella dimensión centrada en la experiencia del mundo y de los otros; y la palabra Espíritu para describir la capacidad de ir más allá de la experiencia sensible, pretendiendo la comprensión metasensible. En tanto que lo psico-somático cae dentro del espacio de las ciencias, el espíritu (lo noético-pneumático o salida hacia la verdad y el bien trascendentes, no empíricos) es objeto propio de la filosofía.

Todo conocimiento, sea el científico o el filosófico, implica una polaridad dentro del conocer, entre un sujeto y un objeto; es decir un “alguien” que realiza el acto del conocer y el contenido de ese acto. No puedo pensar... nada; pienso siempre en “algo”, es decir, en un contenido. El sujeto humano puede pensar al ser humano como “objeto” del conocer científico, porque tenemos un cuerpo y unas reacciones psíquicas perfectamente observables. Todo esto es “lo visto”. Pero el sujeto no puede estudiarse desde las ciencias a sí mismo “como sujeto” sino que debe hacerlo por una reflexión filosófica trascendental, es decir, como “ojo-viendo” a través del espíritu. Así pues, el ser humano tiene un lado objetivable (psico-somático) en el cual las ciencias ofrecen importantes contribuciones, pero tienen el lado inobjetivable, precisamente por ser sujeto y en este caso sólo accede a él por la filosofía.

1. Lo somático del ser humano

El primer dato empírico, observable, del ser humano es el cuerpo: *está allí en medio del mundo*, es decir, entre otros cuerpos. Puede medirse el espacio que ocupa, las distancias que le separan de otros cuerpos, etc. Pero el cuerpo humano es mucho más que un ser espacial; en realidad es como la frontera de dos universos, el interior de su conciencia y el exterior. Si llamamos “espacios” a ambos mundos es evidente que estamos en una analogía. En el espacio interior tenemos la conciencia de ser algo diferente de todas las cosas externas. Soy yo el que veo el resto de las cosas del mundo y las veo “desde mí” es decir, desde el espacio físico que ocupo, que viene a ser como el punto “0” a partir del cual hablo de aquí y de allí, cerca o lejos.



La experiencia de ser “centro” del espacio circundante me permite decir que no sólo “soy un cuerpo”, como lo son una mesa o silla cerca de mí, sino que “tengo un cuerpo”, es decir: yo soy algo más que mi cuerpo. “Ser un cuerpo” tiene un sentido pasivo en el mundo, “tener un cuerpo” denota actividad, ya que por medio de mi cuerpo yo intervengo en el mundo.

El cuerpo me es dado desde el nacimiento, pero yo decido lo que hago con él; y así se convierte en el lugar de mi encuentro con los otros y el mundo. Yo determino, por ejemplo, la postura de mi cuerpo, es decir, el modo de ocupar un espacio del mundo; yo determino el ritmo de mis actividades corporales, es decir configuro el tiempo de mi cuerpo; yo vivo mi ser sexuado en mi cuerpo; mis sentidos me traen lo exterior, los otros cuerpos y reacciono ante ellos.

Nuestra cultura elabora modelos de relación entre los cuerpos, nos entrega símbolos, comportamientos. El cuerpo es pues una mediación entre mi subjetividad (ser yo sujeto) y lo objetivo de las cosas y de otras personas. Por mi cuerpo llegan sus señales y por mi cuerpo transmito mis reacciones, mi aprecio o mi rechazo, mi amor o mi odio.

Tener un cuerpo es algo común al hombre y a la mujer. Pero los cuerpos son diferentes; los órganos que los distinguen son sobre todo los orientados a la reproducción de la vida; pero esta función a favor de la vida está profundamente unida a la satisfacción, al placer. Por el misterio de los cuerpos llegamos al misterio de la vida.

La configuración corporal de la mujer tiene una estrecha relación con la vida: la vida actual de la pareja, pero también la vida futura de los hijos. En el cuerpo de la mujer se realiza la gestación de todo nuevo ser humano. Esta experiencia es exclusiva de las mujeres e inimaginable para los varones; ellos no tienen la experiencia de convivir dos vidas en un solo cuerpo; del alimentarse y crecer de dos cuerpos, uno dentro del otro viviendo uno del y otro para el otro. No tienen la experiencia de ofrecer de sí la alimentación vital para la criatura que ya ha nacido. En el cuerpo de la mujer está inscrito desde el comienzo de los tiempos un instinto de maternidad que es la raíz del arquetipo femenino de personas e instituciones que orientan el crecimiento y la vida de la persona humana.

El cuerpo de la mujer es vivido de formas muy diferentes según las tres etapas de su ser compañera, esposa y madre. Es decir, presencia de la mujer en la vida del varón acompañando y equilibrando su crecimiento con una “alteridad” o modo diferente de ser un ser humano. La realidad esponsal, la donación del cuerpo de una persona a otra como gesto de amor, es también un momento significativo en relación con lo dicho arriba. Pero la plenitud del cuerpo de la mujer se da en el momento de la maternidad, de acoger una vida que se inicia ya en la concepción y que va creciendo lentamente en la oscuridad del seno materno preparándose para salir al mundo formando parte de la historia. Podemos decir, pues, de modo muy especial, que la mujer no es sólo un cuerpo, sino que tiene un cuerpo y lo hace expresión de la riqueza de sus sentimientos y de su vida.

2. *Lo psíquico del ser humano*

El ser humano no sólo está en el mundo, sino que es en el mundo, es decir, se realiza en él, pero esto es posible porque hay un lugar interior desde donde se vive el “tener un cuerpo” y no solamente “ser un cuerpo”.

El mundo está inmediatamente presente al cuerpo; y el cuerpo es físicamente expresión de una persona, pero hay además una presencia del mundo que no es inmediata sino por mediación de las representaciones. Y así mismo, el cuerpo no sólo expresa una figura exterior, física, sino una “figura interior” psicológica.

El “espacio” propio, pues, de lo psíquico es el espacio de la percepción, de la representación. Las cosas son percibidas por nosotros, no al modo de una máquina fotográfica, sino desde todo nuestro ser psico-somático cargado de experiencias, recuerdos, prejuicios. Podemos recordar el dicho: vemos “según el color del cristal” que usamos. Así pues, el mundo está presente inmediatamente a nuestro cuerpo, pero mediatamente a nuestro psiquismo porque al hacerlo interior, lo capta e interpreta “desde dentro” de sí mismo.

Psique o alma, en el sentido restringido, es “animación del cuerpo” (y por tanto distinto de lo que estamos llamando “espíritu”); por eso las sensaciones corporales son elaboradas por un psiquismo humano; se vuelven actos no sólo biológicos sino también psíquicos.

Lo afirmado hasta aquí es común al hombre como a la mujer. Pero cada uno de los géneros vive lo psíquico de diferente manera, así como vive también lo somático en forma diferenciada.

Nuestro psiquismo nos hace capaces de conocer, de sentir y de actuar. En estas tres áreas, lo femenino caracteriza esos modos de conocimiento, de afectividad y de actividad. Si el cuerpo de la mujer está tan ligado al misterio de la vida, podemos decir que también su psiquismo se orienta por este valor fundamental; hay un modo femenino de ver la vida, de acogerla y sentirla y de actuar en ella. Los sonidos exteriores son “filtrados” desde las preocupaciones femeninas por las personas, sobre todo de los hijos o del marido. En un parque en donde se escuchan muchos sonidos, la madre, inmediatamente distingue el llanto de su hijo. Hay un modo femenino de vivir lo emocional, lo afectivo. Hay una memoria afectiva personalizado que hace que la mujer jamás olvide las fechas de cumpleaños, y sus sentimientos profundos de alegría o de tristeza pueden durar varios días. Hay también particularidades femeninas en su modo de actuar, de escoger prioridades y tareas.

Para entender lo femenino en el psiquismo humano son interesantes los trabajos de C. G. Jung. Este autor sostiene que la construcción del “ego” o nuestra personalidad consciente, sobre todo en la primera etapa de la vida, se hace seleccionando elementos psicológicos que todos tenemos; lo no-seleccionado va a constituir la “sombra”, campo del inconsciente tanto individual como colectivo. El varón va seleccionando los rasgos masculinos para la construcción de su ego y relegando los potenciales rasgos femeninos de su psiquismo. Como se puede ver, lo femenino - psíquico no se agota con lo biológico o físico del cuerpo. Y al contrario de lo que pueda parecer, el ideal de la construcción de la personalidad no es la exclusiva masculinización o feminización, sino la integración de ambos elementos en la edad adulta. La personalidad del ego nos ayuda a situarnos en el mundo, a asumir los papeles que la sociedad propone, a desempeñar determinadas tareas. La personalidad más rica no es la del ego, sino la del “sí mismo” que ha sabido integrar lo consciente del ego con lo inconsciente de la sombra, y esta es la tarea principal de la segunda mitad de la vida, por el cultivo de la propia interioridad.

Según la tesis de Jung, el conocer lo femenino no sólo en el propio inconsciente individual, sino también en el colectivo (hay muchos arquetipos marcados por lo femenino), es decisivo para una recta relación humana entre hombres y mujeres. El que los varones desconozcan el alma femenina, también presente en ellos, puede producir consecuencias desastrosas. Lo mismo se aplica a la mujer que debe saber integrar los elementos masculinos en su vida adulta.

3. Lo espiritual del ser humano

Entramos en el espacio sagrado de las estructuras propias del ser humano, es decir aquello que es accesible no por los sentidos sino por la razón. No se trata de hablar de “lo visto” sino de pensar en el “ojo-viendo” que no puede ser percibido por el mismo ojo. La psique o “alma” fue entendida por Platón y Aristóteles con una doble función: la animación del cuerpo, y la apertura a lo divino por el entendimiento y la voluntad (*nous, pneuma*).

El uso de la razón, del entendimiento, tiene diversos acentos. Para la filosofía griega se orientaba a la captación de las definiciones (Sócrates), a la contemplación de las Ideas (Platón), al conocimiento de las formas (Aristóteles). La filosofía moderna prefirió tomar como objeto de la razón a la razón misma, es decir el conocimiento crítico del propio ejercicio racional, y descubrir los fundamentos del conocimiento científico (necesidad y universalidad) en los aprioris del propio sujeto cognoscente. La filosofía actual se orienta hacia el estudio del lenguaje como el hecho central que manifiesta el ser del hombre en el mundo y con los otros.

Así como el *nous* o razón, han tenido enfoques diversos, así el *pneuma* o tendencia racional de la voluntad. En un primer momento se trata de deslindar la libertad frente a la necesidad del destino (ananke, para los griegos); la filosofía cristiana considera el problema de la libertad humana en relación con la gracia divina, en cambio, la filosofía moderna busca los caminos de fundamentación de la autonomía moral, y de la responsabilidad ante la historia (Kant, Hegel). La filosofía actual se preocupa, a su vez, por garantizar la libertad frente a las estructuras que pueden volverse irracionales, vg. Psicológicas (comportamiento del inconsciente), sociológicas (leyes del mercado o de lo político), etc.

Las filosofías griega, clásica y medieval cristiana consideraron como su tarea fundamental el conocimiento metafísico, es decir, de lo ultrasensible. Podemos decir que se trata de una búsqueda racional, en el primer caso, y de fe en el segundo, para entender el misterio de la vida, el valor de la justicia y del bien, aun cuando no sean comprendidos por la sociedad en la que se vive. La muerte de Sócrates, la muerte y resurrección de Jesucristo, son aportes de sentido a los grandes misterios de la vida y de la muerte y a los valores morales que rigen la vida.

“Lo divino” fue planteado pues, dentro de los límites de occidente, por los griegos en términos racionales. Para Platón, es una Idea, la más perfecta, que debe ser contemplada y realizada por el “demiurgo” o “dios” capaz de copiar en la realidad imperfecta la idea perfecta. Para Aristóteles, el ser divino es no sólo “Inteligible” infinito, sino también “inteligencia” infinita, desprovista de amor, pero no de fuerza para atraer todas las cosas hacia sí. Es “Motor Inmóvil” que cambia todo el universo sin sufrir ningún cambio en sí mismo.

Para la tradición judeo cristiana “lo divino” es un Ser Personal que entra en diálogo con la humanidad, que manifiesta una elección y alianza con un pueblo para el bien de toda la humanidad. Frente al ver griego está el oír bíblico. Frente a la admiración que lleva a preguntar, la obediencia que lleva a escuchar y cumplir.

La filosofía cristiana en Agustín y Tomás como sus representantes más destacados, busca armonizar los datos de la fe con la razón. La clave para poder hablar “con sentido” de un Ser Infinito (Dios), a partir del conocimiento de los seres finitos (los creados) está en el concepto de analogía, situado entre la univocidad (aplicar un mismo término a varios seres en el mismo sentido) y equivocidad (un mismo término para varios seres, pero en diversos sentidos, vg. “león”, que puede referirse a un animal o a una constelación del universo). La analogía permite referirse a un mismo sentido entre varios seres, pero que son realizados de diferentes maneras en ellos. El accidente y la sustancia son análogamente “seres”, pero uno está en el otro y el otro está en sí mismo. De la misma manera, el Ser se realiza de forma muy diferente en el Infinito y en el finito.

El paralelismo del espíritu finito y del Infinito puede resultar clarificador. En el ser humano que tiene inteligencia, lo conocido

está “fuera” de él y supone la mediación de una representación, de una idea. En Dios lo conocido y el que conoce es el mismo Ser, hay identidad entre Inteligencia e Inteligible, lo que no sucede en el ser humano. Las Ideas, en Dios no tienen una función de “representar” lo existente, sino de “crear” lo existente. Dios no tiene necesidad de objetos externos para tomar conciencia de sí, en cambio el ser humano no puede tener conciencia de sí sin la mediación de algo distinto de sí, como “objeto” de sus actos de conciencia.

El ser humano puede ser comprendido como “espíritu finito”. En cuanto espíritu está abierto a la totalidad del ser, de la verdad y del bien; pero esta apertura a lo infinito es vivida en un ser limitado, finito. Hablamos de infinito “formal” porque puede captar infinitas formas, pero de finito “real” porque el ser humano no es realmente un espíritu infinito. Su realidad psico-somática limita las posibilidades infinitas de lo noético-pneumático. Podemos decir, por tanto, que la realidad masculino - femenina son exigencias no del ser espiritual en cuanto tal, sino del ser encarnado en el tiempo y en el espacio; como si la procreación de vida humano requiriese siempre el encuentro complementario de los dos géneros, siendo incapaz cada uno de ellos de agotar el misterio de la vida. La diferencia hombre / mujer, se da dentro de una llamada a la unidad de ambos, la llamada pertenece al ser espiritual, por las dos comuniones del Nous y del Pneuma con la Verdad y el Bien. Cuando en el misterio trinitario buscamos lo masculino y lo femenino en realidad estamos antropomorfizando a las personas divinas. La vida de las personas divinas es plenitud de los dos sexos en lo humano y las diferencias no se dan en lo horizontal de marido-mujer, sino en la del Padre-Hijo. Estas ideas serán confrontadas después en la perspectiva teológica, sobre todo al hablar de lo femenino del Espíritu Santo.

Lo propio de la vida humana es lo noético-pneumático como apertura infinita. Pero también es propio en su existencia histórica el carácter sexuado de las personas humanas, por tanto el modo de vivir psicósomáticamente el espíritu. El espíritu es pues aquello que manifiesta la común vocación de hombre y mujer a la unidad humana; por la encarnación histórica del espíritu manifestamos la diferencia de los géneros. Ser espiritual es tener interioridad y por tanto presencia a sí mismo, ser psico-somático es tener sexualidades diferentes y por tanto exterioridad, mediación de lo corpóreo en tiempo y espacio.

La vida humana tiene pues una tensión entre lo universal propio del espíritu y lo particular propio de lo psico-somático. El grado de vida humana tanto del hombre como de la mujer se mide por la capacidad de encarnar en su acción aquí y ahora, la vocación unitaria de toda la humanidad, vivida en la particularidad psico-somática de los géneros. Ningún sexo tiene el monopolio de la humanidad, ni el modelo de humanidad puede ser impuesto de un sexo a otro (feminizando lo masculino o masculinizando lo femenino; conclusión importante para redefinir la presencia de lo femenino en los espacios sociales).

Los actos del ser humano son riqueza y pobreza a la vez; riqueza porque el espíritu domina el mundo exterior, pobreza por la carencia y necesidad del otro. Riqueza noético-pneumática y pobreza psico-somática.

Capítulo segundo: Las relaciones del ser humano

La estructura psico-somática y noético-pneumática, con la tensión entre vocación a la unidad en el espíritu y a la diferencia de sexos, se vive en concreto en un tejido de relaciones con seres inferiores o superiores a lo humano, y relaciones humanas entre sí. Lo inferior, lo englobamos en la idea de “mundo” y consideramos como ser superior a Dios.

1. Relación con el mundo.

El mundo es para el ser humano en cuanto Soma, un mundo de objetos, de útiles que están a la mano y que controla por la ciencia y la técnica como prolongación de sus sentidos. La técnica no es mero dominio de la naturaleza sino también expresión de lo que el ser humano es y por tanto, también de las características sexuales.

Para el ser humano en cuanto Psique, el mundo es un mundo de representaciones. El mundo exterior es “procesado” desde la experiencia de los sentidos hasta el encuentro con la capacidad intelectual del conocimiento. Los antiguos denominaban “concepto” a la idea porque era como un ser “concebido” por el encuentro entre la realidad y el entendimiento. En las representaciones el ser humano también se proyecta; al lado de lo consciente del conocer está lo inconsciente afectivo, individual y colectivo que incide en el modo como el mundo exterior es percibido, representado.

El mundo para la antigüedad era una naturaleza cuyos secretos había que descubrir para que el ser humano fuera un macrocosmos en relación al Macrocosmos.

Finalmente, el mundo es para lo noético-pneumático del ser humano, un mundo de significaciones y de fines. Para el pensamiento cristiano, el mundo es un don creado por Dios con la finalidad de hacer posible la vida humana. La experiencia moderna del mundo, en cambio, es la de “construir” el mundo desde el sujeto humano, conocerlo para imponer las leyes. Son dos modos distintos de dar significación y finalidad al mundo.

El ser humano sabe que es parte de su interna estructura estar *en* el mundo; sabe también que como relación es PARA el mundo, pero sabe, además que este ser - para el mundo no lo agota. Sabe que tiene otra apertura más fundamental todavía a la intersubjetividad y a la propia realización y unidad de su ser, teniendo el mundo como horizonte de su tarea y destino.

Si en lo psico-somático tiene conciencia de ser parte del mundo, en lo noético-pneumático se sabe un “todo”, frente al mundo como un “todo”. En esa relación con el mundo se encuentra con los otros y con Dios.

2. Relación con el otro

El ser humano, como un “Yo” se experimenta no sólo como un “ser-para”, sino sobre todo como un “ser-en-sí”. Por esta experiencia se conoce a sí mismo, pero también se re-conoce en el otro, es decir, un “Tú” que es otro “en-sí”. Al encontrarse los dos, se realizan como seres humanos EN el mundo y *con* el otro.

Hay muchos niveles de encuentro: el más estrecho se da entre dos personas, sobre todo en el amor, en la convivencia; la pareja es fuente de la vida. En este encuentro interpersonal la sexualidad tiene un papel muy importante. La misión de dar vida, de engendrarla, reclama el encuentro sexual y la organización de la familia como el espacio donde los nuevos seres van a crecer en humanidad. Pero este encuentro no es el único, hay otros como el *yo-nosotros*, que se fundamenta en el consenso, en obligaciones y compromisos que hay que respetar, en lealtades. Finalmente la relación *yo-otros* se

vive en medio de tradiciones, costumbres, la vida social y política interna dentro de un país y externa con proyecciones a toda la humanidad.

Volviendo a la imagen de lo visto objetivamente y del “ojo-viendo” al que tenemos acceso sólo por la reflexión filosófica, es decir a lo subjetivo e intersubjetivo, podemos entender dos niveles del ser humano, el de la naturaleza y de la persona, que en el sentido de la tradición cristiana corresponden a lo objetivo (incluso para el ser humano que puede ser considerado también “objetivamente” por las ciencias) y a lo subjetivo, como nivel de lo personal, y por tanto de la reflexión filosófica, más allá de los límites de la experiencia de los sentidos tanto externos del soma como internos de la psique.

En la historia de los encuentros con el otro, tenemos el gran problema de la discriminación sexual que ha falseado las relaciones personales; los elementos de la naturaleza psico-somática han sido utilizados para infravalorar el carácter personal de la mujer, que tiene igual dignidad a pesar de las diferencias psicósomáticas. La evolución de los dos últimos siglos de industrialización separó el lugar del trabajo y de lo público como espacio masculino, en tanto que el lugar de lo privado de lo familiar quedó relegado como espacio femenino. Se perdieron de esta manera importantes contribuciones en los dos espacios; en el público por la ausencia de la mujer en la organización de la sociedad y en el privado por una carencia de presencia paterna más equilibrada en el hogar.

Si el problema del encuentro hombre-mujer se coloca exclusivamente en el nivel de la naturaleza psico-somática sólo trataremos de las diferencias y en todo caso, de darles legítima expresión en un equilibrio de oportunidades y en un consenso como manifestación de la igualdad de derechos en el ámbito intersubjetivo. Pero la antropología filosófica puede conducirnos más lejos todavía. El “pacto” o consenso de los géneros de darse igualdad de oportunidades tiene un fundamento más radical que la manifestación de las voluntades humanas que llegan al consenso; se trata de una misma y común vocación de las personas al encuentro con algo que trasciende sus diferencias de género, y es a la Verdad de la inteligencia y al Bien de la voluntad. En tanto Bien y Verdad son polos de

atracción, son el mismo llamado, a pesar de atraer seres espirituales, en ambos casos, que están caracterizados por sus diferencias psico-somáticas de género. Pero la atracción de la Verdad y el Bien tienen sus raíces en el “Ser-mismo” que es la Verdad y el Bien en “sí mismos”; la verdad no es sólo un “algo”, es decir una realidad que se reconoce como verdadero; el bien no es sólo algo que nos atrae; en ambos casos la verdad y el bien consisten en entrar, por el conocimiento y el amor, en relación interpersonal con un Ser Personal que es la plenitud del ser.

3. *Relación con Dios*

La experiencia filosófica de ser *en* el mundo y *con* los otros, para el Nous y el Pneuma aparece con un “exceso ontológico”, es decir, como parte de un movimiento que no se termina en “las cosas y personas” que sólo tienen ser, sino que buscan el Ser que es ser. Nuevamente entramos en el campo del “ojo-viendo”, es decir, de la reflexión Filosófica sobre un Ser que es condición de posibilidad de otros seres. La dos relaciones mencionadas con el mundo y con el otro apuntan a una trascendencia y a la realización de la persona. Trascendencia, porque desde nuestras categorías relacionales tomadas de la realidad empírica “nos atrevemos a hablar” analógicamente, es decir, manteniendo una afirmación que es verdaderamente como las empíricas, aunque se da en un Ser no sujeto a los límites de espacio y tiempo de lo empírico.

La relación con el Ser Trascendente es el inicio de la teología que reflexiona sobre la revelación. Los pueblos bíblicos pasan de experiencias empíricas (liberación de Egipto, pasión, muerte y experiencia de discípulos que ven al Resucitado) a certezas de fe (Dios es creador del mundo y liberador de su pueblo; el Padre ha resucitado a su Hijo Jesucristo). La fe bíblica coloca las relaciones con el mundo y con los otros “dentro” de una relación, más fundamental que es la de Dios. El problema es llevar a la práctica las revelaciones de la fe, superar “la dureza de corazón” que se auto-defiende de las exigencias del amor absoluto de Dios.

El camino de la filosofía hacia la trascendencia es diverso. En Platón es el camino de las Ideas, como paradigmas de las realidades, y de la Idea del Bien como suprema articuladora de todas las ideas, confundándose con la Idea del Uno, expresión de perfecta

correspondencia de la “medida” del Ser Perfecto con el Ser perfectamente “medido”. En Aristóteles es el Ser inmóvil, que no cambia, es decir, no pasa de potencia a acto porque es Acto puro, pero al mismo tiempo es el origen de todo movimiento que permite actualizar todas las potencias. El camino metafísico de Dios llega al Ser por la Verdad y el Bien.

En la filosofía moderna hay otro absoluto, propio de la experiencia interna; la libertad que se autodetermina a sí misma en la práctica del deber que la razón muestra como evidente. Cuando la voluntad particular coincide con la ley universal se realiza el “imperativo categórico”.

La vocación suprema del ser personal, de comulgar con la Verdad y el Bien es el Ser que es Absolutamente Verdadero y Bueno, da pleno sentido a la vocación humana de realizarse como personas. Pero esa comunión no tiene evidencias visibles de “lo visto”, sino que se comunican a través de acciones y obras que son fruto de dicha comunión, la hacen visible pero dejando un poco oculto “el misterio” que ha sido su origen. El ser humano en su aspecto de ser espiritual no es objeto de ciencia, ni tampoco lo es el Ser Trascendente con el cual se encuentra. Así como el espíritu humano necesita “revestirse de la carne psico-somática” para manifestarse y comunicarse en el espacio y tiempo de la historia, así su obra de comunión con el Absoluto, necesita también de revestirse de gestos “encarnados”. En otros términos, el amor “filial” a Dios debe aparecer en la historia como amor “fraterno” entre hermanos. La armonía y encuentro en el amor de dos seres psico-somáticamente muy diversos muestra la riqueza del espíritu que puede integrarlos.

Estas reflexiones, para quienes limitan el saber a lo “visto” pueden parecer “peligrosas y alienantes” pero negar la apertura al Absoluto Ser Trascendente también entraña los peligros de querer sustituir a Dios con la historia, la Verdad con la ideología y el Bien con el hedonismo. Aunque el consenso de personas libres pueda parecer resolver las tensiones y conflictos, no tiene la fuerza de una realidad que está “más allá” de las tensiones y que se opone a los espíritus con la fuerza de su Verdad y de su Bien.

No debe temerse que el ser humano desaparezca si el Ser Divino lo es todo. No son realidades en el mismo nivel. Dios no es

un Infinito que amenace recortar a los finitos o negarlos. Nos traicionan las imágenes espacio-temporales de nuestra experiencia psico-somática, porque somos incapaces de llegar por el camino de la experiencia a las otras realidades que superan lo sensible. En otros términos, como a Dios lo experimentamos con el “ojo-viendo” y no en el espacio de lo “visto” sería poco lógico negar su existencia como negar la capacidad de ver el ojo, porque no lo vemos viendo. Los antiguos comprendieron el problema bajo el concepto de analogía.

El ser humano, por su estructura psico-somática y noético-pneumática se encuentra *situado* en el mundo y con el otro, pero además *abierto* al Absoluto. La estructura revela lo que el ser humano (hombre y mujer) son “en-sí”, pero el ser relacional al mundo, al otro y a Dios, manifiestan su “ser-para-otro”. La conjunción de estructura y relación manifiesta la unidad de su ser humano (su realización) que nos conduce al concepto de la persona.

En las relaciones con el mundo y el otro, el ser humano pone el objeto “para sí” en relación de objetividad con el mundo y de intersubjetividad con el otro. Pero en la relación con el Absoluto el ser humano *es puesto* por el Absoluto.

Capítulo tercero: La realización del ser humano como unidad y como persona

Cuando estructura y relaciones se juntan, se llega al *ser* humano, a la unidad que le es propia. La reflexión le hace experimentar como un Si-mismo frente a otro ser semejante. Un *ipse* frente a un *alter*. Lo que el ser humano es por esencia en su estructura, se realiza, es decir, pasa a existir en actos que son relacionales. Pero al relacionarse, lo hace siempre bajo el movimiento de libertad y por tanto de responsabilidad ética. La vida humana aparece así como tarea de unificación, pero amenazada por la desintegración de su naturaleza psico-somática frente a su persona noético-pneumática. ¿Cómo mantener la tensión entre esos dos aspectos del mismo ser?. Platón pensaba que lo noético-pneumático nos llevaría a unas ideas eternas, como paradigmas de lo real. Aristóteles pensó a la razón como diversificada en cuanto considera la realidad metafísica, o la praxis de la vida humana, o las acciones que se relacionan con el mundo por la transformación física de los objetos. Entre la necesi-

dad de la inteligencia que descubre la esencia universal y eterna de las cosas y la necesidad de la naturaleza que impone sus exigencias al quehacer técnico, se sitúa la libertad ética capaz de escoger. La filosofía cristiana medieval ponía la tensión entre la naturaleza y la gracia, la razón y la fe. La filosofía moderna pensó la libertad como autonomía moral opuesta a cualquier tipo de heteronomía. En todas estas perspectivas aparece el deseo de llegar a lo que es “ser persona”; realizarse plenamente como “ser humano”.

La unidad entre estructura y relación vivida en los actos concretos es unidad de un ser humano viviendo como tal. Vivir como persona es realizarse como un ser marcado psico-somáticamente hacia la universalidad. Esta apertura lleva a ver la Verdad detrás de todas las verdades, y el Bien, detrás de todos los bienes. Hay bienes “para uno” que pueden negar los bienes “para otros”. Hay bienes de la particularidad que niegan la universalidad de lo humano. Hay verdades “útiles” para uno que hay que defender, pero hay también verdades “inútiles” que no interesa revelar porque debilitan la propia situación, y serían “útiles” para el adversario. Mientras el ser humano se consagra al servicio de las verdades “particulares” pasajeras no se alcanza el nivel de las verdades permanentes para todos. Por eso la tensión entre lo particular de la situación y la universalidad de la vocación humana se vuelve intensa y dramática. Se pueden asegurar situaciones de éxito en la particularidad con el sacrificio de valores de lo humano-universal como es la Verdad y la Justicia.

La persona es el ser capaz de elegirse cómo se quiere vivir, si amarrada a sus particularidades o abierta hacia la universalidad. La persona verdaderamente humana es la que es universal y al mismo tiempo particular; la que dentro de cada cultura actúa como un verdadero ser humano, de modo que cualquier otra, al margen de las limitaciones culturales, podría y debería haber actuado. En el acierto de tales elecciones se realiza el misterio de lo humano; es decir, llegar a una universalidad que puede parecer como abstracta ante lo evidente de lo particular inmediato (ya que niega las particularidades, y por tanto parece irreal); pero al mismo tiempo la elección mantiene la particularidad asumida, pero sin encerrarse en sí misma, y por tanto se deja cuestionar por la universalidad humana. En el acto concreto se afirma al mismo tiempo la particularidad de

quien obra y la universalidad de la profunda esencia humana que lo une a todos los otros seres de la humanidad.

En este sentido, la plenitud de lo humano no es ni masculina ni femenina, ni adulta ni adolescente, ni de una raza o culto o de otra raza o culto religioso. Un negro puede ser tan humano como un blanco, un niño como un adulto, cuando en cada particular vivido plenamente y asumido como tal, aparece lo simplemente humano sin verse deformado por deformaciones de lo particular.

Afirmar la dignidad de la mujer como persona, desde este contexto quiere decir lo siguiente: ella como todo otro ser humano tiene una particularidad (lo femenino) que le hace vivir la vida humana marcada por lo psico-somático de su género. No se desarrollará nunca como persona si no vive su particularidad femenina. Pero a su vez, vivir intensamente su particularidad femenina no asegura por sí misma el pleno desarrollo de la persona integral. Además de lo psico-somático que la particulariza, tiene lo noético-pneumático que la une a todo otro ser personal, de cualquier sexo y que la abre al Absoluto. Su particularidad femenina no puede negar su apertura espiritual, ni ésta negar aquella.

La defensa de la particularidad es legítima cuando otra particularidad, como la masculina, ha pretendido presentarse como “lo humano” sin más. El camino de desarrollo, en este caso, sería falso, porque significaría para la mujer el masculinizarse para ser plenamente persona. Pero lo mismo sucede cuando queremos hacer del niño y del adolescente un adulto antes de tiempo, cuando negamos lo legítimo de su particularidad que también tiene contribuciones para lo humano (Jesús supo rescatarlas cuando nos pedía “ser como niños” para entrar en el Reino de los cielos). Lo mismo sucede cuando pensamos que hay razas privilegiadas de “superhumanos” llamadas a dominar a otras, naciones con “destino histórico” de negar a otras naciones su libertad o su independencia.

Pero es fácil pasar de la legítima defensa a la ilegítima agresión, que es la figura inversa: lo humano vendría a ser otra particularidad hecha absoluta y universal, sin serlo. Por estos motivos es importante entrar en la batalla de la igualdad de géneros para que aca-be esa batalla no por la victoria de vencedores sobre vencidos,

69

sino por el reconocimiento de unos y otros como verdaderos vencedores en esta lucha de ser cada vez más humanos.

El concepto de persona recoge todos los aportes. La estructura psico-somática que nos diferencia en cuanto géneros y que nos permite la específica relación con el mundo y con el otro; y también la estructura noético-pneumática que nos abre a la relación con Dios, y en la que las diferencias tienden a desaparecer a favor de la unidad de integración personal y de la comunión entre seres personales. La voluntad de comunión trasciende los límites de la muerte. La expresión de un ser personal para otros no tiene límites de la muerte. Algunos filósofos pensaron que la autenticidad es admitir nuestro ser... para la nada. Apostamos por otra autenticidad, nuestro ser... para el *Ser Eterno*.

Llamados a la comunión: éste es el destino de todos los seres humanos entre sí y con Dios. Pero para que ella sea posible hay que defender la dignidad e igualdad de las personas y de los géneros. Quien se mueve en el campo de “lo visto” no ve aquello que nos hace posible “ver lo visto” que es el espíritu humano que supera todas las particularidades.

Lo que adquirimos hasta aquí como perspectiva filosófica debe plantearse nuevamente como problema de la teología. El aporte de lo femenino en el pensar teológico ayuda a encontrar *lo humano* de este pensar a Dios y esta corrección es necesaria si Dios ha creado al hombre y a la mujer como su imagen y semejanza. Una teología masculina “exclusiva” corre el peligro de no pensar correctamente a Dios si quien ejercita este pensamiento no corrige la perspectiva psico-somática masculina, incidiendo en el ejercicio de sus actos espirituales. Hay que aplicar a la teología la advertencia sabia que se hace sobre la opción por los pobres. Que no debe ser “exclusiva ni excluyente”. Lo mismo hay que decir de la teología, porque como acto humano en relación al Ser más digno de ser pensado y pensado bien, no puede agotarse nunca en perspectivas preferenciales, sean masculinas o femeninas, sin abrirse a otras perspectivas complementarias.

Sumario

La llegada del tercer milenio es la ocasión para asumir como Iglesia el cambio de época que protagonizamos. Nos da la oportunidad para leer los signos de los tiempos y ver allí la presencia del Espíritu de Dios que nos desafían para una pastoral del futuro.

Guía de trabajo para la Carta Encíclica *Mulieris Dignitatem* Capítulos 1 al 3

Ricardo Antoncich SJ

Licenciado en Eclesiología de la Universidad Comillas del año de 1961; licenciado en Eclesiología de la Universidad Saint Georgen, Frankfurt, Alemania del año de 1965. Realizó estudios de Sociología en Peschhaus, Alemania y estudios de Pastoral Social en Perú. Especializado en las materias de Doctrina Social de la Iglesia, Filosofía (ética), Espiritualidad (ejercicios), Teología de la Vida Religiosa y Mujer.

1. Introducción

En esta guía se ofrecen algunas preguntas que ayudan a reflexionar sobre el texto de la Carta Encíclica. Se limitan a los tres primeros capítulos. Es nuestro deseo proseguir en otra oportunidad con los capítulos siguientes. Para la utilización de esta guía se recomienda leer en primer lugar el texto referido. Los números indican los de la Carta Apostólica, y las letras que siguen a continuación designan el orden de los párrafos dentro del mismo número. Las preguntas tienen como finalidad retomar el texto y tratar de entenderlo con mayor profundidad.

- 1a. Un signo de los tiempos. ¿Por qué el movimiento femenino constituye un “signo de los tiempos”? ¿De dónde viene esta expresión?
 - ¿Cual es la diferencia entre las perspectivas de la razón y de la fe en considerar el tema de la mujer? ¿En cuál de los dos aspectos se encuentra el magisterio de la Iglesia?
 - ¿Cuáles son los desafíos del momento presente, “las mutaciones profundas” de que habla *Gaudium et Spes*?
- 1b. ¿Qué significa el título de doctoras de la Iglesia para Teresa de Jesús y Catalina de Siena como reconocimiento del papel femenino en la Iglesia?
 - ¿En qué sentido puede decir Pablo VI que la mujer tiene una dignidad desde el principio, mayor que en cualquier otra religión?
- 1c. ¿Por qué la Escritura tiene que ser el fundamento de una reflexión antropológica y teológica sobre el ser mujer y hombre?
- 2^a. ¿Qué quiere decir la expresión “misterio de Cristo y de la iglesia” en el título del cap. 8 de *Lumen Gentium*?

¿Se puede descubrir seis bendiciones en relación al misterio de Cristo en el cap. 1 de Ef.?

Trabajar el tema del “misterio” en los siguientes textos: 1 cor 2,7; Col 2,2-3; Rom 16,25; Col 1,26; 1 Cor 2,10; Ef 3,5.9s.

¿Qué quiere decir San Agustín cuando habla del misterio principal que es Cristo y derivado, que es la Iglesia?

¿Qué es “sacramento”? ¿Por qué se aplica a Cristo y a la Iglesia?

¿Por qué María está en relación tan estrecha con los dos misterios de Cristo y la Iglesia?

¿Qué relación hay entre “unidad de humanidad” y “unión con Dios”?

¿Qué diferencia hay entre el concepto de verdad desde la razón y el de la fe?

2. Mujer - madre de Dios

3ª. Comparar las tres expresiones sobre la mujer en Gn 3,15; Jn 2,4 y Jn 19,29. ¿Por qué relaciona Pablo en Ga 4,4 la plenitud de los tiempos con el hecho de que Jesús sea nacido de mujer?

3b. ¿Cuáles son los enigmas de la vida humana que las religiones tratan de resolver?

3c. ¿En qué sentido la revelación de Jesús como Hijo de Dios es la respuesta que Dios da a esos interrogantes?

3d. Explicar por qué el diálogo de la anunciación nos introduce al misterio de Cristo ¿Por qué María pregunta: cómo será posible lo que se le ha revelado?

3e. Explicar la diferencia entre “ser Mesías” y “ser Hijo de Dios”.

4ª. Explicar por qué es “increíble” la unión de María con Dios. ¿Por qué puede decir el Papa que no hay plenitud de tiempos sin la mujer?

¿Que diferencia hay entre la representación genérica y específica de María con respecto a la humanidad y a lo femenino?

4b. ¿Cual fué la herejía de Nestorio que provocó la definición del Concilio de Efeso sobre María como “Madre de Dios”?

¿Puede explicar la diferencia de las naturalezas humana y divina? ¿Por qué se dice que en Jesucristo hay una sola persona?

¿La expresión “Madre de Dios” significa que Dios-Padre es hijo de María, o que el Espíritu Santo lo es?

4c. En la anunciación se da el encuentro de la libertad humana en María y del don divino del Espíritu. ¿Puede identificar los dos aspectos?

5^a. La Iglesia enseña que la gracia no prescinde ni anula la naturaleza sino que la perfecciona. ¿En qué sentido la gracia perfecciona la naturaleza humana de María en cuando representante de la humanidad genérica? ¿En qué sentido la perfecciona en cuanto representante de la humanidad específicamente femenina?

5b. María se llama sierva y por eso es Reina. ¿Cómo explicar que servir a Dios es reinar?

5c. Jesús, el “Siervo” es el Rey. Si el Hijo sirve al Padre, ¿por qué es reinar todo servicio realizado en la filiación?

5d. ¿Por qué el servicio filial es la vocación de la humanidad? ¿Significa el servir a Dios que hay que dejar todas las realidades de este mundo? ¿Cómo explicar el servicio a Dios y al mismo tiempo el compromiso con las realidades terrestres?

3. Imagen y semejanza de Dios

6^a. ¿Cómo explica GS 14 la superioridad del ser humano sobre las otras creaturas? ¿Qué significa “interioridad”? ¿Qué relación hay entre el espacio interior y el espacio trascendente? ¿Cómo Gn 1,27 y Gen 1,28 se explican mutuamente, es decir, en qué medida la semejanza de Dios se refiere a dos aspectos: comunión de personas y dominio de las cosas? ¿Qué consecuencias prácticas se deducen para el concepto de igualdad entre hombre y mujer?

6b. ¿En qué consiste ser persona y por qué de allí se deduce la capacidad de dominar las cosas? ¿Cómo se relaciona el concepto de persona con el de interioridad?

- ¿Cómo se relaciona la idea de sujeto con la del objeto?
¿Qué significa la objetivación mental como distancia de las cosas? ¿Son exactamente iguales las objetivaciones del hombre y de la mujer? ¿Donde estarían las diferencias?
- 6c. Explicar el sentido de la soledad. ¿Cómo se sale de la soledad? ¿Por qué solo se sale de la soledad del yo por otro-yo? ¿Por qué las cosas “no acompañan” al ser humano? ¿Qué significa una historia compartida como “acompañarse” mutuamente?
- 6d. ¿Cómo se ayudan hombre y mujer a dominar el mundo? ¿Como se ayudan los dos en cuanto sujetos? ¿Por qué está unida la fecundidad humana a esa comunión de personas?
- 7^a. ¿Por qué la persona tiene como características su ser espiritual (inteligencia y libertad) y relacional? ¿Qué es lo nuevo en la revelación del Nuevo Testamento frente al Antiguo en relación a la idea de Dios?
- 7b. ¿Por qué el amor es donación de una persona a otra? ¿Por qué puede decir San Juan que Dios es amor? ¿Por qué la persona humana individualmente y por la comunión con otras es imagen de Dios? ¿Qué diferencia al Espíritu Santo que mantiene el amor mutuo, y el amor entre los seres humanos?
- 7c. ¿Qué es la analogía como lenguaje aplicado a Dios? ¿En qué es semejante y en qué es diferente el amor humano con el divino? ¿Qué significa el tener una cualidad personal de asemejarse a Dios como don y como tarea? ¿Qué sentido tiene la palabra “*ethos*”? ¿Por qué el Antiguo Testamento y el Nuevo desarrollan el *ethos* del amor?
- 7d. ¿Cómo explicar la distinción entre “el estar juntos” y el “ser para el otro”?
- 7e. ¿Cómo se ayudan mutuamente el hombre y la mujer a ser personas? ¿En qué consiste la “verdad sobre el ser humano” que nos trae el Génesis?
- 7f. ¿Qué significa un bien amado por si mismo? ¿En qué consiste el “bien honesto” a diferencia del útil o del placentero?

¿Por qué la gratuidad significa el amor al otro por lo que es en sí? ¿Qué sentido tiene la gratuidad? ¿Cómo el Espíritu Santo expresa el doble movimiento de gratuidad del Padre hacia el Hijo porque lo engendra y el del Hijo al Padre como gratitud? ¿Cómo este doble movimiento se reproduce en el hombre y en la mujer? ¿Por qué la persona se encuentra “situada” entre la gratuidad y la gratitud?

7g. Explicar la diferencia entre la atracción hacia las cosas y otros seres no-humanos y hacia las personas. ¿Cómo entender el “en sí” de lo personal? ¿Por qué el amor exige “salir de sí” como don y llegar al otro “en sí”? ¿Por qué no se puede llegar al otro “en sí” sin haber “salido de sí”?

7h. ¿Qué significa la relación interpersonal como “puente entre dos en sí” personales? ¿Cómo se ilumina la vocación y dignidad de la mujer desde la persona de María como modelo de relación que sale de sí y entra en el “en sí”?

8^a. ¿Qué significa antropomorfismo? ¿Por qué la analogía nos permite comprender al ser humano y a Dios al mismo tiempo? ¿Cuales son los límites de la analogía? ¿Qué significa la trascendencia de Dios como frontera de la analogía?

8b. ¿Por qué la limitación analógica impide ver lo femenino y lo masculino como “dividido” en Dios?

8c. Estudiar el contexto de las afirmaciones “maternales” de Isaías 42,14; 46, 3-4; 49, 4-15; 66; Del salmo 131 (130) 2—3; y las “paternales” de Os 11, 1-4; Jer 3,4-19.

8d. ¿Por qué la condición corporal determina la separación de lo femenino y de lo masculino en el ser humano?

¿Por qué en Jesucristo, la paternidad de Dios y la maternidad de María describe su persona salvadora como verdadero Dios- y verdadero Hombre? ¿Qué significa para nosotros tener a Dios como Padre y al mismo tiempo tener un padre terreno?

8e. ¿Por qué la paternidad de Dios es modelo de la familia?

Sumario

La celebración del año Jubilar se presenta como una ocasión privilegiada para que la verdad del Verbo Encarnado resplandezca con toda su novedad de poder entusiasmador para todos y reforzar la identidad de los cristianos. Esto se logrará en la medida en que cada uno de nosotros, las Iglesias Particulares, se empeñen por promover, animar y concretizar esta renovación espiritual que nace la celebración de la Encarnación de Jesucristo.

Jubileo de la encarnación

**Conferencia Episcopal de Colombia
LXVIII asamblea plenaria extraordinaria
(Santafé de Bogotá, D.C.,
14 al 18 de febrero del 2000)**

P. Mario de França Miranda, S.J.

medellín

Introducción:

Con la carta apostólica “*Tertio Millennio Adveniente* (T.M.A.)” (1994), con la Bula Pontificia “*Incararnationis Mysterium* (I.M.)” (1998) y con la realización de los Sínodos Continentales a lo largo de estos últimos años, quiso Juan Pablo II enfatizar fuertemente el recorrido de los dos mil años del cristianismo. Para muchos de nuestros contemporáneos será un año como los otros con sus luces y sus sombras, sus desafíos y esperanzas, sus aciertos y errores. Para otros la fecha provocará un mirar al pasado con la intención de hacer recordar recorridos históricos, horizontes teóricos, realizaciones de ideales políticos o sociales, enriquecimientos culturales.

Para nosotros, los cristianos nuestra fe nos hace remontar al acontecimiento de la encarnación del Hijo de Dios, marco central en la comprensión última de la historia humana. Este acontecimiento escatológico califica la Historia Salvífica anterior como tiempo de preparación y la posterior como tiempo de realización de la salvación humana llevada a cabo por Dios. Por este motivo “no es un hecho que se pueda relegar al pasado” (I.M. N.º 1). De hecho la salvación revelada plenamente con la segunda persona de la Trinidad al mundo, acompaña cada fase de la historia humana y en consecuencia está presente y actuante en nuestros días.

Con todo, la celebración bimilenaria de este acontecimiento significa una ocasión única para que tomemos conciencia y valoremos esta iniciativa de Dios. Por haber nacido nosotros dentro de una tradición cristiana y porque estamos habituados a las expresiones y símbolos que provienen del Dios encarnado, difícilmente podemos evaluar lo que fue este acontecimiento para la historia de la humanidad. Así mismo tenemos dificultad en percibir el brillo radiante de este gesto divino cubierto por la polvareda del tiempo y la rutina.



De ahí la preocupación de Juan Pablo II de preparar al pueblo cristiano para este jubileo para que la verdad del Verbo de Dios resplandezca con toda su novedad, se vuelva fuente de entusiasmo y refuerce la identidad de los cristianos. A semejanza de los Jubileos del Antiguo Testamento se trata de un tiempo especial, de un tiempo de fervor y de gracia, de reconciliación y de perdón, de amor y de justicia, por lo tanto es fundamental que los cristianos vivan este año de una forma diferente a los anteriores y que en él experimenten un efectivo cambio en su existencia religiosa.

Con todo lo anterior los jubileos celebrados a lo largo de la historia del pueblo elegido implicaban también la liberación de la esclavitud, el perdón de las deudas, la recuperación de las tierras perdidas, en fin, el restablecimiento, en la medida de lo posible, de la igualdad de todos en la sociedad (T.M.A. Nº 16).

Los objetivos de esta celebración de la Iglesia universal, sólo serán alcanzados en la medida en que cada iglesia particular se empeñe en realizarlos. Teniendo su centro de referencia en Roma, los frutos de este jubileo podrán ser participados por los fieles en cualquier parte del mundo, como deja claro el anexo a la Bula "Incarnationis Mysterium" intitulado "Disposiciones para la adquisición de la indulgencia jubilar". Por lo tanto, compete al Obispo local promover, animar y concretizar en su Diócesis esta renovación espiritual anunciada por el Santo Padre. Nuestra reflexión constituye una modesta contribución para esta finalidad. La realizaremos alrededor de tres temas centrales de la Bula Pontificia "Incarnationis Mysterium": El acontecimiento de la encarnación de Jesucristo, la conversión del cristiano y la justicia social.

1. El acontecimiento de la encarnación de Jesucristo

a. La verdad de la fe

A lo largo del inicio del texto de la Bula Pontificia se establece claramente que "el nacimiento de Jesús en Belén no es un hecho que se pueda relegar al pasado" (I.M. Nº 1). Enseguida explica por qué la persona del Salvador es el corazón de la historia, atraviesa el corazón de la historia y goza de permanente actualidad. "Al encon-



trar a Cristo, todo hombre descubre el misterio de su propia vida" (I.M. Nº 1, citando GS Nº 22). Entonces la conclusión que de ahí se deriva es de gran importancia para nuestros días. "La encarnación del Hijo de Dios y la salvación que él ha realizado con su Muerte y Resurrección son, pues, el verdadero criterio para juzgar la realidad temporal todo proyecto encaminado a hacer la vida del hombre cada vez más humana" (I.M. Nº1).

Es fundamental comprender bien el alcance de estas afirmaciones. Pues no podemos presuponerlas así no más en muchos de nuestros contemporáneos. Jesucristo no es una figura del pasado que accidentalmente entró en la historia de la humanidad y que por determinadas razones influyó en ella. Hoy frente a las nuevas y múltiples problemáticas que afligen a la humanidad, muchos no ven cómo se pueda mantener el importante significado que Cristo tuvo en el pasado o que pueda aún tener algo decisivo para decirnos. Esta mentalidad puede haber sido favorecida por una concepción inadecuada de Jesucristo, de fuerte cuño individualista y afectivo.

En primer lugar debemos dejar claro que la persona de Jesucristo, así se hubiera hecho accesible dentro de la historia, trasciende la historia de donde surgió. Pues Cristo es el fundamento de la propia historia, su razón de ser, su sentido, su finalidad. Toda la realidad creada tiene en él su fundamento (Col 1,17), su origen (Jn 1,3). Sobre todo el ser humano es creado a imagen de Jesucristo, nuevo Adán (Rm 5,14), hombre perfecto que vive para el Padre y se dona a sus semejantes, y que así mismo "manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubrió su altísima vocación" (G.S. Nº 22).

En Jesucristo no tenemos apenas una figura histórica del pasado y sí alguien que constituye la matriz de la cual fuimos creados. Lo auténticamente humano es consecuente y esencialmente crístico. Apartarse de la persona de Cristo, implica por lo tanto, caminar hacia la deshumanización. Esta afirmación es provocada por la historia que, en sus períodos más vergonzosos y violentos demuestra haber abandonado la obediencia primera a Dios, el respeto por el ser humano y el cuidado con los más débiles. Estos valores evangélicos fueron perfectamente vividos e incansablemente proclamados por la persona de Jesucristo.

De ahí la conclusión incisiva del Concilio Vaticano II: “El misterio del hombre sólo se torna claro en el misterio del Verbo encarnado” (G.S. Nº 22). La Iglesia no sólo proclama la vida y la doctrina de su fundador, como haría cualquier institución religiosa. Ella no ve en Jesucristo solamente Aquél que es constitutivo de la identidad cristiana y que por lo tanto califica sus miembros como tales. Aún más, ella confiesa que en Jesucristo y sólo en Él, encuentra el ser humano su verdad última y por tanto, el sentido último de la vida y de la historia humana.

La calificación “crística” no es agregada a la realidad “humana”, como algo posterior, histórico, accidental. Lo “crístico” es lo auténticamente “humano”, lo “humano” según el designio de Dios. El cristiano es aquel que se esfuerza por vivir su vida humana crísticamente. De la misma manera sabiendo que la humanidad sólo realizará perfectamente su vocación última en la bienaventuranza eterna con Dios, la Iglesia transmite a lo largo de la historia a través de su vida, doctrina y culto, esta realidad crística: “Todo lo que ella es, todo lo que cree” (D.V. Nº 8). De este modo ella se constituye como la señal e instrumento de la unión con Dios y de la unidad del género humano (L.G. Nº 1).

En cuanto nacida de la voluntad de Cristo y de la acción del Espíritu de Cristo, en cuanto constituida por los seguidores de Cristo, compete a la Iglesia, no sólo anunciar a Cristo vivo como verdad última del ser humano, sino también denunciar, intervenir, resistir siempre que el ser humano fuese irrespetado y oprimido, y aún promover y animar todo lo que signifique mayor humanización de la sociedad. Aquí está la razón por la cual la iglesia no limita su acción pastoral dentro de sí misma, sino que la extiende a toda la sociedad humana. Sin pretender ocupar instancias que no le competen ella ofrece a la humanidad “el verdadero criterio para juzgar la realidad temporal y todo proyecto encaminado a hacer la vida del hombre cada vez más humana” (I.M. Nº 1).

b. El acceso a la persona de Jesucristo

No fue sin motivo que Juan Pablo II utilizó la categoría de “encuentro” en la Exhortación Apostólica Post-sinodal *Ecclesia In America*. Su capítulo primero tiene así mismo como título “El encuentro con Jesucristo vivo”. En el pasado este texto podría ser

superfluo. La sociedad estaba fuertemente impregnada por las verdades y por los valores cristianos, universalmente reconocidos como fuentes de sentido y acción. La proclamación eclesial, reforzaba el mensaje salvífico ya aceptado por toda una generación. Se trataba de explicar y de profundizar lo que ya hacía parte del patrimonio cultural de los católicos. Podemos, así mismo, decir que la visión cristiana actuaba como una constante de toda la sociedad, dotando a la cultura y a la ética dominante de una fundamentación religiosa así como de un lenguaje homogéneo aceptado por todos.

Hoy vivimos en una sociedad pluralista, dotada de múltiples fuentes de sentido, que acabó por confinar la voz de la Iglesia, la visión cristiana de la realidad, a ocupar apenas un sector de la sociedad. Los demás ámbitos de la vida social se encuentran, así mismo, "secularizados", en cuanto pretenden prescindir de la fe cristiana en su propia inteligibilidad y normatividad. En cuanto tiene necesariamente contacto con los variados sectores sociales (ciencia, economía, láser, cultura, vida familiar, vida profesional, etc.), cada uno de ellos hablando lenguajes diferentes, percibe al cristiano no sólo en algo que la sociedad no respalda más y no confirma su fe, sino que la pluralidad de discursos acaba por relativizarla y debilitarla.

La pluralidad de lecturas de la realidad, característica de nuestros días, lleva a nuestros contemporáneos a un cierto escepticismo en relación con cualquier visión global, de cuño religioso o ideológico. Además porque viven en sectores sociales ajenos a la fe cristiana, con otros lenguajes y valores, muchos no logran captar el discurso del magisterio eclesiástico sobre las verdades salvíficas pues les parecen extrañas a su "mundo". Naturalmente este cuadro varía en los diversos continentes e incluso en América Latina presenta diferencias muy significativas. Con todo, sentimos el impacto de esta sociedad moderna, compleja e inestable, fuente de nuestras dificultades para una pastoral urbana.

Si el acceso a la persona de Jesucristo se tornó problemático para nuestros contemporáneos, hecho éste que no es desmentido por el uso indiscriminado y superficial de la figura del Salvador a través de los Medios de Comunicación Social, sólo nos resta el camino del acceso al encuentro personal. Pues solamente la fuerza

de la experiencia salvífica logra cuestionar y superar los prejuicios culturales, generar convicciones, impactar la persona toda, rehacer mentalidades y movilizar para el compromiso de vida.

Toda experiencia goza de una virtualidad propia que nos prohíbe reducirla a lo ya conocido. Es una fuente de conocimiento “sui-géneris” que va más allá del contexto donde acontece. Así mismo aconteció en el inicio del cristianismo. Los primeros discípulos hicieron del encuentro con Jesucristo, una experiencia salvífica que marcó sus vidas. Una experiencia única que se enriquecería por el contacto cotidiano con el Señor y por la acción del Espíritu, sobre todo en Pentecostés. Una experiencia más significativa y plenificante como bien lo expresó Simón Pedro: “Señor, Tú tienes palabras de vida eterna” (Jn 6,68).

La historia del cristianismo nos confirma cuán importante fueron las experiencias salvíficas en la predicación de la fe Cristiana. Y la propia teología nos afirma que el fundamento último de nuestra fe es el propio Dios que, por medio de su Espíritu nos capacita para acoger a Jesucristo: “Nadie puede decir Jesús es el Señor a no ser por la acción del Espíritu Santo” (1Cor 12,3). Podemos, así mismo, considerar las Escrituras como el conjunto de experiencias de Dios que vivió el pueblo elegido (A.T.) o como expresión de experiencias salvíficas realizadas a la luz y con la fuerza de la persona de Jesucristo (N.T.).

Así mismo, lo que llamamos la Tradición de la Iglesia significa, en última instancia, el conjunto de expresiones de las experiencias salvíficas hechas por las generaciones anteriores a lo largo de la historia. También los numerosos pronunciamientos del Magisterio Eclesiástico tienen como objetivo último salvaguardar la verdad de las experiencias salvíficas, para que otras generaciones puedan también participar de ellas.

De este modo las expresiones de las experiencias cristianas hechas en el pasado actúan hoy como marcos orientadores, para que podamos percibir la acción salvífica de Dios en nuestras vidas. Pero no olvidemos que tales expresiones nacieron en contextos socioculturales bien determinados (pensemos en el Concilio de Calcedonia, por ejemplo). En la medida en que el horizonte de

comprensión se modifica pierden tales expresiones la capacidad de mediatizar o iluminar una experiencia de Dios.

Hoy nos encontramos con dos problemas para la transmisión de la fe o para comunicar a otras generaciones la experiencia salvífica del encuentro con Jesucristo. El primero de ellos proviene del descrédito de nuestras palabras. De hecho la abundancia de informaciones (Internet es sólo un ejemplo) y la inflación de discursos volvió a nuestros contemporáneos desconfiados con las palabras y deseos de experiencias personales. Aquí está el denominador común que causa el surgimiento de las religiones orientales, cultos ecológicos, místicas holísticas, o así mismo el fenómeno pentecostal en Occidente.

En consecuencia, la vía de la experiencia personal se impone hoy sin más en la pastoral. Pues Evangelizar significa primeramente llevar a nuestros contemporáneos a un encuentro personal con Jesucristo, como indica Juan Pablo II en la Exhortación Apostólica Post-Sinodal *Ecclesia In America* (Nº 68). Este documento enfatiza la dimensión mistagógica de toda pastoral al afirmar que la catequesis debe llevar a la persona a abrazar a Cristo (Nº 69), que la oración esté presente “en las parroquias, en las comunidades y en el ámbito de los movimientos” (Nº 29), que se posibilite a los jóvenes “encontrar hoy a Jesucristo Vivo” (Nº 47), que “la Eucaristía sea el lugar privilegiado para el encuentro con Cristo vivo” (Nº 35) y sobre todo que en esta experiencia primordial está la “fuerza transformadora” que desencadena un auténtico proceso de conversión, comunión y solidaridad (Nº 8).

Es esta experiencia salvífica con Jesucristo la que justifica el contacto asiduo con la Sagrada Escritura, la que señala el sentido de la celebración litúrgica y la que fundamenta la opción preferencial por los pobres (Nº 12). Su acción pastoral significa concretamente enseñanza, administración, planeación, celebración, asistencia social, tengamos con todo presente que lo institucional debe estar al servicio de lo salvífico, para no detenernos en los medios perdiendo de vista el fin.

El otro problema proviene de la actual sociedad no sólo pluralista y compleja, sino también en continuo proceso de cambios acelera-

dos. La experiencia salvífica cristiana se constituye y sobre todo se comprende como tal con referencia a Jesucristo, testimoniado en la Escritura y la Tradición. Este horizonte de fe actúa como un cuadro interpretativo permitiendo que la acción de Dios sea percibida y entendida como acción de Dios. Por lo mismo, al contrario de la sociedad del pasado, este lenguaje cristiano no puede seguirse dando por entendido. Generaciones más jóvenes lo ignoran o lo conocen superficialmente, debido a una evangelización insuficiente.

Como Dios continúa su acción salvífica, interpelando por su Espíritu la libertad del hombre, es fundamental que sean valorizadas por la Iglesia las respuestas positivas a esta interpelación, aunque ellas se presenten como expresiones deficientes o secularizadas, comparadas con las respuestas tradicionales. Se trata, eso sí, de hacer surgir y valorizar experiencias humanas y significativas (de agradecimiento, de compromiso, de búsqueda de sentido, por citar algunas) donde nuestros contemporáneos encuentren al mismo Jesucristo, sin saberlo, explícitamente. De este fundamento debería partir la evangelización posterior.

En la misma línea, toda pastoral debería respetar más la situación de cada uno, exhortándolo a dar los pasos que le sean posibles y reconociendo que el encuentro con Jesucristo constituye todo un proceso cuyas etapas no pueden y no deben ser quemadas. Al no vivir más en una sociedad de cristiandad no podemos hacer en cada momento exigencias iguales para todos, como acontecía en el pasado. La adhesión a la persona de Jesucristo, constituye un fenómeno más complejo, más demorado, más difícil, en una sociedad en donde la voz de la Iglesia ya no tiene la hegemonía, sino que debe concursar con otras fuentes de sentido que la relativizan o desmienten a los ojos de nuestros contemporáneos.

Tenemos que aprender con San Pablo a hablar de Dios en el Aerópago de los atenienses (Hech 17), tenemos que afirmar el amor de Dios también para aquellos que no son los católicos ejemplares de nuestras parroquias, como fue afirmado por varios obispos en el Sínodo de América: Los enfermos de SIDA, los homosexuales, los amancebados, los escépticos y amargados, los prisioneros de una cultura materialista y consumista. También estos son hijos de la Iglesia que, a través de una pastoral diversificada, se les debe posibilitar que perciban la acción de Dios en sus vidas.

2. Momento de conversión

Todo año jubilar aparece a lo largo de la historia del cristianismo como un tiempo de renovación espiritual, de mayor autenticidad, de adhesión a Jesucristo, en fin de profunda conversión cristiana (I.M. Nº 5). “El año santo es, por su naturaleza un momento de llamada a la conversión” (I.M. Nº 11). El cambio de vida es presupuesto para acoger la buena noticia (Mc 1,15), pero también requiere de un encuentro más decidido con el Salvador (Lc 5,8), como aparece en el texto de la Bula *Incarnationis Mysterium*.

El Jubileo significa una invitación a la conversión con todo aquello que lo constituye. Primeramente por la peregrinación, en cuanto “ejercicio de ascesis laboriosa, de arrepentimiento por las debilidades humanas, de constante vigilancia de la propia fragilidad y de preparación interior a la conversión del corazón” (I.M. Nº 7). Enseguida por el propio simbolismo de pasar por la puerta Santa, gesto que significa renovada adhesión y confesión de fe en Jesucristo como Señor (I.M. Nº 8). El Sacramento de la penitencia en cuanto necesaria expresión de la conversión interior y hecho eficaz del perdón de Dios, es elemento fundamental del año jubilar.

La actitud de conversión es asumida por la propia Iglesia que, confesando la santidad que le confiere el Dios santo, reconoce también las faltas pasadas de sus hijos (T.M.A. Nº 33; I.M. Nº 11), se lamenta (T.M.A. Nº 35), implora el perdón de ellas a Dios (I.M. Nº 11), purifica su memoria histórica, deshace resentimientos y avanza para una reconciliación con otros cristianos y para una mayor credibilidad frente a la sociedad.

El tema de conversión también aparece en la oportunidad ofrecida por la Iglesia de obtener las indulgencias propias de este tiempo, sean de naturaleza sacramental o devocional, sean como acciones de caridad fraterna, que buscan la conversión verdadera del corazón (I.M.: Disposiciones para la adquisición de la indulgencia jubilar).

Entre tanto la invitación a la conversión como tarea pastoral de la Iglesia en este año jubilar debe partir del gesto misericordioso del Padre que, en Jesucristo, nos reconcilia consigo (2Cor 5,18-21). El amor de Dios es primero, envuelve al pecador, lo conquista y

capacita para una vida nueva. La conversión no tiene por objetivo hacer que Dios nos ame, pues nace precisamente del amor divino, gratuito y abundante. Es fundamental que el pecado sea puesto en su óptica teológica, como ofensa hecha al amor infinito de Dios por nosotros.

En un tiempo como el nuestro, tan marcado por el individualismo y por la expresión de la productividad, nuestros contemporáneos sufren por la ausencia del amor y la gratuidad en la actual cultura. Una pedagogía de alabanza del miedo para la conversión resulta menos eficiente en nuestros días, además ofusca el rostro de un Dios apasionado por el hombre, que constituye el corazón del Evangelio. Naturalmente con pleno respeto por el temor de Dios presente en toda la Escritura.

Esta conversión no se agota en una relación nueva con Dios, tiene además una sensibilidad evangélica con el prójimo. Hoy no sólo tenemos mejor conocimiento de las injusticias sociales y de los sufrimientos humanos, sino también, en parte somos responsables por lo que acontece a nuestro alrededor. La sociedad democrática resulta del consenso de sus miembros y supone la participación de todos. Si yo sin tener motivo, no participo políticamente, este hecho puede significar una falta moral por los daños causados a mi prójimo. Por tanto la conversión cristiana exige en nuestros días un empeño a nuestro alcance por una sociedad más justa y fraterna.

3. La promoción de la Paz

La tradición de los jubileos implicaba no sólo una renovación espiritual, sino también una convivencia más justa entre los hombres. Era un año de alegría por la liberación de los esclavos y por el perdón de las deudas ofreciendo nuevas perspectivas de vida para los que tenían irremediablemente perdida la libertad o sus bienes. “El año jubilar debía restablecer la igualdad entre todos los hijos de Israel” (T.M.A. Nº 13). Así mismo, sin conseguir una realización concreta de este ideal, permanece la mejoría de la justicia social como elemento del año jubilar.

Juan Pablo II recuerda la actuación de sus antecesores en favor de la paz y de la justicia con ocasión de los años santos, así

como la relación de este hecho con la Doctrina Social Católica (T.M.A. Nº 22). Este mismo espíritu lanza la idea de “una consistente reducción”, y hasta la misma idea “del perdón total de la deuda internacional, que pesa sobre el destino de muchas naciones” (T.M.A. Nº 51). “Muchas naciones, especialmente las más pobres, se encuentran oprimidas por una deuda que ha adquirido tales proporciones que hace prácticamente imposible su pago”. (I.M. Nº 12).

Ya la Exhortación Apostólica Post-Sinodal *Ecclesia in America* había reconocido en la así llamada “globalización” un fenómeno complejo, con luces y sombras (I.A. Nº 55), resultante de la expansión planetaria de la economía de mercado, en el contexto de la revolución informática, bajo el liderazgo de los Estados Unidos que nos afecta hoy a todos. En cuanto religión universal el cristianismo no se opone a la globalización. Pero la hegemonía del factor económico, hoy tan difundida en nuestra cultura, acaba por hacer del mercado, de la productividad y del lucro ídolos que someten a sí a otros valores, especialmente el de la dignidad de la persona humana.

Sentimos ya los efectos nefastos de la globalización sin freno por la falta de empleo, por el aumento de la distancia entre ricos y pobres, por el crecimiento de la violencia en el mundo, por la impotencia de las naciones menos desarrolladas frente a los intereses de las más fuertes, por el debilitamiento del poder político de cada país, por la tendencia a “homogeneizar” las culturas locales en pro de una “cultura globalizada” y por el surgimiento, como reacción, de movimientos fundamentalistas o separatistas con la finalidad de salvar la propia identidad social, cultural o religiosa.

El fenómeno de la globalización nos parece irreversible. Cada vez más nos sentimos ciudadanos de un planeta, y no sólo de un país. Pues no sólo en la perspectiva económica vivimos mutuamente interdependientes sino también, de un modo general, participamos cada vez más de una sola cultura, sabemos que sufriremos un día las consecuencias de cualquier agresión ecológica local, tenemos mayor acceso a los conocimientos, prácticas y productos elaborados artificialmente, en fin disponemos de más recursos para volver la vida humana menos sufrida.

Esta conciencia de ciudadanos del mundo nos debería llevar a una alerta crítica sobre los peligros de la dictadura de una economía

liberal, uniendo nuestras voces a las protestas que ya se hacen oír por toda parte. Juan Pablo II habla de la creación de “una nueva cultura de la solidaridad y cooperación internacional”, en la cual todos se deben sentir responsables por la llegada de una economía al servicio de la persona (I.M. Nº 12). Podríamos agregar más concretamente la elaboración de instancias mundiales, de cuño jurídico, social o político, que equilibrasen la lógica implacable del lucro y que hiciesen realidad los tribunales que juzgan los crímenes contra la humanidad.

La universalización realizada en el día de Pentecostés respetó las lenguas y las culturas de cada uno. Para nosotros los cristianos puede haber una globalización que no se identifique necesariamente con la de la economía liberal, aunque nos parezca hoy tremendamente difícil de realizarse. Anunciar esta posibilidad y proclamar este ideal también pertenece al espíritu del jubileo de la encarnación.

Como vemos el año del jubileo nos abre nuevos horizontes para la evangelización, nos ofrece estímulos y ocasiones para una renovación pastoral, nos vuelve más conscientes de los problemas de la iglesia y nos lanza a nuevos desafíos y tareas. Impregnar nuestros fieles con el entusiasmo y el celo que nos comunica Juan Pablo II aparece como algo por encima de nuestras fuerzas. Por eso mismo es fundamental que imploremos la ayuda divina por mediación de nuestra Señora. Es Dios quien lleva a su Iglesia, es Dios quien garantizará el suceso de este año jubilar.

Documentos citados

D.V.: Constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II.

G.S.: Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II.

I.A.: Exhortación post-sinodal *Ecclesia in America*.

I.M.: *Incarnationis Mysterium*.

L.G.: Constitución Dogmática *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II.

T.M.A.: *Tertio Millennio Adveniente*.

CURSOS / ITEPAL2000

Pastoral Universitaria

junio 19 - 30

junio 19 - 20

Realidad general y cultura universitaria

junio 21 - 23

La Evangelización en la universidad en un continente en cambio social

junio 26 - 27

La universidad y los procesos de formación

junio 28 - 29

La universidad y el universitario del siglo XXI. Desafíos y perspectivas

junio 30

Pastoral Universitaria. Conclusiones

Costo: US\$200,00*

Pastoral Educativa

julio 3 - 14

julio 3 - 4

Realidad educativa en América Latina, en el contexto de la globalización

julio 5 - 7

Fundamentos bíblico-teológicos de la Pastoral Educativa

julio 10 - 11

Educación y evangelización de la cultura

Costo: US\$200,00*

informes:

**INSTITUTO TEOLÓGICO-PASTORAL PARA AMÉRICA LATINA
ITEPAL**

Transversal 67 No. 173-71 / A.A. 253 353

Tels: (57-1) 6670050 - 6670110 / Fax: (57-1) 6776521

E-mail: itepal@celam.org - Santa Fe de Bogotá, D.C.

Sumario

Comunicar la Buena Nueva a una diversidad de culturas y hacer manifiesta la fe en las diferentes expresiones que de ellas emergen es un gran desafío al compromiso evangelizador de la Iglesia. Proponer el mensaje evangélico requiere ir a la genuina experiencia cristiana: la autocomunicación de Dios, la aceptación de su Palabra y la expresión de la fe en actitudes de vida. Esta experiencia nace desde el respeto por la propia identidad, personal y social, y desemboca en la tarea de hacer posible la presencia de Dios en medio de los hombres.

La inculturación de la fe como desafío pastoral

**Conferencia Episcopal de Colombia
LXVIII asamblea plenaria extraordinaria
(Santafé de Bogotá, D.C.,
14 al 18 de febrero del 2000)**

P. Mario de França Miranda, S.J.

medellín

Introducción

La Exhortación Post-Sinodal *Ecclesia in America*, (I.A.) en cuanto reflexiona sobre la rica y diversa vitalidad de la Iglesia católica en el continente americano, ofrece una pluralidad de temas y de problemáticas que ciertamente merecerían una reflexión propia. No siendo posible abordarlos todos en una única exposición, acabé por escoger el tema de “inculturación de la fe”, sin restarle importancia a los demás.

La Exhortación reconoce en las múltiples culturas y etnias presentes en el territorio americano una de sus grandes riquezas (I.A. Nº 5) y recomienda “que el Evangelio sea anunciado en el lenguaje y en la cultura de aquellos que lo oyen” (I.A. Nº 70), lo que vale sobre todo para los indígenas y afroamericanos (I.A. Nº 16; Nº 40; Nº 64). También reconoce el valor de la religiosidad del pueblo al afirmar que “la piedad popular es expresión de la inculturación de la fe católica” (I.A. Nº 16).

Por otro lado afirma “que la nueva evangelización pide un esfuerzo lúcido, serio y organizado para evangelizar la cultura” (I.A. Nº 70). Además el texto del documento apunta para otra cultura, transnacional, dominada por los poderosos, marcada por el materialismo y el consumismo, que elimina a los más débiles: niños no natos, ancianos, los enfermos terminales y los pobres (I.A. Nº 63). Compete a los católicos promover una “cultura de la vida” (I.A. Nº 63), una “cultura de la solidaridad” (I.A. Nº 52), que combata “ese modelo de sociedad basado en la cultura de la muerte” (I.A. Nº 63).

La expresión inculturación es un neologismo de pasado reciente en la teología y en el magisterio eclesial, cuyo significado fue surgiendo progresivamente. En el inicio todavía alternaba con el término o el sentido de “aculturación” (*Catechesi Tradendae* Nº 53; *Slavorum Apostoli* Nº 14). Expresa un fenómeno real, ya pre-

sente en el N.T. (R.M. Nº 23) y en toda la historia del cristianismo, que aparece luego en el Concilio Vaticano II (L.G. Nº 13; A.G. Nº 22; G.S. Nº 58) y en documentos posteriores (E.N. Nº 19). Como noción teológica, se distinguen dos conceptos antropológicos de “inculturación” (socialización), de “aculturación” (cambios originados del encuentro de culturas) y de “adaptación” (configuración externa).

Aunque el discurso sobre la inculturación de la fe sea eclesial, el fenómeno subyacente a esta expresión es tan antiguo como el propio cristianismo. Una simple lectura de los textos neotestamentarios nos testifica que la diversidad de expresiones del acontecimiento salvífico en la persona de Jesucristo proviene, no sólo de los diferentes intereses de los hagiógrafos, sino sobre todo por la diversidad de contextos socio-culturales, que reflejan situaciones existenciales diversas, problemáticas propias, lenguajes específicos. La pluralidad de cristologías y la multiplicidad de expresiones para denominar la salvación cristiana ya nos indican modalidades plurales para vivir y expresar la fe. Sea el conocido debate sobre la circuncisión de los cristianos provenientes del paganismo, sea, años más tarde, las disputas trinitarias y Cristológicas de los grandes Concilios, constituyen a su modo ejemplos de inculturación de la fe.

En nuestros días este tema está íntimamente ligado con serios problemas pastorales, tales como la transmisión de la fe, la pastoral urbana, la división entre fe y vida, el escaso fruto de la acción misionera en ciertos países, la liturgia poco significativa, el sincretismo religioso, como tendremos oportunidad de verificar a lo largo de esta exposición.

El significado de inculturación de la fe para el cristianismo es todavía más central. La afirmación de Juan Pablo II, tantas veces citada, lo sintetiza bien: “una fe que no se hace cultura es una fe que no fue plenamente recibida, no enteramente pensada, no fielmente vivida” (Carta al Cardenal Secretario de Estado, el 20/05/82). La inculturación hace referencia al respeto de la propia acogida del gesto de Dios por parte del hombre. De ahí que debe estar necesariamente presente en los grandes temas de la fe cristiana, como la revelación, la escritura, la tradición, la experiencia salvífica, la comunidad eclesial.

93.

1. La importancia de la cultura para el cristianismo

La noción de cultura, referente a nuestro tema, no se limita al acervo de las creaciones del espíritu humano y sus pluriformes expresiones (artes, ciencias, técnicas). Ella tiene un alcance muy amplio, pues significa el conjunto de sentidos, valores y modelos, subyacentes o incorporados al ser y el comunicarse de un grupo humano. Gracias a ella, consigue el hombre liberarse de los determinismos biológicos y ambientales, pudiendo llevar una vida verdaderamente humana.

La cultura no significa solamente representación de una conducta real, sino que implica igualmente el estar siendo vivida por un grupo o una sociedad. Cultura significa, así, mismo una unidad fundamental de acción y representación, unidad encontrada siempre en todo comportamiento social.

El modo humano de vivir la vida, (cultura) corresponde al modo humano de vivir situaciones existenciales bien determinadas. De ahí deben sobrevivir los patrones culturales, en la medida en que persistan las situaciones que les dieron origen. Poco ayuda una cultura rural en el interior de una gran ciudad. En lo referente a la producción simbólica, los patrones culturales solo gozan de eficacia en la medida en que son vividos y actualizados en la acción social concreta.

Aquí aparece ya la importancia de la cultura para el cristianismo. La fe no solo debe estar presente en la confesión (discurso) de una persona, sino sobre todo debe estar inmersa en su vida concreta, constituyendo el sentido último que estructura su existencia. Si la fe permanece en su expresión o práctica ajena a una cultura, difícilmente será una realidad vivida en lo cotidiano.

Así nace el funesto divorcio entre fe y vida, ya denunciado por Juan Pablo II (R.M. Nº 33) y por los documentos de Puebla (Nº 783) y de Santo Domingo (Nº 33). Este último llega al no de la cuestión cuando afirma: "pocos asumen los valores Cristianos como elemento de su identidad cultural" (Nº 96).

La cultura no es una grandeza intangible, pues sufre cambios debido a factores internos (otras situaciones vitales) o externos



(otras culturas). Toda cultura refleja una limitación de orden estructural (fineza e ignorancia propias del ser humano) y de orden histórico (pecado), sin negarnos que muchos de sus elementos resultan de la gracia de Dios. Esta observación es importante para que comprendamos por qué toda inculturación de la fe implica al mismo tiempo una evangelización de la cultura. No se trata solamente de someterla a correcciones, pues la fe puede también realzar y profundizar elementos de una cultura, así como ésta puede igualmente enriquecer la fe. De ahí que defina Juan Pablo II la inculturación de la fe como “una íntima transformación de los auténticos valores culturales mediante su integración en el cristianismo y la radicación del cristianismo en las diversas culturas” (R.M. Nº 52).

Hoy vivimos en una sociedad pluralista que nos trae otra problemática. La enorme masa del saber, la inevitable división y especialización de sus campos, la complejidad creciente de la vida moderna, la multiplicidad de las fuentes de sentido, caracterizan la cultura actual como una cultura fragmentada. Ésta está constituida, sobre todo en las grandes ciudades, por subculturas o pequeños “mundos”, donde viven nuestros contemporáneos, dotados de una gran variedad de estructuras mentales, conforme experiencias personales, grados de educación, contexto vital. Cada una de esas subculturas presenta su lectura de la realidad con sus normas respectivas, manifestadas en su lenguaje y ética. Representan la reacción humana, esto es cultural, a situaciones vitales concretas con sus desafíos.

Aquí parece que la inculturación de la fe no es un problema restringido al tercer mundo, ya que afecta a todo el planeta, así mismo a los países tradicionalmente cristianos invadidos por la secularización (R.M. Nº 37). De igual manera la cultura transnacional manifestada sobre todo en el factor funcional y económico, no llega a ofrecer a través de la globalización, una cultura planetaria homogénea. Pues cada grupo social hace su propia relectura del material simbólico ofrecido, transformándolo e insertándolo en su “mundo”, hecho observado también en las clases populares.

Teólogos del tercer mundo observan que aún los intercambios culturales son afectados por la cuestión del poder. En una sociedad asimétrica hay culturas dominantes y subculturas domina-



das, debido a la etnia, al sexo, a la casta, a la educación, a la situación económica. Hay culturas que esconden mecanismos deshumanizantes, perpetúan injusticias y justifican exclusiones. Así mismo una inculturación de la fe puede implicar también una opción por los últimos de la sociedad. También se nota que las culturas más fuertes tienden a imponer sus elementos culturales como si fuesen valores evangélicos.

Aún en este horizonte podemos entender mejor la religiosidad popular. ¿No sería ella la vivencia y la expresión de la fe a partir de situaciones existenciales y contextos culturales desconocidos o despreciados por la religión oficial, consiguiendo así mismo llevar adelante la tradición recibida?

Ya el sincretismo aparece como una inculturación errónea por procurar integrar en la expresión y vivencia de la fe, elementos de cuño cultural no compatibles con el mensaje evangélico.

2. La inculturación de la Fe

Si fuéramos a examinar con más cuidado el significado de aquello que debe ser inculturado, debemos concluir que no se trata propiamente de la fe. Ésta, subjetivamente como acto de fe u objetivamente como verdades de fe, ya se encuentra necesariamente inculturada, ya que sólo así nos es accesible. Por tanto, no es correcto que hablemos de inculturación del mensaje cristiano, pues este último sólo existe vivido y expresado en una determinada cultura.

Lo que constituye la realidad más original, previa a cualquier inculturación, es la propia iniciativa de Dios de comunicarse a los seres humanos. En cuanto estrictamente la acción del Dios trascendente, ella nos es inaccesible, así como la dimensión cognoscitiva de ese hacer divino, que conocemos como “Palabra de Dios” o “Revelación de Dios”. Por tanto, la fuente última de nuestra fe puede ser directamente objeto de un conocimiento humano que prescindiese de la fe del sujeto.

Esta acción salvífica divina, manifestada a lo largo de la historia de Israel y revelada definitivamente en Jesucristo, constituye, en un sentido más original lo que Pablo llama “Evangelio” (Rm 1,1).

Esto es lo proclamado por el Concilio de Trento “Tamquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae” (D.S. Nº 1501) y por el Vaticano II “fuente de toda la vida para la Iglesia” (L.G. Nº 20), y accesible a la Escritura y a la Tradición, en cuanto objetivaciones originadas de la misma “fuente divina” (D.V. Nº 9).

Por otro lado la autocomunicación de Dios solamente llega a su meta en la medida en que es acogida por el ser humano. Así mismo reafirmando su dimensión objetiva, se debe reconocer que la acogida de la fe es parte constitutiva de la realidad de la Revelación de Dios. Pues es también la autocomunicación de Dios (Espíritu Santo) que desvela en las palabras humanas y en nuestros hechos históricos su propia presencia y actuación en el mundo. De ahí que sean los fieles sujetos activos al testimoniar (Revelación) y transmitir (Tradición) la acción de Dios.

Esto significa que hay una apropiación subjetiva, una acogida en la fe, un reconocimiento consciente de la acción salvífica de Dios, testimoniada en la Escritura, en la Tradición y en el Magisterio. En otras palabras, acontecen realmente experiencias salvíficas en la aceptación del gesto divino, sea como Revelación (D.V. Nº 14), sea como Tradición (D.V. Nº 8). Pues lo que se acoge, en la fuerza del Espíritu Santo, es al final el propio Dios comunicándose a la humanidad. Ese acontecimiento salvífico entre tanto, sólo será tal, si fuera realmente significativo para el ser humano y estructurara de hecho su existencia, en una palabra si en él aconteciera una experiencia de salvación.

La experiencia cristiana presupone, por tanto, la fe en su aceptación objetiva y subjetiva (*Fides qua* y *fides quae*). La autocomunicación divina es determinante en la experiencia cristiana ya que en ella confesamos la revelación. Las expresiones históricas del gesto divino son así mismo expresiones humanas de experiencias salvíficas (Escritura, Tradición, Culto Dogmas), en cuanto testimonios de la acción victoriosa de la gracia de Dios.

En cuanto tales, esas expresiones son propiamente mediaciones de experiencias salvíficas y, por tanto, constitutivamente mistagógicas, ya que la fe no se dirige a ellas y si al propio Dios autocomunicándose, como bien observa Santo Tomás de Aquino (S. Th. II, II, 1, 2 ad 2).

Concluyendo podemos decir que la fe al ser inculturada viene a ser el propio Dios que se nos autocomunica. Se trata de un fenómeno complejo, porque siempre acontece mediatizado por las objetivaciones históricas y las expresiones humanas que lo manifiestan. Y lo manifiestan precisamente al ser expresiones de experiencias salvíficas de los que las acojan.

3. La inculturación de la Fe como proceso

Habiendo examinado lo que entendemos por cultura y fe en la expresión “inculturación de la fe” podemos estudiar como acontece esta realidad. Es importante que enfatizamos sobre las expresiones de la acción divina entre los hombres, experiencias salvíficas realizadas por seres humanos. Estas experiencias son vividas, entendidas y expresadas en el instrumental cultural de la respectiva época, a saber, con el material lingüístico disponible de un grupo humano para vivir, captar y expresar sus experiencias cotidianas. Si el grupo humano en cuestión consiguiera vivir, percibir y tematizar una experiencia salvífica cristiana, eso acontecerá necesariamente en el interior del propio contexto existencial y cultural. Solamente así podrá tal experiencia ser vivida como salvífica, como verdaderamente significativa para aquella generación.

Aquí comienza ya a surgir más claramente la problemática subyacente a la inculturación de la fe, posibilitándonos entender por qué es tan antigua como el propio cristianismo. Si nuestra salvación consiste en acoger, en la fuerza del Espíritu, al propio Dios que se nos autocomunica y si esa acogida constituye una experiencia salvífica siempre vivida y expresamente contextualizada, siendo tales expresiones por tanto mediaciones mistagógicas de esta acogida salvífica, se torna entonces problemática la vivencia de la fe para grupos humanos que vivan, conozcan y expresen sus experiencias humanas a partir de otras situaciones existenciales y de otros lenguajes.

98

Pues tales grupos deberán vivir, captar y expresar el acontecimiento salvífico a su modo en correspondencia con su horizonte cultural, su ethos tradicional, sus propios desafíos, su instrumental lingüístico. Al hacerlo así, dejarán transparentar, “*doctrina, vita et cultu*” (D.V. Nº 8), la Buena nueva de la salvación cristiana permitiendo que ésta irradie toda su verdad y que sea, de hecho, significativa para sus contemporáneos.

La cuestión de la transmisión de la fe consiste finalmente en comunicar la experiencia salvífica de una generación a la otra, que vive otras situaciones existenciales, otros desafíos, otros lenguajes, de tal modo que también ella pueda experimentar la siempre actual autocomunicación de Dios a la humanidad. De todo lo dicho, aparece claramente la importancia capital de las formulaciones dogmáticas o de la acción litúrgica como mistagogia. Pero sobre todo, sobresale el sentido fundamental de la inculturación de la fe en la tarea evangelizadora de la Iglesia.

Después de lo visto, resulta evidente que no existe una fe “pura” que pueda ser inculturada. Siempre lidaremos con una fe ya vivida y expresada en una determinada cultura. Y las objetivaciones de la fe (Escritura, Tradición, Culto, Dogmas) deberán ser respetadas en su verdad, pues son marcos incuestionables para expresar la fe de la Iglesia en una determinada época. Constituyen también el horizonte cristiano donde vivimos nuestra fe y encontramos nuestra identidad. Por otro lado, estas mismas objetivaciones, sin ser contradictorias, deberán permitir que la realidad última hacia la cual apuntan pueda ser diversamente vivida, pensada y expresada en otra cultura.

Todavía se requiere otra observación. La inculturación de la fe no se sitúa en el nivel de la reflexión o de la tematización. No se trata de traducir lo que ya viene expresado en otro lenguaje. Este fenómeno se sitúa en el ámbito más profundo y más complejo de la propia vida. Si la cultura es la que lleva al ser humano a vivir de este modo y no de otro, entonces la inculturación de la fe implica, más que una nueva apariencia, otro modo de vida para los cristianos que estén viviendo en otros contextos socioculturales. Ahí entonces se darán experiencias salvíficas y el Evangelio será de hecho una realidad significativa.

De aquí se sigue que la inculturación de la fe presupone vivencia cristiana de parte de los que viven en una cultura. De hecho, al concretizar en sus vidas el mensaje evangélico, se encuentran dotados de un camino existencial a la realidad salvífica, que será entonces entendida, expresada y practicada en su propio cuadro cultural.

Veamos lo que esto significa. Toda experiencia salvífica se constituye como tal, salvífica y significativa, siempre a través de

señales que la identifican y la distinguen de otras experiencias. Estas señales lingüísticas pueden ser conceptos, celebraciones, composiciones artísticas, prácticas y comportamientos. Naturalmente, estas expresiones siempre mediatizan y señalan una experiencia salvífica dentro de un marco cultural. En otro ambiente estas señales perderían su sentido original adquiriendo otros significados. Quien ya estuvo en un país dentro de otra cultura ciertamente experimentó que no se pueden repetir allí expresiones, gestos y reacciones que le sean familiares y obvias en su patria, bajo el riesgo de no ser entendido y hasta ridiculizado.

Se trata por lo tanto de vivir y expresar la experiencia de salvación traída por Jesucristo en otro contexto cultural que puede exigir nuevas señales (concepto, celebraciones, prácticas), como sucedió con la formulación del dogma cristológico de Calcedonia, sólo por citar un ejemplo. El nuevo horizonte abierto por otra cultura puede realzar ciertos aspectos de Revelación, omitidos o apenas latentes en el marco cultural tradicional, o que sin duda, significa un enriquecimiento de nuestra comprensión del Evangelio.

Por otro lado, no podemos negar que la versión occidental del cristianismo constituye una cultura forjada por la fe cristiana, sin la cual muchos de sus elementos simplemente no existirían. No pocos de ellos ya se volvieron patrimonio de toda la humanidad, y deberán ser integrados por su raíz cristiana en las posteriores inculturaciones de la fe. El rechazo de la configuración tradicional no garantiza, sólo por sí una correcta inculturación.

4. La inculturación de la Fe como acción eclesial

Ya el simple hecho de ser la cultura un fenómeno social indica que sea la comunidad cristiana, y no el individuo, el agente de inculturación. Teológicamente sabemos que la Iglesia tiene en el gesto salvífico de Dios su origen y su fundamento. Por su parte, esta iniciativa divina que caracterizamos como la autocomunicación de Dios tiene en la Iglesia su realización histórica. Así todos los miembros de la Iglesia son portadores de este acontecimiento, sea como receptores y configuradores de la Tradición (D.V. Nº 8), sea como responsables por su inculturación (R.M. Nº 54). Toda la Iglesia transmite "*doctrina, vita et cultu*", todo lo que cree, (D.V. Nº

8). Por lo mismo, como comunidad en sí diferenciada, pastores y fieles actúan en común, pero diversamente (D.V. Nº 10; L.G. Nº 12).

La participación activa de todo el pueblo de Dios se mostró más efectiva en el primer milenio del cristianismo, dentro de una eclesiología de comunión. Pues, de hecho, es la Iglesia toda la que profesa el Credo, siendo la fe del individuo participación de la fe de la Iglesia. Y es exactamente esa fe viva de todo el pueblo de Dios la que mantiene la identidad del acontecimiento salvífico en el transcurso de la historia, ya que las formulaciones, aunque sean necesarias y correctas, son siempre históricas y contextualizadas.

Naturalmente la pluralidad de configuraciones de la fe cristiana, tal como resulta de la inculturación, nos coloca delante de “problemas análogos a los que la Iglesia tuvo que enfrentar en los primeros siglos” (*Fides et Ratio* Nº 72). ¿Cómo conciliar la pluralidad de las expresiones con la unidad de la misma fe? De ahí que sea fundamental que las Iglesias particulares se mantengan en “comunión con la Iglesia universal” (R.M. Nº 54), abiertas al diálogo con las otras y dispuestas a la búsqueda “colegial” de la verdad.

Con todo, el factor principal para la unidad de la fe en la variedad de las expresiones viene a ser el mismo Espíritu Santo, que actúa en los diversos miembros de la Iglesia y que los dota de un instinto particular. Este don habilita al fiel para reconocer, “desde dentro”, lo que sintoniza o diversifica su fe. Lo que es conocido como el “*sensus fidei*” que se manifiesta en el “*sensus fidelium*” y desemboca en el “*consensus fidelium*”, una realidad más vivida que la expresada.

5. La dimensión pastoral de la inculturación

A pesar de tratarse de un fenómeno complejo no debemos perder de vista el alcance pastoral de la inculturación de la fe. Se trata finalmente de permitir que el gesto salvífico de Dios en Jesucristo, vivido y proclamado por la Iglesia en la fuerza del Espíritu, pueda llegar de hecho a nuestros contemporáneos como Evangelio (Buena Nueva) por medio de experiencias salvíficas y significativas.

Por lo tanto la tarea de la inculturación de la fe no se limita a regiones de cultura no occidentales ni a grupos étnicos minoritarios en nuestros países.

Pues la cultura urbana se presenta hoy fragmentada en una multiplicidad de subculturas, que afectan fuertemente la vida de nuestros contemporáneos. Confesamos en Jesucristo la verdad última sobre el ser humano. Pero no olvidamos que esta verdad viene siempre expresada en un lenguaje determinado, que puede no ser muy significativo para otros contextos.

El encuentro personal con Jesucristo es la meta de la acción evangelizadora de la Iglesia. Esta experiencia salvífica, que marcó nuestras vidas y que explica por qué estamos aquí reunidos debe ser comunicada a otras generaciones y a los diferentes grupos humanos de nuestra actual sociedad pluralista. Compete a los pastores fomentar la dimensión mistagógica de la fe y estimular nuevas expresiones y prácticas de esta misma fe, sabiendo igualmente corregir desvíos de la Tradición y acoger iniciativas aunque sean imperfectas.

Es importante que los cristianos viviendo semejantes situaciones existenciales o afrontando iguales desafíos, puedan dialogar entre sí, testimoniando y explicitando en palabras y prácticas la forma como viven su fe. En la verdad, como protagonista de la Nueva Evangelización, puede el laicado católico contribuir mucho, con nuevos lenguajes y acciones, para que la salvación de Jesucristo llegue a todos en la sociedad. Intimamente conexas con nuestro tema está la convocación frecuente de Juan Pablo II para una participación activa de los laicos en la evangelización.

Documentos citados

- A.G.: Decreto *Ad Gentes* del Concilio Vaticano II.
- D.V.: Constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II.
- E.N.: Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*.
- G.S.: Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II.
- I.A.: Exhortación post-sinodal *Ecclesia in America*.
- L.G.: Constitución Dogmática *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II.
- R.M.: Encíclica *Redemptoris Missio*.