

HACIA UNA NUEVA IMAGINACIÓN SOBRE EL LAICADO Y LAS MUJERES EN LA IGLESIA

RESUMEN

Cómo superar algunas “imágenes inadecuadas” del laicado y de las mujeres mediante una “nueva imaginación” que permita el tránsito deseado hacia una Iglesia más participativa e inclusiva. A cuarenta años del Concilio, vale la pena recorrer algunos de los aspectos insuficientes de la *ecclesiólogía pensada* para alentar nuevos pasos en la *ecclesiólogía vivida*. Este artículo trata de presentar un panorama de la cuestión y de interpretar algunos caminos posibles de renovación para nuestras iglesias cristianas. “Christífidos”, ministerialidad, secularidad, modelos antropológicos, mujeres-iglesia, santidad, mutua cooperación son algunos de los temas abordados en la reflexión.

Palabras clave: laico, mujeres, Iglesia, cooperación.

ABSTRACT

How can some “inadequate images” of lay and women be changed into a “new imagination” in order to enable the expected transit toward a more participative and inclusive Church? After forty years since the Council Vatican II, it is worth to review some topics of the inadequate *thought ecclesiology* to encourage new steps towards *life ecclesiology*. This essay tries to display a panoramic vision of the subject and to find out some possible ways for a transformation in our churches. “Christífidos”, ministeriality, secularity, anthropological patterns, women-church, holiness, mutual partnership are some issues considered.

Key words: lay, women, Church, partnership.

La teología del laicado ha sido escrita, en sus grandes *jalones*, durante el tiempo del Concilio. Sin embargo, el proceso de desclericalización de la Iglesia se ha venido dando con lentitud y, en algunos casos, se vuelve a fases de nueva clericalización, luego de haberse logrado una importante promoción y desarrollo de las vocaciones laicales. Por otra parte, “la dignidad de la mujer” se ha percibido como un tema de significativa preocupación por parte del magisterio católico y, al mismo tiempo, no es tan claro si se observan cambios decisivos en la teología y en la pastoral de las iglesias. Ambos temas se vinculan, precisamente, porque tanto el laicado como las mujeres no son parte de la Iglesia jerárquica, aunque las mujeres también participan del estado de la vida consagrada. Algunos cuestionamientos centrales en relación con estos dos grupos de fieles cristianos son, primero, los relativos a las causas de esta demorada renovación eclesial y, segundo, los referidos a los caminos posibles a recorrer en vistas de una participación más plena del laicado y las mujeres en las comunidades de fe. El interés de este artículo no es exhaustivo, sino introductorio: apunta a señalar algunas *imágenes insuficientes* de la “eclesiología pensada” y a sugerir una *nueva imaginación* sobre el laicado y las mujeres que sea capaz de alentar una “eclesiología vivida” más participativa e inclusiva.

“En una Iglesia que corre el riesgo de presentar todavía un rostro de acentuada identidad jerárquica, clerical y masculina, resulta esencial que encuentre espacio y visibilidad la dimensión profética, laica y femenina.”¹

1. Revisando la teología del laicado en la vida eclesial

Los actores e intérpretes del Concilio Vaticano II coinciden en afirmar la *novedad* y la *unanimidad* del capítulo IV de *Lumen Gentium* sobre el laicado en la Iglesia.² Lo nuevo está dado, al mismo tiempo, por una explicitación de este capítulo en el marco de una *eclesiología de comunión* que quiere superar un modelo entendido desde la polaridad je-

1. P. CODA, “Cruzar el umbral de la reciprocidad”, *Criterio* 2308 (2005) 491-493.

2. Cf. G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Vaticano II. Historia, texto y comentario de “Lumen Gentium”*, Barcelona, 1968.

rarquía-laicado mediante otro que se articula desde el binomio comunidad-ministerios. Por su parte, la temática de la santidad abordada en el capítulo V de la misma constitución señala la inadecuación de una comprensión que gira en torno a los “estados de perfección”, para instaurar una nueva visión en el horizonte del binomio santidad-vocaciones. La bibliografía sobre el laicado, concentrada casi exclusivamente en el período conciliar y en los años de *Christifideles Laici*, plantea la pregunta acerca de si la temática ha logrado un interés permanente o ha sido recepcionada sólo relativamente.

1.1. Imágenes insuficientes sobre el laicado – algunos puntos de vista más recientes

Ni clérigos, ni religiosos. No es casual que el texto del capítulo IV de *Lumen Gentium* que describe tipológicamente el laicado,³ en un contexto claramente positivo,⁴ comience con una presentación genérica y negativa de esta vocación: “todos los fieles cristianos a excepción de clérigos y religiosos” (LG 31a). Se trata de una definición *negativa bipolar*,⁵ ya que se refiere a una comprensión del laico en oposición al clérigo y al religioso; una visión que tiene su primer antecedente en la asimilación del clero al monacato en el siglo IV y su expresión histórica más típica con la distinción de Graciano del *duo genera christianorum* en el siglo XII.⁶ Si bien la descripción del capítulo IV de la constitución sobre la Iglesia prosigue enunciando la dimensión propia y positiva del laicado en términos de índole secular (cf. LG 31b), el comienzo de este párrafo 31 representa abreviada y simbólicamente una referencialidad del laicado hacia las otras vocaciones que, heredera de una eclesiología jerárquica, parece expresar-

3. Sobre la enseñanza de LG 31 como “descripción tipológica”, cf. H. HEIMERL, “Diversos conceptos de laico en la constitución sobre la Iglesia del Vaticano II”, *Concilium* 13 (1966) 451-461; M. KELLER, “Teología del laicado”, en: *Mysterium Salutis IV/2*, Madrid, 1975, 383-408, 387ss; E. B. DE LA FUENTE, *Eclesiología*, Madrid, 1998, 168.

4. Cf. HEIMERL, “Diversos conceptos de laico en la constitución sobre la Iglesia del Vaticano II”, 458; A. BARRUFFO – A. GUERRA – P. DE MAROTO, “Laico (seglar)”, en: S. DE FIORES – T. GOFFI – A. GUERRA (dirs.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid, 1983, 1078-1100, 1085; B. SESBOUÉ, *¡No tengáis miedo! Los ministerios en la Iglesia hoy*, Santander, 1998, 120; G. MAGNANI, “La llamada teología del laicado ¿tiene un estatuto teológico?”, en: R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Balance y Perspectivas*, Salamanca, 1989, 371-409, 392.

5. Cf. HEIMERL, “Diversos conceptos de laico en la constitución sobre la Iglesia del Vaticano II”, 451.

6. Cf. Y. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona 1961, 29ss; B. FORTE, *Laicado y laicidad*, Salamanca, 1987, 35ss.

se luego en repetidas formas de inferioridad o dependencia del laicado en la vida eclesial. En definitiva, la pregunta que queda abierta es en qué y cómo se verifica la “igual dignidad bautismal”⁷ propuesta por el Concilio para cada una de las vocaciones y en qué permanece obstaculizada a pesar de las consignas renovadoras de los documentos conciliares y posconciliares.

Discusiones acerca de la ministerialidad laical. La preocupación por el decrecimiento de las vocaciones para el ministerio ordenado –también para la vida consagrada– se ha asociado, algunas veces, con el desarrollo masivo de los movimientos laicales y la promoción del laicado a la santidad. A diferencia de las enseñanzas del Concilio y del magisterio siguiente de Pablo VI, en el Sínodo de 1987 sobre la vocación y la misión de los laicos, el uso del término “ministerio” para los laicos representaba para algunos la posibilidad de alentar una confusión de los ministerios laicales con los ordenados.⁸ Con motivo de la “Instrucción sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes” del 15 de agosto de 1997, Bernard Sesboué realiza un comentario crítico relacionado con la insistencia en la diferencia entre sacerdocio común y ministerial:

“Los autores del documento parecen sentir una amenaza por parte de los fieles laicos respecto del sacerdocio ministerial, no solamente un deseo de «promoción» en la Iglesia, sino incluso un deseo más o menos confesado de «sustituirlo». Parece, igualmente, que tienen miedo de que se ponga en duda el «carácter irremplazable del ministerio ordenado» y que los resquicios abiertos a los laicos «favorezcan la disminución del número de candidatos al sacerdocio».”⁹

Esta forma de ver las cosas, tanto a la hora de los discursos como de las prácticas, instala en la Iglesia una situación de “competencia” entre las distintas vocaciones, ciertamente inadecuada desde el punto de vista teológico, pero en realidad *activa* en muchas mentalidades y posturas. Si se diera, fomentaría un ámbito de miedos y desconfianzas entre las distintas

7. Para A. Antón se puede hablar de una “ambigüedad doctrinal” en la definición del laico y de la igualdad fundamental, que fundamentaría los avances poco significativos de la participación laical en los órganos de decisión de la Iglesia, cf. “Eclesiología posconciliar: esperanzas, resultados y perspectivas para el futuro”, en: R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Balance y Perspectivas*, 275-294, 289-290.

8. Cf. SESBOUÉ, *iNo tengáis miedo!*, 127.

9. B. SESBOUÉ, *Roma y los laicos. La instrucción romana del 15 de agosto de 1997*, Bilbao, 1999, 50.

porciones del Pueblo de Dios, en lugar de alentar un cultivo más pleno de las *mutuas relaciones*. Posiblemente, como señala el dominico Sebastián Fuster, no debería asustar la escasez de vocaciones en una Iglesia “en la que todos sintieran la responsabilidad de ser «sacerdocio real»”, ya que en ella “el presbítero continuaría siendo necesario”.¹⁰ En este sentido, el tema de la *ministerialidad laical* parece cuestionar directamente la comprensión y la puesta en práctica de la dimensión comunitaria del Pueblo de Dios.

Devaluación del matrimonio y aspiraciones de consagración. Cuando en la historia del cristianismo se ha reforzado a menudo la superioridad de la virginidad y el celibato con respecto al matrimonio,¹¹ es difícil una superación rápida y profunda de este paradigma milenarista en la Iglesia. Los sesgos de superioridad e inferioridad parecen seguir marcando claramente las opciones vocacionales, las búsquedas espirituales y los compromisos pastorales de una y otra vocación. La santidad del laicado continúa siendo un capítulo difícil de plantear y resolver, con excepción de los movimientos laicales que desarrollan una peculiar sensibilidad y formación en la conciencia de sus miembros laicos. Asimismo, laicos –casados o no– con deseos de una consagración “especial” o de un compromiso “mayor”, más allá del bautismo, la confirmación y el matrimonio, suscitan preguntas significativas con respecto a una inadecuada asimilación del laicado a la vida consagrada.¹² En este sentido, el problema fundamental parece estar en la autocomprensión que tengan los laicos de su propia vocación, ya que los consagrados y las consagradas ya han comenzado a revisar sus puntos de vista de forma crítica. Así lo muestra la siguiente afirmación de Javier Garrido, entre otras:

“Por desgracia, el aparato ideológico nos tenía acostumbrados a creernos superiores a los casados. Primero la tradición medieval, y luego Trento, en lucha contra el protestantismo, habían asegurado la superioridad de la virginidad consagrada.

10. S. FUSTER, “Hombres y mujeres responsables en y de la Iglesia”, *Teología espiritual* 34 (1990) 289-315, 311.

11. Cf. E. LÓPEZ AZPITARTE Y OTROS, “La virginidad como forma de vida cristiana”, en: *Praxis cristiana 2. Opción por la vida y el amor*, Madrid, 1981, 489-514.

12. No desconozco, por cierto, la inmensa riqueza de los vínculos crecientes entre el laicado y la vida consagrada, expresada actualmente con la fórmula “carisma compartido” (cf. VC 56); hago referencia, en cambio, a formas persistentes de cierta equiparación o identificación del laicado con la vida consagrada que aparecen con frecuencia en el ámbito del acompañamiento espiritual o en nuevas formas de participación, que hacen pensar en una “devaluación” de los fieles cristianos laicos.

Después del Vaticano II y la promoción del laicado y la afirmación de la vocación universal a la santidad de todos los bautizados, ya no nos atrevemos a hablar de grados de perfección, sino de carismas específicos y de complementariedad en el conjunto del Pueblo de Dios.”¹³

*Entre una laicidad abstracta y el simple estatuto de “christifideles”.*¹⁴ Para quienes han interpretado que el Concilio no ha dado una respuesta a nivel de definición teológica del laicado y su especificidad, se mantiene la propuesta de una “laicidad abstracta” que caracteriza a todo el Pueblo de Dios; desde este punto de vista, el laicado sería sólo una referencia a esta secularidad que es propia de toda la Iglesia.¹⁵ Otra línea de interpretación,¹⁶ posiblemente también insuficiente, ha reconocido el aporte de LG 31 en vistas a una definición y una especificidad explicándolas en proximidad a la realidad del *christifideles*. En ambos casos, como señala Magnani, no se da una respuesta satisfactoria a la cuestión del estatuto teológico del laicado. Si toda la Iglesia comparte la secularidad o si el laico se asimila al estatuto común de fiel cristiano, se debilita rápidamente la vocación y misión propia del laicado al no quedar nada que le sea propio. A pesar de todos los avances del Concilio y de *Christifideles Laici* referidos a la valoración de la vocación laical en relación con las otras vocaciones del Pueblo de Dios, el laicado se comporta repetidas veces como un sujeto que necesita justificar su dignidad, su valor, su propia vocación. No se percibe, en cambio, tanto en el discurso como en la práctica, una necesidad de justificación de parte de las otras vocaciones que, por ser “específicas” –para evitar decir *especiales*– dentro de la comunidad, requerirían también ser explicadas en su razón de ser. En síntesis, hay que aclarar mejor si el laicado es una vocación o si, en realidad, es el grupo de fieles “no llamados” que, por tanto, deben dar cuenta de su razón de ser y actuar en la Iglesia y en el mundo. Cuestiones nada menores como la pastoral vocacional se dan cita en torno a estos interrogantes.

1.2. Nueva imaginación eclesiológica sobre el laicado

El estado de Cristo y el “christifidelis” como norma y medida de toda vocación cristiana. El cristocentrismo de la eclesiología del Vaticano II

13. J. GARRIDO, *Grandeza y miseria del celibato cristiano*, Santander, 1987, 71.

14. Sigo, en este punto, el balance de las posiciones posconciliares realizado por Magnani, “La llamada teología del laicado ¿tiene un estatuto teológico?”, 390ss.

15. Cf. B. FORTE, *La Iglesia de la Trinidad*, Salamanca, 1995, 334-347.

16. En esta línea, Magnani hace referencia a F. Klostermann.

permite replantear el fundamento de las vocaciones cristianas desde Cristo.¹⁷ La superación profunda de un modelo eclesiológico afirmado sobre la diferencia jerarquía-laicado parece exigir mayores esfuerzos por recuperar a Cristo como norma y medida de los estados cristianos. El laicado no es el estado opuesto a la jerarquía o a la vida consagrada, sino una forma de participación del único estado de Cristo como indica H. U. Von Balthasar:

“El donde del cristiano es Cristo mismo, como el donde de Cristo es el Padre. Este dónde no es de orden espacial-temporal ni la simple prefiguración de un ideal o programa de vida, ni la aceptación externa de una tarea o dignidad (...). Es, más bien, una redefinición de toda la existencia de los llamados, de modo que éstos, mediante su inserción en el estado de Cristo, reciben su destino definitivo, que absorbe y relativiza en sí todo lo demás. (...) Y eso significa que el cristiano, viva en el estado que viviere, tiene que estar siempre en una relación concéntrica respecto de Cristo.”¹⁸

Por otro lado, la eclesiología del Concilio presenta un nuevo protagonista –distinto del clero– que es el *christifidelis*. Mientras que la época preconiliar acostumbraba a mirar a la Iglesia en clave prevalentemente jerárquica, centrando la construcción eclesial con preferencia sobre el clérigo y acentuando la contraposición con el no-clérigo que era el laico, *Lumen Gentium* ilustra ampliamente el giro que se ha querido realizar sosteniendo la común dignidad de los miembros derivada de su regeneración en Cristo (cf. LG 32). Por su participación en el único Pueblo de Dios por el bautismo, cada *christifidelis* realiza su vocación gozando de una común corresponsabilidad y constituye “el verdadero y efectivo protagonista humano en la Iglesia”.¹⁹ En la práctica, esto significa el desafío de aprender a mirar la Iglesia desde un nuevo lugar hermenéutico, con sus propias exigencias de renovación eclesial y espiritual. Posiblemente, “En la medida en que los laicos cobren mayor conciencia de su ser-Iglesia y actúen en consecuencia, ejercerán una función *crítico-profética* de todas las instituciones eclesiales; y éstas se verán obligadas a dejarse interpelar.”²⁰

17. Esta dimensión se ha estudiado en: V. R. Azcuy, “Itinerario espiritual y teología de los estados. En diálogo con K. Rahner y H. U. von Balthasar”, *Teología* 77 (2001) 43-66.

18. H. U. VON BALTHASAR, *Estados de vida del cristiano*, Madrid, 1994, 155-156.

19. P. A. BONNET, “El «christifidelis» recuperado protagonista humano en la Iglesia”, en: Latourelle (ed.), *Vaticano II*, 357-372, 364.

20. S. FUSTER, “Valoración teológica de la vida seglar en nuestro tiempo”, *Teología Espiritual* 32 (1988) 249-263, 263.

La ministerialidad bautismal y la participación en el ministerio pastoral. Sobre el tema de los ministerios laicales, el Concilio ofrece una posición clara: se habla de diversidad de ministerios, derivados del bautismo o del orden, denominados como *bautismales (laicales)* y *ordenados (jerárquicos)*. El uso restrictivo o discutido del concepto “ministerio” para los laicos expresa, en la visión de Sesboué, un verdadero retroceso, por cuanto significaría excluirlos de la ministerialidad de la Iglesia; a la vez, denota la necesidad de una clarificación en el ámbito de los ministerios.²¹ Por un lado, se ha de distinguir el *ministerio pastoral*, apostólico, y por tanto ordenado, que comprende al obispo, a los presbíteros y a los diáconos; por otro lado, el *ministerio bautismal*, que puede ser instituido, confiado o simplemente reconocido. El mismo Sesboué da un paso más al señalar lo que él denomina una *nueva figura* emergente en el posconcilio y que explica, en parte, la inquietud antes mencionada: la participación de los laicos en la función pastoral.

“un «hecho de Iglesia» nuevo y, muy probablemente, llamado a perdurar. Este ministerio existe, y la creciente asociación de laicos a las tareas propiamente pastorales de la Iglesia está tomando un notable auge en todo el mundo (...) Se trata aquí de los laicos y de muchas religiosas que, investidos de una carta de misión de su obispo, reciben una tarea propiamente pastoral, es decir, orientada al anuncio oficial de la Palabra de Dios en la Iglesia, a la animación de la comunidad y a la administración, al menos parcial, de los sacramentos”.²²

El interrogante que se plantea se relaciona con la identidad ministerial de estos laicos y su distinción con respecto a los clérigos. El presbítero tiene una vocación y una misión cuya radicalidad viene especificada por el hecho de su ordenación, de su compromiso de por vida y de su celibato. No sólo hace *más*, sino que *es distinto* en cuanto signo puesto en la Iglesia. Por su parte, el laico enviado no está ya en la situación del laico ordinario, aunque no sea fácil de caracterizar y definir la nueva figura de su colaboración pastoral. Con todo, una mirada más aguda centra el interrogante en otro ángulo de visión, que es el de la identidad laical: ¿vocación o suplencia?; o, en otros términos, ¿se promueven los ministerios laicales porque faltan las vocaciones al presbiterado?²³

21. Cf. SESBOUÉ, *iNo tengáis miedo!*, 127.

22. SESBOUÉ, *iNo tengáis miedo!*, 133.134s. El autor dedica un apartado especial al *papel de las religiosas* en la participación en el ministerio pastoral, cf. obra citada 160-163, y las incluye en los demás aspectos generales referidos a la temática. Cf. también D. BOROBIO, “La mujer y los servicios y ministerios en la Iglesia”, en: *Misión y ministerios laicales. Mirando al futuro*, Salamanca, 2001, 89-119.

23. Al respecto, cf. SESBOUÉ, *iNo tengáis miedo!*, 154ss.

Teología del matrimonio, de la sexualidad, del cuerpo y del gozo de lo humano. La valorización de la vocación laical referida a los aspectos del matrimonio y la familia, la sexualidad y la genitalidad conyugal, el cuerpo²⁴ y el gozo humano, constituye en general una tarea todavía pendiente, al menos en parte. Es verdad que ya se ha comenzado a reflexionar al respecto, pero también es cierto que en la mentalidad general de la Iglesia existe una mirada sesgada negativamente con respecto a este conjunto de temas – realidades. En la visión de Dionisio Borobio, la experiencia matrimonial actual se vive “con mayor carga de secularidad que de sacralidad”:²⁵ los diversos aspectos de la experiencia no remiten a lo divino, sino que en general acentúan la dimensión humana. No obstante, según el autor, esto no quiere decir que el matrimonio no siga constituyendo una *referencia religiosa trascendente*:

“En efecto, la llamada y apertura al *Ser* puede manifestarse y reconocerse en el conocimiento del otro, en la libertad del compromiso, en la fascinación del amor, en el misterio de la corporeidad y la sexualidad, en la promesa de fidelidad y el riesgo del futuro, en la perentoria felicidad del placer, en el misterio de la vida nueva, en la pregunta por la totalidad desde la interrelacionalidad.”²⁶

Por otra parte, desde el punto de vista de una eclesiología total, es evidente que la revalorización de los laicos en general y del matrimonio en particular debería ser alentada en una perspectiva de intercambio con las otras formas de vida en la Iglesia. En este sentido, parecen muy constructivas las reflexiones de Jean-Marie Tillard al vincular matrimonio y vida consagrada:

“Estas dos formas de vida se inscriben, pues, dentro de la tensión pascual entre Dios y el mundo, el mundo y Dios. El hecho de ser dos, y las dos plenamente evangélicas, revela su mutua fecundación. El religioso tiene necesidad del testimonio del no religioso para percibir que el Reino quiere abarcar toda la Creación y que las realidades de la gracia pasan por lo concreto de las situaciones, de las ambigüedades de lo terreno, de las servidumbres de la vida social; tal vez, también, para sentirse remitido a las exigencias concretas de la honradez para consigo mismo.”²⁷

24. Señala Felisa Elizondo: “El cuerpo ha presentado siempre dificultades para ser asumido de verdad como realidad creada y como «lugar» en que la gracia incide, como afectado positivamente por la salvación”, cf. F. ELIZONDO, “Una ascética secular. El mundo visto de otra manera”, *Sal Terrae* 944 (1996) 749-759.

25. D. BOROBIO, *Sacramentos y etapas de la vida. Una visión antropológica de los sacramentos*, Salamanca, 2000, 177. Es muy iluminadora la presentación de la situación sociológica del matrimonio que plantea el autor, cf. obra citada 162ss.

26. BOROBIO, *Sacramentos y etapas de la vida*, 178.

27. J.-M. TILLARD, *El proyecto de vida de los religiosos*, Madrid, 1977, 342.

Lo propio de los "christifideles laici". Entre una aplicación general de la secularidad a la Iglesia y una identificación rasa del laico al *christifidelis*, queda sin resolver la pregunta acerca de la vocación laical, su especificidad y su aspecto propio. Evidentemente, resulta insuficiente la lectura del capítulo IV de *Lumen Gentium* como pretexto para superar una visión clerical o para incorporar la dimensión secular de toda la Iglesia; por otra parte, si el laico comparte con las otras vocaciones la condición de *christifidelis*, sin agregar nada más, entonces su realidad vocacional queda absorbida por el estado común de ser fiel cristiano. Ante esta cuestión, luego de un detallado análisis de los textos conciliares y de las diversas posiciones interpretativas, Magnani señala que el "laico" expresa la plenitud del *christifideles* en relación con el mundo:

"señalando la raíz teológica en el mismo «christifidelis» se ha creído darle todo este valor teológico, indicando con el término «laico», no algo más o menos referido a la *ratio* de «christifidelis», sino el lugar concreto, marcado por los propios carismas y ministerios, donde solamente la relación con el mundo y la laicidad con ellos indicada se realiza en plenitud."²⁸

En este sentido, las puntualizaciones de *Christifideles Laici* acerca de la dimensión *teológica* de lo secular y de lo secular como *lugar propio de santificación* para el laico se mueven en este horizonte. Se habla de "profundizar el alcance teológico del concepto de la índole secular", del ser y del actuar en el mundo no sólo como realidad antropológica y sociológica "sino también, y específicamente, [como] una realidad teológica y eclesial" (ChL 15), y de la vida según el Espíritu de los fieles laicos llamada a expresarse particularmente "en su *inserción en las realidades temporales* y en su *participación en las actividades terrenas*" (ChL 17).

2. Visibilizando la teología de/sobre las mujeres en la Iglesia

No deja de sorprender que, luego del *Mensaje del Concilio a la humanidad* (1965) que incluyó un mensaje dirigido a las mujeres y de una encíclica del magisterio pontificio dedicada a la dignidad de la mujer (1988), pocos textos eclesiológicos hayan profundizado el tema de la situación de las mujeres en la Iglesia y una interpretación de la misma *des-*

28. MAGNANI, "La llamada teología del laicado ¿tiene un estatuto teológico?", 407.

de la experiencia de ellas. Naturalmente, a excepción de diversas teologías escritas por mujeres que han intentado llenar este vacío y de algunas expresiones, más bien ocasionales, de teólogos varones. Este silencio equivale, en la práctica, a subsumir la realidad de las mujeres al estado consagrado o laico, sin percibir el nuevo *signo de los tiempos*²⁹ y sin hacer visible, de modo suficiente, la particular vocación y misión que a ellas corresponde. ¿Se trata, acaso, del silencio que se produce ante una temática compleja, en cierta medida escabrosa, y no suficientemente decantada?, ¿o de una consigna eclesial de "promoción de las mujeres" que todavía no encuentra un cauce adecuado?, o es que la Iglesia, quizás, no ha percibido aún cabalmente las razones de conveniencia para realizar un diálogo a fondo con el feminismo y los retos que éste comporta.³⁰

2.1. Imágenes insuficientes sobre las mujeres – algunos consensos actuales

Ni clérigos, ni religiosos, ni laicos (varones). En el número 202 de la revista *Concilium*, el primero dedicado a la teología feminista y que inaugura una nueva sección en la misma publicación, M. Zimmerman publica un artículo con el título "«Ni clérigo ni laica». La mujer en la Iglesia".³¹ En el texto se explica que la mujer no es clérigo y se interroga si ella es *laica de pleno derecho*, conforme a su dignidad bautismal. Sin entrar en las cuestiones canónicas que exceden mi competencia, quiero hacer referencia a un hecho más fundamental: el que las mujeres no son ni clérigos, ni religiosos, ni laicos (varones), por lo cual este lenguaje no alcanza para incluirlas y considerarlas miembros de la Iglesia.³² En efecto, una mirada a algunas obras de eclesiología de los últimos quince años muestra, todavía, *el silencio de una ausencia*:³³ las mujeres en la Iglesia. Otras, al menos

29. Así ha interpretado Pablo VI los acontecimientos relativos a la mujer en el posconcilio, tal como lo ha expresado al momento de proclamar a las dos primeras mujeres como doctoras de la Iglesia en 1970: Teresa de Ávila y Catalina de Siena.

30. Un texto "clásico" sobre este interrogante es el de M.-T. VAN LUNEN CHENU, "Mujeres, feminismo y teología", en: B. LAURET – F. REFOULÉ (dirs.), *Iniciación a la práctica de la teología. 5. Ética y práctica*, Madrid, 1986, 418-470.

31. *Concilium* 202 (1985) 335-344. El planteo está en referencia al lenguaje acuñado en el Nuevo Código de Derecho Canónico promulgado en 1983.

32. Sobre la invisibilización y la inclusividad expresada por el lenguaje, cf. F. ELIZONDO, "Mujer", en: M. Navarro (ed.), *10 mujeres escriben teología*, Estella, 1993, 199-232, 207ss.

33. A modo de ejemplo, hago referencia sólo a tres obras conocidas y leídas en nuestro ámbito: E. B. DE LA FUENTE, *Eclesiología*, Madrid 1998; B. FORTE, *La Iglesia de la Trinidad. Ensayo sobre el misterio de la Iglesia comunión y misión*, Salamanca, 1996; R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca, 1990.

brevemente, van incorporando la temática, es decir, van asumiendo una realidad hasta hace poco ocultada en el mismo lenguaje y enunciado de los temas teológicos, para hacerla visible. En este sentido, vale la pena mencionar las reflexiones de Medard Kehl en relación con *una imagen androcéntrica del mundo que no forma parte del contenido normativo de la revelación*.³⁴ El teólogo alemán señala el elevado número de mujeres jóvenes que se alejan de la Iglesia y la correlativa necesidad de subrayar la dignidad antropológica, social, jurídica y espiritual de la mujer y su derecho a la igualdad.³⁵ Con respecto al “sobrentendido selectivo” expresado en el lenguaje, él mismo afirma:

“se suele llamar a los fieles, en forma masculina, «hijos» de Dios, «hermanos», «discípulos», «siervos», «amigos» (baste recordar las letras de nuestros cantos religiosos en la alabanza a Dios), donde las mujeres quedan obviamente «sobrentendidas». Pero justamente esta implicitud de la mujer en las formas lingüísticas masculinas les parece hoy a muchos el síntoma claro de una autonomía y un valor propios no reconocidos en la realidad social y eclesial. (...) En cualquier caso, este «sobrentendido» de las mujeres se aplica a su vez muy *selectivamente*. Porque justamente cuando el lenguaje bíblico podría llevar a una revalorización estructural de las mujeres, es cuestionado a menudo desde el ángulo teológico y jerárquico-eclesial; por ejemplo, cuando el Nuevo Testamento se refiere al *discipulado* de las mujeres que «siguieron» a Jesús hasta la cruz y el sepulcro”.³⁶

Mujer – complemento pasivo, afectivo, doméstico, silencioso... Tanto los teólogos como las teólogas –éstas en mayor proporción– que han revisado el modelo antropológico a la luz de los avances disciplinares de las últimas décadas, han reconocido los límites de un *modelo de complementación* que no garantiza una mayor equidad de relaciones entre varones y mujeres. Karl Lehmann lo ha caracterizado como “modelo de equiparación y polaridad”,³⁷ que subraya la diferencia dentro de la esencial igualdad. En la configuración concreta de esta visión, el mundo del varón está marcado por la acción, la lucha y la razón, mientras que el de la mujer se destaca por el ánimo, la delicadeza, la sensibilidad y los valores hoga-

reños, lo que deja latente el riesgo de la inferioridad y subordinación para ella. En respuesta a esta misma forma de comprensión, Bruno Forte presenta, por su parte, una introducción antropológica a su mariología, haciéndose eco de algunas teólogas feministas más destacadas:

“La relación entre masculinidad y femineidad se ha concebido en términos de dependencia o todo lo más de complementariedad: ésta supone que los dos polos tienen en sí mismos su propia consistencia, aunque tienen necesidad el uno del otro; dada la concepción negativa que predomina de lo femenino, la presunta complementariedad ha jugado sin embargo en descrédito de la mujer. Por eso mismo la concientización emancipadora –rechazando las antinomias sacralizantes de las dependencias históricas– prefiere hablar de «reciprocidad», es decir, de una relación que afirme la absoluta dignidad de cada uno de los polos”.³⁸

Lo decisivo, en el debate reciente acerca de los modelos antropológicos, parece estar no tanto en la justificación teórica o el arraigo tradicional de los mismos, sino sobre todo en la capacidad transformadora de las relaciones que ellos poseen.³⁹

El paradigma de la “mujer eterna” y otros modelos a revisar. No deja de ser interesante que en otra mariología contemporánea, la de Stefano De Fiores,⁴⁰ se haga una crítica al ideario tradicional de la mujer representado en la visión de la *mujer eterna* de Gertrud von le Fort, que tiene su apelación fundamental en la figura de María. La autora afirma que el símbolo genuino de la mujer es el velo, porque el silencio y el secreto son propiedades de la mujer; en consecuencia, la vocación de la mujer queda definida como maternidad, virginidad y actitud religiosa, conforme al modelo pasivo receptivo de María. Al respecto, De Fiores señala que estos presupuestos metafísicos impiden a le Fort “captar los aspectos de iniciativa y de liberación incluidos en la figura evangélica de María” y agrega que este modelo “se presta muy bien para sacralizar esta vocación religiosa, escondida y subalterna de la mujer”.⁴¹ En efecto, la mariología de las últimas décadas ha recibido positivamente los retos del feminismo y

34. Cf. M. KEHL, *La Iglesia. Eclesiología católica*, Salamanca, 1996, 24.

35. Cf. KEHL, *La Iglesia*, 200ss. El autor desarrolla como temas críticos de consenso entre las mujeres: 1. el lenguaje “androcéntrico”; 2. el “sobrentendido” selectivo; 3. la exclusión de las mujeres del ministerio ordenado, en el marco de la cuestión de los ministerios eclesiales.

36. KEHL, *La Iglesia*, 204.

37. Cf. K. LEHMANN, “La valoración de la mujer, problema de la antropología teológica”, *Comunio* 4 (1982) 237-245, 239s. Este modelo de polaridad procede del idealismo y romanticismo de fines del siglo XVIII y ha tenido un gran eco en el ámbito religioso-eclesial y teológico.

38. B. FORTE, *María, la mujer icono del misterio*, Salamanca, 1993, 27.

39. Sobre este punto, cf. V. R. AZCUY, “Teología ante el reto del género. La cuestión y el debate antropológico”, *Proyecto* 45 (2004) 9-37; V. R. AZCUY, “Teología e inequidad de género: Diálogo, interpretación y ética en el cruce de disciplinas”, en: N. BEDFORD – M. GARCÍA BACHMANN – M. STRIZZI (eds.), *Puntos de encuentro*, Buenos Aires, 2005, 37-63.

40. S. DE FIORES, *María en la teología contemporánea*, Salamanca, 1991, 413ss.

41. S. DE FIORES, *María en la teología contemporánea*, 417.418.

ha cuestionado las figuras, las simbolizaciones y representaciones inadecuadas de María.⁴² El magisterio de Pablo VI, por su parte, ha dado señales de atención y de respuesta a los desafíos relativos a la situación contemporánea de las mujeres en *Marialis Cultus*:

“María de Nazaret, aun habiéndose abandonado a la voluntad del Señor, fue algo del todo distinto de una mujer pasivamente remisa o de religiosidad alienante, antes bien, fue mujer que no dudó en proclamar que Dios es vindicador de los humildes y de los oprimidos y derriba de sus tronos a los poderosos del mundo” (MC 37).⁴³

En este contexto, no se puede omitir una breve alusión al modelo antropológico empleado en *Mulieris Dignitatem* por Juan Pablo II. Las lecturas valorativas⁴⁴ recuperan los aspectos más promisorios de la encíclica: los conceptos de reciprocidad, esponsalidad y maternidad, en una clave particular de dignidad; la discriminación de la mujer como fruto del pecado; las relaciones entre antropología y cristología. Las críticas podrían resumirse en la fórmula polémica de Kari Børresen: una “imagen aggiornada y una tipología atrasada”,⁴⁵ en referencia a la tipología Adán-Cristo/ Eva-María.⁴⁶ *Ni Eva, ni María, ni santas canonizadas*. En el ámbito de los modelos femeninos, las teólogas han criticado una referencia excesiva del magisterio y la teología a las grandes figuras paradigmáticas del cristianismo; no porque desconocieran su valor inspirador y salvífico, sino porque han perci-

42. Sobre los desafíos mariológicos desde las teologías hechas por mujeres, cf. V. R. AZCUY, “Re-encontrar a María como modelo. La interpelación feminista a la mariología actual”, *Ephemeres Mariologicae* 54 (2004) 69-92.

43. Vale la pena leer el párrafo completo y recordar la perspectiva antropológico-cultural asumida por Pablo VI en *Marialis Cultus*, cf. S. DE FIORES, “María en la teología posconciliar”, en: Latourelle, *Vaticano II*, 313-355.

44. A modo de referencia, se pueden citar dos contribuciones: en el ámbito de la Iglesia estadounidense, la de Sara Butler, actualmente miembro de la *Comisión Teológica Internacional*; y en el ámbito local, la de Josefina Llach, quien se encuentra entre las teólogas pioneras en el contexto argentino. Cf. S. BUTLER, “Embodiment: Women and Men, Equal and Complementary”, en: E. A. JOHNSON, *The Church Women Want*, 35-44; M. J. LLACH, “Diálogo sobre mujeres”, *Proyecto 39* (2001) 261-276.

45. Cf. K. E. BØRRESEN, “Immagine aggiornata, tipologia arretrata”, en: M. A. MACCIOCCHI, *La donna secondo Wojtyła. Ventinove chiavi di lettura della Mulieris Dignitatem*, Milano, 1992, 197-212. Para un estudio de *Mulieris Dignitatem* en diálogo con Børresen, cf. LLACH, “Diálogo sobre mujeres”.

46. No es posible, en esta ocasión, entrar en esta temática. Como obras de referencia pueden indicarse: K. E. BØRRESEN, *Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas*, Kampen – the Netherlands, 1995; M. NAVARRO, *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Génesis 2-3*, Madrid, 1993; R. RADFORD RUETHER, *Women and Redemption. A theological History*, Minneapolis, 1998.

bido ciertos usos restrictivos de estos modelos en desmedro del reconocimiento de las mujeres cristianas de nuestro tiempo. Así, mientras algunas mujeres más progresistas han tratado de “purificar” la memoria de Eva como mujer responsable del pecado de la humanidad,⁴⁷ otras se han debatido entre esta herencia culpabilizadora de Eva⁴⁸ y el inalcanzable ideal de María, sin poder encontrar su justo lugar. A modo ilustrativo, se puede citar cómo Catharina Halkes reflexiona sobre la metáfora María – nueva Eva: “con ella se presenta a Eva como la típica seductora, como la *femme fatale*, que induce a los hombres al pecado; por otra parte, en el polo opuesto se idealiza a María como la mujer perfecta. Ambos tipos se desarrollan siempre a costa de la mujer”.⁴⁹ Asimismo, la exaltación de algunas santas cristianas extraordinarias, no debería “funcionar” como modo de desvalorizar a las mujeres de una vida ordinaria. En este sentido, merece la pena citarse lo que propone la exhortación *Vita Consecrata* al hablar de la dignidad y el papel de la mujer consagrada:

“Se espera mucho del genio de la mujer también en el campo de la reflexión teológica, cultural, espiritual, no sólo en lo que se refiere a lo específico de la vida consagrada femenina, sino también en la inteligencia de la fe en todas sus manifestaciones. A este respecto, ¡cuánto debe la historia de la espiritualidad a santas como Teresa de Jesús y Catalina de Siena, las dos primeras mujeres honradas con el título de Doctoras de la Iglesia, y a tantas otras místicas, que han sabido sondear el misterio de Dios y analizar su acción creyente!” (VC 58).⁵⁰

2.2. Nueva imaginación teológica de las mujeres

Mujeres en la Iglesia. Que el Concilio Vaticano II haya introducido más decididamente el tema de la mujer/ las mujeres en la Iglesia represen-

47. “Die alte Eva gibt ‘s nicht mehr” (La antigua Eva no existe más) fue un *slogan* que proponían algunos grupos de la *Iglesia de abajo* (*Kirche von unten*) en una Jornada de la Iglesia Católica Alemana de mediados de los noventa, como expresión de un programa de recuperación positiva de su figura.

48. “La concatenación establecida indebidamente entre los capítulos del Génesis, de manera que la culpa parece empañar desde el momento de su creación a la figura de Eva y comprometer su prerrogativa de ser, como el varón, «a imagen», opera negativamente y lo hace con mayor alcance cuando los textos fundamentales se asocian con otros, influidos por una exégesis rabínica o por influjos extrabíblicos que acentúan la secundariedad y dependencia de la mujer.” ELIZONDO, “Mujer”, 226.

49. C. HALKES, “María-mariología. B. Desde una teología feminista”, en: P. EICHER (dir.), *Diccionario de conceptos teológicos*, Barcelona, 1990, t2, 32-39, 33.

50. El texto habla, a continuación, de las mujeres llamadas a ser promotoras de un “nuevo feminismo”.

ta un hecho completamente inédito, que se ha prolongado con *Mulieris Dignitatem* de Juan Pablo II en 1988. La atención y la reflexión sobre la temática contribuyen, sin duda, al proceso de *despertar de las mujeres*⁵¹ en las iglesias cristianas, tal como lo expresa de forma paradigmática el primer número de *Concilium* dedicado a la cuestión en 1985, con el título “*La mujer, ausente en la teología y en la Iglesia*”. Asimismo, las cuatro últimas décadas son una etapa de progresiva *visibilidad y audibilidad* de las mujeres en la Iglesia, con variantes en el modo y en los tiempos según el contexto. Algunos títulos ilustrativos de artículos y de libros que muestran esta realidad pueden ser: “*Romper el silencio, lograr un rostro visible*”,⁵² “*Más lugar al espacio y más espacio a la mujer*”,⁵³ “*Dar razón de la fe que hay en nosotras*”,⁵⁴ “*Cuando biografía y cuerpo se hacen teología*”,⁵⁵ *10 mujeres escriben teología*,⁵⁶ *Las mujeres en la Iglesia*,⁵⁷ *El lugar teológico de las mujeres*,⁵⁸ *Lecturas en Teología Feminista Latina*,⁵⁹ *Mujeres, género y sexualidad*,⁶⁰ *La Iglesia que quieren las mujeres*,⁶¹ *En marcha – las mujeres investigan el futuro de la teología*,⁶² *Puntos de encuentro*,⁶³ para mencionar algunos. Esta nueva forma de presencia se ha

51. Se habla de “women´awaking”: las mujeres se reúnen en círculos pequeños, íntimos, cuentan sus historias, descubren sus voces y se autoafirman, toman conciencia de sus opresiones y comienzan a luchar para cambiar su situación. Su finalidad no es separatista o excluyente de los varones, sino más bien una estrategia interina para el crecimiento de las mujeres y su plena liberación.

52. *Concilium* 202 (1985) 301-320.

53. M. J. LLACH, “Más lugar al espacio y más espacio a la mujer. Algunas notas para la renovación de la misión de la Iglesia en solidaridad y esperanza”, en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *De la esperanza a la solidaridad. XX Semana Argentina de Teología*, Buenos Aires, 2002, 213-228.

54. *Proyecto* 39 (2001) 145-161.

55. *Cuadernos de Teología* 21 (2002) 105-122.

56. M. NAVARRO PUERTO (dir.), *10 mujeres escriben teología*, Estella, 1993.

57. G. L. MÜLLER (ed.), *Las mujeres en la Iglesia. Especificidad y corresponsabilidad*, Madrid, 2000.

58. V. R. AZCUY (coord.), “*El lugar teológico de las mujeres. Un punto de partida*”, en: *Proyecto* 39 (2001) 445p.

59. M. P. AQUINO – D. L. MACHADO – J. RODRÍGUEZ (eds.), *A Reader in Latina Feminist Theology. Religion and Justice*, Austin, 2002.

60. C. SCHICKENDANTZ (ed.), *Mujeres, género y sexualidad. Una mirada interdisciplinar*, Córdoba, 2003.

61. E. A. JOHNSON (ed.), *The Church Women Want. Catholic Women in Dialogue*, New York, 2002.

62. M. ECKHOLT – M. HEIMBACH-STEINS (eds.), *Im Aufbruch – Frauen erforschen die Zukunft der Theologie*, Ostfildern, 2003.

63. BEDFORD – GARCÍA BACHMANN – STRIZZI (eds.), *Puntos de encuentro*.

generalizado como un fenómeno que se ha denominado *mujeres-iglesia* (*women-church*), un movimiento surgido originalmente en Estados Unidos que se comprende como ecuménico más allá de sus comienzos predominantemente católicos.⁶⁴ Se trata de una figura creciente de relaciones en red, que no posee una organización central, ni un liderazgo permanente, ni una inscripción formal de sus miembros, pero que posee una extensión internacional; se puede dar en comunidades que se autoidentifican de este modo y en otras que simplemente reflexionan sobre las experiencias de las mujeres en las iglesias.

*Mujeres – compañeras activas, racionales, públicas, parlantes... La crítica a los modelos antropológicos androcéntricos, que inferiorizan a las mujeres y canonizan su lugar de subordinación y dependencia constituye una realidad cada vez más generalizada en las publicaciones aggiornadas relativas a la temática. Los nuevos enfoques, más igualitarios sin suprimir las diferencias, y más recíprocos sin anular definitivamente la complementación, introducen nuevas categorías teológicas para definir las relaciones personales y sociales. El concepto de “compañerismo” o “cooperación” (*partnership*) es uno de los más generalizados y debe su profundización a la reconocida pastora presbiteriana Letty M. Russell,⁶⁵ quien además ha trabajado especialmente acerca de la autoridad y el “ministerio mutuo” (*mutual ministry*) en la Iglesia.⁶⁶ Otro concepto que ha contribuido a pensar Ada-Maria Isasi Díaz, en el ámbito católico, es el de “mutualidad” (*mutuality*), siendo vinculado con el de reciprocidad y solidaridad: “La mutualidad es un elemento central de la solidaridad. Ella configura un nuevo orden de relaciones que se opone a cada una y todas las formas de dominación”.⁶⁷ En términos semejantes, el teólogo italiano Piero Coda destaca los desafíos eclesiológicos del presente:*

64. Inicialmente se ha tratado del movimiento surgido de la *Women’s Ordination Conference*, recién reconocido con este nombre a partir de un congreso mayor realizado en Chicago, con el título “*Women Church Speaks*”, en 1983. Para más detalles, cf. M. T. WINTER, “*Women-Church*”, en: L. RUSSELL – J. SHANNON CLARKSON (eds.), *Dictionary of Feminist Theologies*, Louisville – Kentucky 1996, 317-318; A. DERMIENCE, “*Teología de la Mujer y teología feminista*”, en: C. SCHICKENDANTZ (ed.), *Religión, género y sexualidad. Análisis interdisciplinarios*, Córdoba, 2004, 247-278, 266s.

65. Entre sus obras relacionadas con el tema, pueden destacarse *The Future of Partnership*, Philadelphia 1979; *Church in the Round. Feminist Interpretation of the Church*, Louisville, Kentucky, 1993.

66. Cf. L. M. RUSSELL, “*Authority in Mutual Ministry*”, *Quarterly Review* 6,1 (1986) 10-23; traducido con el título de “*Hogares de libertad*” en: A. LOADES (ed.), *Teología Feminista*, Bilbao 1997, 309-325.

67. A. M. ISASI-DÍAZ, “*Solidarity*”, en: Russell – Shannon Clarkson (eds.), *Dictionary of Feminist Theologies*, 266-267, 266.

“La conciencia cristiana parecería estar hoy ante el aún no cruzado umbral de la reciprocidad. ¿Cómo serán el lenguaje, el pensamiento, el arte, la economía, la ciudad, las ciencias, la justicia, la paz, el desarrollo, la tecnología... una vez cruzado ese umbral? Y, en la Iglesia, ¿cómo serán la comunión, la misión, el diálogo y las formas de la caridad? Acaso algo se pueda intuir imaginando el primado del ser sobre el hacer, del confiar más en la alianza con Dios que en el proyecto humano, de la vida sobre la idea, del servicio sobre las muchas formas evidentes y ocultas del poder, de la misericordia sobre el juicio, de la paciente espera sobre la perentoria imposición, de la mirada universal sobre la asfixia del detalle.”⁶⁸

Mujeres plurales, diversas, diferentes, otras... Hablar de las experiencias, de las biografías y de las voces de las mujeres, significa claramente hablar de *diversidad*. Una buena introducción a este punto podría ser la presentación de una obra de reciente aparición en nuestro ámbito: *Puntos de encuentro*.⁶⁹ En la contratapa se dice: “Este libro nace, pues, del diálogo multifacético de mujeres muy distintas y a la vez unidas por el deseo de avanzar teórica y prácticamente, que no se sienten en absoluto empujadas a lograr una uniformidad de pensamiento. (...) Sin embargo, pueden descubrirse en las reuniones del grupo y por ende en estos textos, algunos *puntos en común* que alientan un encuentro fructífero: la preocupación por la inequidad, la constante referencia a la materialidad de la vida y el ejercicio creativo del pensamiento crítico dentro de un marco interdisciplinario”. La reflexión de las teologías hechas por mujeres se resiste a hablar de “la mujer” y postulan una consideración respetuosa de la variedad de experiencias, biografías y voces de las diferentes mujeres. De hecho, las mismas teologías se han diferenciado conforme al grupo étnico o contextual que representan:⁷⁰ teologías *womanistas* o de las mujeres afroamericanas, teologías *mujeristas* o *latinas* en Estados Unidos, teologías *feministas* blancas o del contexto norteamericano, etc.

El aporte irremplazable de las mujeres en la construcción de identidades. Ya en el inmediato posconcilio Karl Rahner ha hablado de la “Iglesia de las mujeres” (*Kirche der Frauen*) y de la necesaria “discreción de espíritu” acerca de su misión actual; en este contexto, el teólogo alemán planteaba la importante distinción entre el valor normativo del magisterio para dar los principios generales y universales, y el irremplazable

68. CODA, “Cruzar el umbral de la reciprocidad”, 493.

69. BEDFORD – GARCÍA BACHMANN – STRIZZI (eds.), *Puntos de encuentro*.

70. Para un breve mapeado de algunas de estas teologías, cf. V. R. AZCUY, “Bosquejos sobre teologías escritas por mujeres en América Latina”, *Cuadernos de Teología* 22 (2003) 149-174.

aporte de las mujeres mismas a la hora de definir existencialmente *cómo ha de ser una mujer cristiana en concreto en la época presente*.⁷¹ En otras ocasiones, las mujeres teólogas han problematizado acerca de los “modelos femeninos”, no sólo en lo que respecta al proceso de la selección y domesticación de estos modelos en la Iglesia,⁷² sino también con respecto a su parcialidad y su canonización.⁷³ Más allá de las distintas posiciones, es evidente que el proceso de revisión y construcción de identidades de los *christifideles* varones y mujeres no puede retrotraerse simplemente a Cristo, María y los grandes testigos de la historia universal, aunque ellos siempre tengan un valor fundamental y paradigmático. Esta realidad pone de manifiesto la prioridad de responsabilidad y participación que tienen los mismos fieles cristianos a la hora de concretizar, actualizar y diversificar los modelos universales. En síntesis:

“La comunidad eclesial está, entonces, llamada a estudiar y a promover todos los caminos y los medios que ayuden concretamente a que la mujer ocupe el lugar que le compete. (...) Urge al mismo tiempo abrirse a la posibilidad de que la mujer determine creativamente la cultura eclesial y vuelva a plasmar el lenguaje teológico y litúrgico.”⁷⁴

3. Hacia una nueva imaginación sobre el laicado y las mujeres en la Iglesia

Luego de deletrear algunas imágenes insuficientes y de bosquejar perspectivas para una nueva imaginación de los temas eclesiológicos propuestos, se vuelve la mirada al punto de partida de la reflexión. Posiblemente, el desarrollo progresivo y creativo de una teología del laicado se dará mediante el aporte de los mismos laicos, por “el encuadramiento del «laos» en la vida del mundo”,⁷⁵ y al mismo tiempo de la cooperación real de los otros *christifideles* hacia ellos. Para renovar las imágenes sobre las mujeres, no se trata –como recuerda Borobio– “de acoplarse a fáciles slo-

71. Cf. K. RAHNER, “La mujer en la nueva situación de la Iglesia”, en: *Escritos de Teología VII*, Madrid, 1969, 380-397.

72. Cf. M. COLLINS, “Hijas de la Iglesia”, *Concilium* 202 (1985) 321-333.

73. Cf. NAVARRO PUERTO, “Pecado”, en: *10 mujeres escriben teología*, 259-298, 266ss.

74. P. CODA, “Cruzar el umbral de la reciprocidad”, 493.

75. J. GROOTAERS, “La función teológica del laico en la Iglesia”, en: *Al servicio teológico de la Iglesia. Homenaje a Yves Congar*, Santander, 1975, 77-104, 91.

gans feministas, sino de tomar conciencia y querer llevar a la práctica, con sensatez y según capacidades, los proclamados principios de la común igualdad y dignidad”.⁷⁶ También en este terreno, las mujeres teólogas tienen mucho de nuevo para decir a nuestro tiempo. Quisiera concluir estas reflexiones con tres imágenes que Letty M. Russell utiliza en su eclesiología:⁷⁷ *la mesa redonda*, como imagen del diálogo; *la mesa de la cocina*, como imagen de las acciones y decisiones compartidas; y *la mesa de la bienvenida*, como imagen de la hospitalidad y del banquete que todos y todas estamos llamados a gozar y compartir. La Iglesia es una comunión y esta comunión se construye cada día con la gracia de Dios.

VIRGINIA R. AZCUY
01-11-05

76. BOROBIO, *Misión y ministerios laicales*, 116.

77. Cf. RUSSELL, *Church in the Round*, 17.75.149.

LOGROS Y TAREAS. A 40 AÑOS DE LA PROMULGACIÓN DE LA CONSTITUCIÓN DOGMÁTICA SOBRE LA DIVINA REVELACIÓN.¹

RESUMEN

Tras una breve presentación de la historia de la composición de “*Dei Verbum*”, en el marco de la invitación al “*aggiornamento*” del Papa Juan XXIII que desembocó en la convocatoria al Concilio Vaticano II, indicando sus características salientes y su estructura, se destacan –siguiendo a R. LATOURELLE– los aportes novedosos principales de la Constitución para concluir con unas breves reflexiones a propósito de la categoría teológica *sensus fidelium* y de su función y recepción en período post-conciliar.

Palabras clave: Revelación, *Dei Verbum* crecimiento de la Tradición, *Sensus fidelium*.

¹ *Bibliografía consultada:* AA.VV., *Palabra de Dios y exégesis*, Navarra, Cuadernos bíblicos 74, 1992; L. ALONSO SCHÖKEL – A. ARTOLA, *La Palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario temático a la Constitución «Dei Verbum» del Vaticano II sobre la Divina Revelación*, Bilbao, 19916; F. ARDUSSO, *Magisterio eclesial. El servicio de la Palabra*, Madrid, 1997; A. ARTOLA, *De la Revelación a la inspiración. Los orígenes de la moderna teología católica sobre inspiración bíblica*, Valencia-Bilbao (institución San Jerónimo 16, 1983; A. DULLES, *El oficio de la teología. Del símbolo al sistema*, Barcelona, 2003; R. LATOURELLE, *Come Dios si revela al mondo. Lettura commentata della Costituzione del Vaticano II sulla «Parola di Dio»*, Assisi, 2000; (ed.) Vaticano II, *Balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962- 1987)*, Salamanca, 1989; V. MANUCCI, *La Biblia como Palabra de Dios. Introducción a la Sagrada Escritura*, Bilbao, 1997; S. PIÉ I NINOT, *La Teología fundamental. “Dar razón de la esperanza” (1Pe 3, 15)*, Salamanca, 20014; J. RATZINGER, “Comentar zur Dogmatischen Konstitution ubre die göttliche Offenbarung”, en: *Lexikon für Theologie und Kirche. Das zweite vatikanische Konzil. Teil II*, Freiburg-Basel-Wien, 1967, 497-