

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



F E C R I S T I A N A

¿TIEMPO DE CAMBIO? CUESTIONES ABIERTAS

E. Borgman, M. Junker-Kenny y J. M. Soskice (eds.)

314
FEBRERO 2006

e d i t o r i a l v e r b o d i v i n o

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



314

FEBRERO • 2006

¿TIEMPO DE CAMBIO? CUESTIONES ABIERTAS

E. Borgman, M. Junker-Kenny y J. M. Soskice (eds.)

F E C R I S T I A N A

evd

editorial verbo divino

Avda. Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra)
2006

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

¿TIEMPO DE CAMBIO?
CUESTIONES ABIERTAS

314
Fe cristiana

FEBRERO 2006

TEOLOGÍA EN UN TIEMPO
DE ESPECIALIZACIÓN

315
Ética y estilo de vida

ABRIL 2006

FEMINISMO
EN LAS RELIGIONES

316
Iglesia y ecumene

JUNIO 2006

CRISTIANISMO EN ÁFRICA

317
Religión y religiones

SEPTIEMBRE 2006

RESURRECCIÓN

318
Perspectivas globales

NOVIEMBRE 2006



CONSEJO EDITORIAL

FUNDACIÓN

Dr. Jan Peters, S.J. - Presidente	Nimega-Países Bajos
Paul Vos - Tesorero	Nimega-Países Bajos
Erik Borgman	Nimega-Países Bajos
Alberto Melloni	Reggio Emilia-Italia
Susan Ross	Chicago-EE.UU.
Felix Wilfred	Madrás-India

FUNDADORES

A. van den Boogaard	Nimega-Países Bajos
P. Brand	Ankeveen-Países Bajos
Y. Congar, O.P.†	París-Francia
H. Küng	Tubinga-Alemania
J.-B. Metz	Münster-Alemania
K. Rahner, S.J.†	Innsbruck-Austria
E. Schillebeeckx, O.P.	Nimega-Países Bajos

DIRECTORES/CONSEJEROS

Regina Ammicht-Quinn	Francfort-Alemania
Erik Borgman	Nimega-Países Bajos
Christophe Boueux, O.P.	Lyon-Francia
Lisa Sowle Cahill	Boston-EE.UU.
Eamonn Conway	Limerick-Irlanda
Hille Haker	Francfort-Alemania
Diego Irarrazaval	Santiago-Chile
Maureen Junker-Kenny	Dublín-Irlanda
Solange Lefebvre	Montreal-Canadá
Daniel Marguerat	Lausana-Suiza
Éloi Messi Metogo	Yaoundé-Camerún
Susan Ross	Chicago-EE.UU.
Janet Martin Soskice	Cambridge-Reino Unido
Jon Sobrino, S.J.	San Salvador-El Salvador
Luiz Carlos Susin	Porto Alegre, RS-Brasil
Andrés Torres Queiruga	Santiago de Compostela-España
Marie-Theres Wacker	Münster-Alemania
Elaine Wainwright	Auckland-Nueva Zelanda
Felix Wilfred	Madrás-India

SECRETARÍA GENERAL

Stichting CONCILIUM
Erasmusplein 1, 6525 HT Nijmegen-Países Bajos
Directora: Mrs. Christine van Wijnbergen
Correo electrónico: Concilium@theo.ru.nl
www.concilium.org



COMITÉ CIENTÍFICO

Giuseppe Alberigo	Bolonia-Italia
Gregory Baum	Montreal-Canadá
Wim Beuken	Lovaina-Bélgica
Leonardo Boff	Petrópolis-Brasil
Julia Ching	Toronto-Canadá
John Coleman	Los Ángeles-EE.UU.
Christian Duquoc	Lyon-Francia
Virgilio Elizondo	San Antonio, Tx-EE.UU.
Casiano Floristán	Madrid-España
Claude Geffré	Jerusalén-Israel
Norbert Greinacher	Tubinga-Alemania
Gustavo Gutiérrez	Lima-Perú
Bas van Iersel	Nimega-Países Bajos
Jean-Pierre Jossua	París-Francia
Nicholas Lash	Cambridge-Inglaterra
Mary-John Mananzan	Manila-Filipinas
Norbert Mette	Münster-Alemania
Jürgen Moltmann	Tubinga-Alemania
Aloysius Pieris	Kelaniya-Sri Lanka
David Power	Washington-EE.UU.
James Provost	Washington-EE.UU.
Paul Schotsmans	Lovaina-Bélgica
Mary Shawn Copeland	Milwaukee-EE.UU.
Lisa Sowle Cahill	Chestnut Hill, Mass-EE.UU.



CONTENIDO

¿TIEMPO DE CAMBIO? CUESTIONES ABIERTAS

E. Borgman, M. Junker-Kenny y J. M. Soskice: <i>Editorial</i>	7
Regina Ammicht-Quinn: <i>No se rían... la Iglesia puede cambiar. Iglesia, cultura y absurdo</i>	15
1. <i>Fundamentos cristológicos, soteriológicos y antropológicos</i>	
1.1. Éloi Messi Metogo: <i>El olvido de la humanidad de Jesús</i>	23
1.2. Jon Sobrino: <i>La salvación que viene de abajo. Hacia una humanidad humanizada</i>	29
1.3. Janet Martin Soskice: <i>Imago Dei y diferenciación sexual</i>	41
2. <i>Los fieles como interlocutores</i>	
2.1. Susan A. Ross: <i>La antropología cristiana y la idea esencialista de género: clasicismo y mentalidad histórica</i>	51
2.2. Luiz Carlos Susin: <i>Ecclesia ab Abel. Los "pobres" y la Iglesia al inicio del siglo XXI</i>	59
3. <i>Fe y reflexión</i>	
3.1. Andrés Torres Queiruga: <i>La oración: más allá de la petición</i>	73
3.2. Erik Borgman: <i>La verdad como concepto religioso</i>	87
3.3. Felix Wilfred: <i>Elogio del relativismo cristiano</i>	99

4. *La Iglesia como una comunidad de convicción*

- 4.1. Solange Lefebvre: *El conflicto de las interpretaciones del Concilio. El debate entre Ratzinger y Kasper* 111
- 4.2. Maureen Junker-Kenny: *Los fundamentos prepolíticos del Estado* 123

Documentación

- Regina Ammicht-Quinn, Monika Bobbert, Hille Haker, Marianne Heimbach-Steins, Ulrike Kostka, Dagmar Mensink, Mechtild Schmedders, Susanna Schmidt, Marlies Schneider: *Las mujeres en la práctica de la medicina reproductiva y en el discurso bioético. Una intervención* 139

EDITORIAL **

Este número de los directores de *Concilium*, preparado al comienzo del nuevo papado de Benedicto XVI, tiene la intención de ofrecer nuestras reflexiones teológicas en respuesta a las que Joseph Ratzinger aportó a muchos debates mientras fue cardenal. El presente volumen, “¿Tiempo de cambio? Cuestiones abiertas”, intenta ordenar algunas de las líneas de pensamiento y acción que el cristianismo católico debiera considerar para el futuro ante las exigencias que se plantean actualmente en la coyuntura entre dos papados. Nuestros artículos están organizados en cuatro subsecciones cuyos títulos reflejan inquietudes teológicas fundamentales que el nuevo Papa ha tratado en su inmensa labor intelectual.

* MAUREEN JUNKER-KENNY es profesora asociada de Teología en el Trinity College de Dublín, donde imparte clases de Teología práctica y Ética cristiana en la School of Hebrew, Biblical and Theological Studies. Investiga sobre las teorías teológicas de la acción, la bioética médica y las condiciones de la fe en la posmodernidad.

Ha publicado, entre otras obras, un ensayo sobre la cristología y la teoría de la religión en F. Schleiermacher (Berlín 1990), otro sobre la crítica teológica y filosófica a la ética de argumentación de J. Habermas (Stuttgart 1998), el libro titulado *Designing Life? Genetics, Procreation, and Ethics* (Aldershot 1999), y otro ensayo sobre la ética del recuerdo y del perdón en P. Ricoeur (Münster 2003).

Dirección: School of Hebrew, Biblical and Theological Studies, Trinity College, Dublin 2 (Irlanda). Correo electrónico: maureen.junker-kenny@tcd.ie

** Este editorial ha sido escrito por Maureen Junker-Kenny en nombre de los otros dos editores, E. Borgman y J. M. Soskice.

Tras empezar con las doctrinas básicas del cristianismo, tal como se expresan en su cristología, soteriología y antropología teológica (1), la segunda sección pasa a la cuestión eclesiológica del papel de los fieles. Dos sectores, variados en sí mismos, pero con causas identificables, las mujeres y los pobres, se analizan como ejemplos de comunidades y sujetos de fe cuya aportación se ha de tomar más en serio (2). La tercera parte se ocupa de un tema que saltó a primera plana con particular evidencia en el Jornada mundial de la juventud, celebrado en Colonia en agosto de 2005, donde el Papa apeló a la interioridad de la fe: ¿qué significa creer, cuál es la vinculación entre fe y reflexión? (3). La última parte investiga la estructura interna de la Iglesia y su relación con la sociedad secular. Entendida como una “comunidad de convicción”, como al Papa le gusta llamarla, la Iglesia forma parte de un Estado cuya neutralidad en asuntos de cosmovisiones ha sido aceptada. Una manera de explicar en detalle lo que significan “comunidad” y “convicción” en el ámbito interno es investigar la relación entre lo local y lo universal, y entender cómo se combinan con los aspectos de “acontecimiento” y de “institución” de la Iglesia. Las relaciones exteriores de la Iglesia con el Estado y la sociedad que se siguen de su posición no oficial, como tan sólo uno más de los diversos agentes sociales que actúan dentro de la esfera pública, se analizan al final, no a modo de conclusión, sino con la esperanza de abrir nuevas vías de intercambio fructífero (4).

El volumen se abre con el contraste que *Regina Ammicht-Quinn* observa entre las expectativas exteriores sobre el Papa como incondicional de una tradición inmutable, y la exigencia planteada al primer Papa, Pedro, de estar abierto al cambio. La fascinación de la Iglesia por los medios de comunicación parece estribar en su atractivo para la gente de la cultura occidental, para la cual la Iglesia representa lo que se ha perdido: una tradición fuerte, orientación moral, continuidad, claridad, seguridad. Pedro, sin embargo, tal como le vemos y oímos a través de los Hechos de los apóstoles (capítulo 10), tiene que aprender, y es muy capaz de hacerlo, que las nociones y hábitos conocidos tienen que ser revisados y examinados, especialmente cuando está en juego el futuro de la comunidad cristiana.

En la *primera* parte del presente número de *Concilium*, esta apertura a plantear interrogantes se muestra con respecto a la evolución histórica y a los modos inculturados de entender hoy temas bíblicos y teológicos fundamentales. Empezamos con la cristología a fin de establecer la verdadera base de la soteriología, una doctrina de la salvación que no se proyecta desde nuestras necesidades, sino fundada en la persona de Jesucristo. Partiendo de la experiencia africana de creyentes que

buscan sanación en curaciones milagrosas y que se ven atraídos por una comprensión monofisita, y por tanto herética, del redentor, *Éloi Messi Metogo* pide una renovada insistencia teológica en la humanidad de Jesucristo. Con Walter Kasper, Jürgen Moltmann y la adición hecha al rosario por el difunto papa Juan Pablo de los “misterios luminosos” del bautismo de Jesús, de su predicación del Reino de Dios y de la Eucaristía, Metogo ve el poder salvífico de Jesús en su obediencia humana a la amorosa inventiva de Dios para el mundo y las criaturas creadas por la Palabra de Dios. Sin su humanidad, no podría ser el autor y consumidor de la fe (Heb 12,2). Respeta la libertad de sus interlocutores negándose en varias ocasiones a realizar milagros “puros”, desprovistos de vinculación con la fe. De manera parecida, para sus seguidores hoy lo salvífico, frente a los largos sermones, ensalmos y exorcismos milagrosos, es la obediencia a la Palabra de Dios.

Jon Sobrino prolonga con una ulterior radicalización la idea crucial establecida contra el monofisismo por Calcedonia de que la verdad de la salvación depende de que Dios se haga humano: “la salvación viene de abajo” no sólo en el sentido de que la encarnación de Dios es el mensaje de solidaridad radical, particularmente para quienes más sufren en medio de nosotros. La salvación se efectúa, además, desde abajo cuando los desfavorecidos ofrecen la posibilidad de arrepentimiento y esperanza a un mundo pecador, codicioso e indiferente. Como Lázaro, los pobres son quienes ponen de manifiesto el egoísmo de los ricos y quienes ofrecen verdadero perdón, algo que los acaudalados parecen cada vez más incapaces de encontrar por sí mismos. En este sentido, la “salvación desde abajo” no se entiende como autosalvación, sino como el continuado ofrecimiento de perdón por parte de los necesitados en el Espíritu de Jesús. La frase lapidaria de Edward Schillebeeckx, “*extra mundum nulla salus*”, transformada por Sobrino en “*extra pauperes nulla salus*”, nos insta a ver que no debemos rechazar los nuevos caminos que se hacen posibles para nosotros gracias a la inmensa riqueza espiritual y humana de los pobres y de los pueblos del Tercer Mundo.

Volviendo sobre la doctrina de la creación, *Janet Martin Soskice* investiga una omisión importante para el ulterior desarrollo de la antropología teológica y la soteriología: la falta de atención de los Padres de la Iglesia a la indicación de Génesis de que tanto el hombre como la mujer están hechos a imagen de Dios. Tras señalar que por lo general los Padres combinaban las narraciones de Gn 1 (donde “varón y hembra” son creados a imagen de Dios) y Gn 2 (donde Eva es creada a partir de la costilla de Adán y no se menciona la “imagen”), la autora señala que desde el punto de vista exegetico se que-

dan en el segundo relato de la creación. Esto, unido a varios pasajes del Nuevo Testamento en los cuales Jesucristo es la verdadera imagen del Dios invisible, ha hecho poco clara en el ámbito de la teología histórica la condición de la mujer *"in imago Dei"*. El resultado ha sido un descuido de la posible trascendencia teológica de la diferencia sexual. Es necesario que consideremos lo que podría significar para hombres y mujeres ser *"in imago Dei"* si queremos tener una cristología, y una antropología, con cuerpo.

El *segundo* bloque de temas que abordamos atañe al papel de los fieles en la eclesiología católica. En la doctrina católica está claro que el Magisterio está subordinado a la Palabra de Dios, no tiene una fuente aparte de conocimiento y necesita volver sobre la fe de la Iglesia entera para formular declaraciones vinculantes¹. Dado este vínculo constitutivo con los fieles, y esta confianza en su autocomprensión real, no es simplemente que consultarles resulte útil, sino que oír cómo es recibida la Palabra de Dios en nuestro tiempo ilumina la fe como tal. En su artículo "Antropología cristiana y esencialismo de género: clasicismo y mentalidad histórica", Susan Ross pone de manifiesto cómo la tendenciosa antropología señalada por Janet Soskice en relación con la Biblia y su recepción patrística se prolonga de forma diferente en el esencialismo de género. La naturaleza femenina no es ya invisible, queda en este momento metida en un marco intemporal. El modo en que esta falta de consideraciones contextuales e históricas contribuye a una polarización interna se estudia en relación con la declaración de julio de 2004 sobre la colaboración de mujeres y hombres, declaración que fue emitida por la Congregación para la Doctrina de la Fe, organismo presidido por el actual Papa hasta su elección. Los puntos problemáticos en la antropología teológica de Benedicto son también sintomáticos de problemas que no están ligados sólo al género, sino a cuestiones más amplias relacionadas con la eclesiología. Cuando las mujeres son entendidas principalmente como las que "escuchan" y "esperan", se pierde la acción de las mujeres. Las mujeres, en efecto, no pueden ser plena y normativamente humanas cuando no se afirma y alienta su capacidad para definirse a sí mismas. Aunque la doctrina vaticana ha estado abierta al cambio y al desarrollo

¹ Cf. los artículos de W. Beinert, "Ecclesial Magisterium" (pp. 194-199), "Reception" (pp. 569-571) y "Sensus fidelium" (pp. 655-657), en W. Beinert y F. Fiorenza (eds.), *Handbook of Catholic Theology*, Continuum, Nueva York 1995 [cf. W. Beinert, artículos "Kirchliches Lehramt" (pp. 315-320), "Rezeption" (pp. 442s) y "Glaubenssinn der Gläubigen" (pp. 200s), en W. Beinert (ed.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Herder, Friburgo 1987] [trad. esp.: *Diccionario de teología dogmática*, Herder, Barcelona 1990].

con respecto a la esfera social –de manera muy particular en el modo en que actualmente ve al Estado y su neutralidad, implícita en su principio de libertad religiosa–, no se puede decir lo mismo de buena parte de las declaraciones magisteriales relativas a la persona humana.

Apertura a los contextos cambiantes y a los logros históricos se requiere también con respecto a los desfavorecidos. Lo mismo que la valoración de la exitosa lucha por el principio de igualdad en el matrimonio (que tiene que sustituir la irreflexiva suposición de unas relaciones maritales intemporales), el reconocimiento de los pobres en los documentos de la Iglesia desde el Vaticano II es un gran avance. *Luiz Carlos Susin* en primer lugar nos recuerda esos momentos cruciales: con el Concilio Vaticano II, la Iglesia decidió considerar la importancia fundamental de los pobres en la vida pastoral y en la teología. Esta convergencia quedó ulteriormente fortalecida en Latinoamérica con las Asambleas episcopales, las comunidades cristianas de base y la teología de la liberación. El autor pasa luego a analizar la nueva situación a finales del siglo XX, que muestra una gran dispersión y una complejidad aún mayor. El nuevo reto para la Iglesia es el hecho de que en la actualidad hay por todo el mundo un número cada vez mayor de personas que se sitúan fuera de las instituciones y que de manera informal crean las suyas propias, caracterizadas por la fragilidad. En sus modos de dirigirse a los fieles, la Iglesia tiene que ser consciente de este cambio. Para *Susin*, sólo acuñando un concepto nuevo de Iglesia como *ecclesia ab Abel* se puede responder debidamente a esas personas situadas en los márgenes.

El tercer tema que precisa de un pensamiento renovado es el de qué es ser creyente. Personalmente, *Joseph Ratzinger* ve las formas fundamentalistas y violentas de fe como una de las cuestiones abiertas que dejan patente el hecho de que la religión requiere la ayuda purificadora y crítica de la razón. La investigación de la práctica religiosa de las oraciones de petición, de las concepciones teológicas de la verdad, y del “relativismo” como una postura loable para los cristianos, ofrece tres vías hacia la comprensión del acto de creer como un acto que conlleva reflexión. Para *Andrés Torres Queiruga*, la práctica de las oraciones de petición queda puesta en tela de juicio no debido a las razones filosóficas de un Dios deísta distante, inmutable e impassible, sino como una estricta consecuencia teológica del Abbá que, al crear por amor, se adelanta siempre con la iniciativa absoluta de su gracia. No necesitamos “pedirle”, convencerle; es Él quien nos llama –nos “suplica”– a aceptar su amor y a ser salvos por su gracia. El artículo no invita a los fieles a dejar de orar, sino a orar mejor: no aboga por abstenerse de la petición, sino por ir “más allá de” la petición. Pedir entraña

objetivamente, aun contra la intención del adorador, invertir la relación divino-humana. Quien pide pone la iniciativa y la bondad en la criatura, porque sus palabras intentan “mover” a Dios para que sea compasivo y favorable. La petición imprime así en la conciencia individual y en el inconsciente colectivo la imagen “idolátrica” de un Dios pasivo y tacaño, a quien uno debe convencer y mover a compasión. Esto exige una auténtica revolución, que se requiere, sin embargo, por respeto a Dios y por el bien de las personas, teniendo presente la advertencia de Sócrates: “Hablar mal perjudica a las almas”.

Erik Borgman analiza el significado religioso y teológico de “verdad”. Partiendo de un análisis de la encíclica *Fides et Ratio* (1998) del difunto papa Juan Pablo II, refuta la concentración en verdades conceptuales sólidas y claras frente a la diversidad de opiniones humanas con tres observaciones... Si la verdad cristiana quiere tener alguna influencia, ha de tener en cuenta la diversidad de opiniones en medio de la cual la gente vive y busca la verdad. En segundo lugar, en las discusiones se descubren nociones nuevas que conviene considerar sin oponerse simplemente a ellas subrayando la autoridad de la tradición. Además de la actualidad y la apertura a nociones nuevas, una tercera razón teológica se encuentra en el concepto de *kénosis*, ya que éste supone que Dios ha hecho la verdad divina vulnerable a diversas maneras de entenderla. Así pues, aferrándose a las verdades “sólidas” frente a la “diversidad” de las opiniones humanas, no se toma en serio la historia de la *kénosis*, el vaciamiento de Dios en el ser humano Jesús débil, que sufre, asesinado pero resucitado como Ungido de Dios. En vez de eso, Borgman pide una comprensión “sacramental”, es decir, no posesiva, de la verdad, en línea con la comprensión sacramental de la Iglesia en el Vaticano II. La verdad liberadora de Dios se ha de encontrar de vez en cuando discutiendo y confrontando abiertamente las diversas pretensiones de verdad que caracterizan una realidad humana que, como es tarea de la teología demostrar, está aguardando el venidero Reinado de Dios.

Felix Wilfred disecciona a fondo el “relativismo cristiano” poniendo de manifiesto su idoneidad tanto por razones teológicas intrínsecas como desde la experiencia histórica. Utilizando la imagen de la caña de bambú que se dobla pero no se rompe, conocida en la literatura occidental en la versión del junco flexible en contraste con el inflexible roble, nos recuerda casos en los que la causa de la fe cristiana fue mejor servida por un relativismo entregado y comprometido que defendiendo un absolutismo. Las razones enraizadas en la naturaleza de esta fe son: que sitúa su viaje hacia el misterio divino dentro de las ambigüedades de la vida humana; que, sin sucumbir a

un silencio prematuro, mantiene la conciencia del misterio no inefable, sino inagotable, de Dios; y que confirma la intuición desde la cual el cristianismo permitió la traducción de sus escrituras fundacionales. Entregarlo a las formas de pensamiento y modelos culturales de sus destinatarios fue el “primer acto de relativismo”. La aceptación de que la palabra eterna y la revelación de Dios son relativas al lenguaje y la cultura humanos mueve a Wilfred a proponer un relativismo comprometido en la construcción de puentes entre culturas, pueblos y naciones, como la expresión más adecuada del espíritu cristiano de universalidad.

La idea a la que Wilfred llega desde el corazón de la fe cristiana, de que sin el riesgo de apropiaciones diferentes la Palabra de Dios permanece aislada e inaccesible, nos introduce en la *última* parte, que examina la Iglesia como comunidad de convicción. Primero es explicada en detalle por *Solange Lefebvre* en la cuestión de la relación entre las Iglesias locales y la Iglesia universal, y por tanto de la primacía del Papa. Su interpretación del reciente debate entre Joseph Ratzinger y Walter Kasper al hilo de la triple visión de Max Weber sobre la autoridad: tradicional, carismática y racional, conduce a la afirmación de que, en el catolicismo, esos diversos grados de autoridad están conectados entre sí. De este modo, la autora ofrece una perspectiva desde la cual se puede salvar la polaridad entre tradición e innovación que se encuentra en el centro de los debates posconciliares.

El último artículo, de *Maureen Junker-Kenny*, sigue la discusión entre Joseph Ratzinger y el filósofo social alemán Jürgen Habermas sobre los fundamentos morales y religiosos que sostienen la democracia. Esos fundamentos “prepolíticos” requieren una renovación constante si se quiere que la “ley del más fuerte” sea sustituida por un sistema legal mundial y consensuado. Si las religiones se encuentran entre las tradiciones particulares cuyos valores sustentan normas universales, las sociedades que excluyen las voces religiosas y rompen totalmente con los recursos de significado de éstas se empobrecen con ello. Jürgen Habermas ve la necesidad de una traducción y aprendizaje mutuos entre los creyentes y sus conciudadanos seculares. A la vista de tal apertura desde la sociedad civil, cobra urgencia la cuestión de qué recursos pueden aún ofrecer las Iglesias. La relación positiva de la tradición teológica católica con la *lumen naturale* tal vez hable en favor de su capacidad para ser interlocutora en procesos de aprendizaje. Su servicio de dar testimonio de la verdad divina, sin embargo, sólo se puede llevar a cabo de forma creíble si la verdad básica de la fe cristiana no se identifica con ninguna de sus formas culturales e institucionales.

Un hilo conductor a lo largo de las cuatro partes de este volumen es que la teología tiene la tarea relativizadora de distinguir la Palabra de Dios de su expresión en la Escritura y de sus subsiguientes comprensiones y concreciones humanas. Es un servicio de análisis, crítica y nueva síntesis que la Iglesia debiera alegrarse de haber desarrollado como parte de su misión y no simplemente en respuesta a exigencias exteriores. La Documentación sobre bioética, preparada conjuntamente por un grupo de teólogas alemanas, entre ellas las directoras de *Concilium Regina Ammicht-Quinn* y *Hille Haker*, cierra este volumen y constituye un ejemplo de resistencia razonada frente a los peligros inherentes a las intenciones y prácticas biotecnológicas contemporáneas. Pone de manifiesto un tipo de crítica que puede ser compartida por conciudadanos no religiosos por razones de ética autónoma y desde la experiencia moral de las mujeres. Inician su análisis de la medicina reproductiva partiendo de nociones teológicas fundamentales: el reconocimiento incondicional de la persona humana por parte de Dios, la finitud humana y la necesidad de justicia social, y hacen hincapié en la perspectiva de la experiencia como clave metodológica para los juicios éticos y la argumentación ética. Hacen referencia a la necesidad de incluir en la tradición eclesial y teológica la interpretación específica del cuerpo según el género, y también como telón de fondo parejo al del valor de la autonomía individual. El concepto de autonomía queda validado por las autoras especialmente en la forma de “autonomía relacional”, con lo cual cuestionan la restricción de dicho concepto a una tradición concreta, el liberalismo. En una época en la que la experiencia de discapacidad aparece para los afectados y para quienes cuidan de ellos como emblema de una vida malograda, tanto desde el punto de vista de la identidad individual como desde una perspectiva ética social, piden un nuevo debate público. La opinión de que la enfermedad, el sufrimiento y las experiencias de imperfección pueden convertirse en parte de la vida, y también de la vida floreciente, refuta la fría imagen de una excelencia sin tacha.

¿Es ésta una de las traducciones contemporáneas del cambio de valores inaugurado por el siervo sufriente de Isaías, por la vida y destino de Jesucristo y por el espíritu innovador de sus seguidores? Esperamos que “Tiempo de cambio” consiga mantener el equilibrio entre la insuperable verdad de la autorrevelación de Dios en Cristo, de la que da testimonio la Iglesia, y la obligación de reconocer la diversidad de espíritus e instituciones necesaria para mantener viva su promesa.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

NO SE RÍAN... LA IGLESIA PUEDE CAMBIAR

Iglesia, cultura y absurdo

“Han elegido a un nuevo Papa” – “Ah, ¿sí? ¿Y quién es?” – “Es negra”.

Un chiste viejo.

Un chiste con el que en círculos católicos se han reído desde hace décadas.

Tal risa manifiesta el absurdo de un pensamiento, pues ¿qué podría ser más absurdo que una mujer en el papado, y negra además? Y hoy la risa se queda atravesada no poco en la garganta.

Se queda atravesada no poco en la garganta, y no sólo porque uno no pueda imaginarse la soledad de esa mujer totalmente ficticia entre

* REGINA AMMICHT-QUINN es licenciada en Teología católica y en Filología germánica. Obtuvo su doctorado en Ética teológica. Es profesora titular de Ética teológica en el Interfakultären Zentrum für Ethik in den Wissenschaften de Tübinga. Es especialista en ética y en teología moral, ha hecho tesis de habilitación en teología, cuenta con publicaciones sobre temas fundamentales y monográficos de ética (cuerpo, sexualidad, felicidad, violencia, globalización, literatura y ética, educación, etc.), sobre la historia cultural del cristianismo, sobre cuestiones de teodicea y sobre teología y ética feministas.

Entre sus publicaciones destacan *Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage*, Friburgo de Brisgovia/Friburgo de Suiza 1991; *Körper-Religion-Sexualität. Theologischen Reflexionen zur Ethik der Geschlechter*, Maguncia 2000.

Dirección: Humboldtstrasse 1, D-60318 Francfort (Alemania). Correo electrónico: regina.ammicht-quinn@t-online.de

los cardenales majestuosamente vestidos (y entre las monjas sin nombre ni rostro que lavan, limpian y cocinan). La participación de mujeres en estructuras directivas de índole religiosa es sólo uno de los puntos en los que la Iglesia católica y no necesariamente la realidad, pero sí la comprensión que las sociedades occidentales tienen de sí mismas, muestran grandes divergencias –otros puntos son cuestiones de estilo de vida, la autodeterminación y la democracia–. Con ello surge en muchas sociedades europeas una clara ruptura entre Iglesia y cultura: lo que en el contexto social –según cada perspectiva– aparece como normal, deseable o incluso como una amenaza inminente, en el contexto católico se muestra como absurdo.

A estas alturas, parece que la sociedad de los medios de comunicación se ha reconciliado con este absurdo: millones de personas peregrinaron hasta Roma cuando Juan Pablo II agonizaba, cuando fue enterrado, cuando Benedicto XVI fue establecido en su cargo; en la misa de clausura de la Jornada mundial de la juventud celebrada en Colonia tomaron parte un millón de personas. Imágenes de lo religioso estaban omnipresentes, y la Iglesia penetró en todos los rincones de la cultura de los medios de comunicación. Parece como si, en la figura del Papa moribundo y muerto y en la del nuevo Papa, lo religioso hubiera salvado la ruptura entre Iglesia y cultura.

Al mismo tiempo, la situación de la Iglesia católica en las sociedades occidentales es más compleja de lo que las pantallas de televisión hacen suponer. Las imágenes ocultan sólo a medias hechos como las iglesias vacías, la falta de sacerdotes, las Facultades de teología que se cierran, la influencia en vías de desaparición dentro del ámbito social y el científico y los numerosos niños que se crían sin religión; éstos son hechos que ponen de manifiesto lo quebradizo de la conexión entre identidad y relevancia eclesial. A ello se une la sospecha de que una gran parte del interés actual por la Iglesia es un interés por aspectos superficiales y formales, quizá de vez en cuando incluso un interés por sentimientos concretos; pero no tanto un interés por contenidos.

El pasado del futuro

Entre tanto, en las sociedades occidentales la Iglesia católica debe empezar a tomar en consideración la posibilidad de no tener futuro. El cristianismo y sus Iglesias podrían convertirse en un evento superficial, pero en el fondo morir en sus lugares de origen occidentales. ¿Cómo tendría que ser la Iglesia para, en esta situación, poder dar comienzo a un futuro?

Puesto que la atención pública de estos últimos meses ha estado pendiente del papado, y en esta situación la curiosa simultaneidad de crítica intraeclesial y fascinación extraeclesial parece ser aún más intensa, conviene preguntar una vez más, precisamente en este momento: ¿quién y cómo ha de ser el Papa?

Todo futuro tiene un pasado. Éste se puede tener presente para proyectar el futuro.

Pedro es la figura de la cual todo Papa se entiende como sucesor. En los textos bíblicos, ese Pedro, discípulo de Jesús, es una figura totalmente fragmentada y compleja, casado, pescador de profesión, íntimo y negador de Jesús, figura dirigente dentro de la joven comunidad cristiana. En los Hechos de los apóstoles, libro del Nuevo Testamento que probablemente fue compuesto a finales del siglo I y que habla de la propagación del mensaje cristiano, se recoge una historia sobre Pedro que vale la pena recordar. Es una historia de la época en la que el cristianismo todavía no se había distanciado del judaísmo constituyendo una secta o una religión aparte, y en la que los adeptos de Jesús se entendían como judíos piadosos.

La historia empieza con dos visiones. La primera la tiene el centurión pagano Cornelio, que al parecer está cercano al judaísmo, pero todavía no se ha convertido a él. A Cornelio se le aparece un ángel que le dice que Dios le ha escuchado y que ha de mandar llamar a Pedro. Antes de que los mensajeros de Cornelio lleguen a casa de Pedro, éste tiene a su vez una visión. Pedro ha subido a la terraza de la casa para orar, y está hambriento –es antes de la comida de mediodía–. Mientras ora, ve bajar del cielo una gran fuente llena de toda clase de reptiles y pájaros, muchos de ellos (posiblemente todos) impuros según el criterio judío, y oye una voz que le dice: “¡Mata y come!”. Pedro explica horrorizado que nunca en su vida ha comido nada impuro, a lo cual la voz responde: “Lo que Dios declara puro no lo llames tú impuro”. Este diálogo se repite tres veces, luego la fuente es elevada al cielo.

Inmediatamente después llegan los mensajeros de Cornelio, y Pedro se va con ellos. En este momento, según la lógica de los Hechos de los apóstoles, en la comunidad cristiana no había todavía paganos, ni un solo no judío. Los únicos cristianos eran judíos. Pedro se encuentra con Cornelio, ambas visiones quedan unidas entre sí y el capítulo termina con el primer bautismo de un pagano: “Vosotros sabéis”, dice Pedro, “que a un judío le está prohibido juntarse con un extranjero o entrar en su casa; pero a mí me ha mostrado Dios que no hay que llamar profano o impuro a ningún hombre”.

El entero suceso produce inquietud en la comunidad de Jerusalén, y una vez que Pedro vuelve a casa recibe fuertes críticas.

¿Qué sucedió?

Pedro significa “piedra”. Pedro puede convertirse en modelo de petrificación o en modelo de fundamento firme que libera para el cambio. El Pedro de los Hechos de los apóstoles debe abandonar algo en lo que ha creído. Si su fe hubiera estado petrificada, no habría aparecido ningún Cornelio en la historia del cristianismo. En una visión que nosotros como personas de la época moderna podemos interpretar como una vivencia intensa de la experiencia de Dios, a Pedro se le plantean preguntas que en realidad no se debieran plantear porque él ya sabe lo que es correcto. La vivencia de la visión ensancha su perspectiva... y de repente se plantean preguntas que antes no lo eran. De este modo, el relato no es una exhortación a la misión (de los judíos), sino un curso fundamental sobre reconocimiento.

El futuro del pasado

Cada Papa es, pues, sucesor de Pedro cuando no es contrario a las visiones, cuando no tiene una fe petrificada, sino que se asienta sobre un fundamento firme que posibilita los cambios y con ello excluye los fundamentalismos.

El contenido de la visión, los contenidos de la fuente, le parecen al Pedro de los Hechos de los apóstoles una exigencia excesiva, alimentos impuros que provocan asco físico y repugnancia moral: dado que no puede ser, que nunca fue así, que no es natural, dado que no estamos preparados para ello, dado que los tiempos todavía no están maduros, dado que..., es absurdo. Absurdo y ridículo.

Lo que probablemente habría hoy en esa fuente son tres fardos bien atados:

– el entero ámbito de las relaciones humanas, de los cuerpos humanos, de la sexualidad y fecundidad humana, incluida la cuestión de humanidad del sida y de su prevención;

– el entero ámbito de la inculturación del mensaje cristiano en contextos cambiados y cambiantes, junto con la cuestión de las amistades entre confesiones y religiones;

– el entero ámbito de las estructuras eclesiales de poder y autoridad, la libertad y los derechos humanos como tema para las estructu-

ras eclesiales mismas, y vinculado con ello el entero ámbito del papel de mujeres y laicos.

Este último fardo dejará claro, cuando se desate, que lo importante en un Papa, cuando es un visionario, no es tanto el Papa, como la cristiandad y el cristianismo.

La religión como riesgo¹

En la atención y participación en los acontecimientos eclesiales actuales incluso en contextos poco religiosos se pone de manifiesto una gran necesidad de seguridad, nitidez, continuidad y claridad. Tal anhelo de seguridad resulta comprensible tanto en contextos de cambio político radical y de creciente pobreza, como también en contextos de incertidumbres posmodernas.

La historia de Pedro no atiende a esta necesidad. En lugar de seguridad y confirmación, en ella se pone globalmente en tela de juicio lo acostumbrado. En el contexto de esa historia, sólo se puede tener seguridad a costa de la exclusión de los demás. La reacción frente al cuestionamiento de lo acostumbrado no es ni negar insistentemente dicho cuestionamiento, ni arrojar rápidamente por la borda todo lo acostumbrado. Más bien se pasa a considerar lo acostumbrado de manera nueva.

En el sentido del cristianismo, la religión es un riesgo, porque está referida a la cuestión de la verdad. Dicha verdad no es una posesión que se pueda meter y atornillar en un contenedor para que el contenido pueda seguir siendo transmitido íntegramente en herencia. La verdad religiosa es mayor que todos los contenedores tradicionales o nuevos que se puedan construir. La crítica más clara a las estructuras y formas de lo religioso es, por tanto, una crítica auténticamente religiosa.

La religión es un riesgo, no un consuelo para los fatigosos recorridos de la vida. Al mismo tiempo, este riesgo está ligado a su vez a una promesa fundamental: la promesa de que toda persona, sea cual sea su rendimiento intelectual, cultural o moral, es reconocida y aceptada. Esto, y no otra cosa, es lo que constituye el punto de partida de las estructuras, mandamientos y leyes cristianos. El cristianismo no puede volver atrás. Pero desde este lugar puede examinar

¹ Cf. sobre esto Detlef Linke, *Religion als Risiko. Geist, Glaube und Gehirn*, Múnich 2003.

lo acostumbrado y con ello iniciar un futuro para sí mismo y para el mundo.

Un Papa se convierte en sucesor de Pedro cuando se atreve a sopear, y quizá a realizar, lo que hoy parece absurdo y ridículo. Pues una Iglesia que no se pueda cambiar perderá antes o después el derecho y la oportunidad de cambiar el mundo e incurrirá en contradicción con el mensaje que anuncia.

(Traducido del alemán por José Pedro Tosaus Abadía)

1. FUNDAMENTOS CRISTOLÓGICOS, SOTERIOLÓGICOS Y ANTROPOLÓGICOS

EL OLVIDO DE LA HUMANIDAD DE JESÚS

Las reflexiones que siguen parten de una constatación: el olvido de la humanidad de Jesús compromete la predicación del evangelio de la salvación en África. Lo que se observa en las Iglesias independientes o afro-cristianas y en las Iglesias del despertar se encuentra, exceptuando algunos matices, en las Iglesias misioneras católicas y protestantes. La figura de Cristo que domina en ellas es la de taumaturgo y curandero capaz de neutralizar las fuerzas mágicas responsables de la enfermedad y de la muerte. Sin embargo, en el corazón del Evangelio se da una paradoja que conviene tomar en serio: el taumaturgo mismo muere, y sus adversarios se burlan de él: "A otros ha salvado, que se salve a sí mismo, si es el Hijo de Dios" (Lc 23,35). A nuestro parecer, ni las cristologías populares centradas en los prodigios y las curaciones milagrosas, ni la cristología oficial de las Iglesias misioneras, son capaces de aportar soluciones a los problemas reales de los pueblos africanos, en la medida en que todas ellas han olvidado la humanidad de Jesús, su compromiso y su combate, en beneficio de la afirmación masiva de su divinidad. Esto no es, por otra parte, un problema específicamente africano: en la conciencia del cristiano medio existe un monofisismo implícito que no carece de vinculación con la dogmática oficial de las Iglesias. Para que el mensaje cristiano

* ÉLOI MESSI METOGO, nacido en Camerún en 1952, es dominico. Licenciado en Letras, doctor en Teología y en Historia de las religiones - Antropología religiosa, enseña Cristología y Antropología teológica en la Universidad Católica de África Central, con sede en Yaoundé.

Acaba de publicar *Éléments d'une théologie africaine pour le XXI^e siècle*, Éditions Clé, Yaoundé 2005.

tenga aplicabilidad necesitamos una cristología equilibrada, más próxima al Evangelio.

Es en su vida, con sus palabras y sus actos, como Jesús lleva a cabo su obra de salvación y manifiesta su relación con Dios. La presentación habitual de la muerte de Jesús escamotea su vida pública y su ministerio, que sin embargo son el corazón del Evangelio. La afirmación dogmática según la cual Jesús murió para salvarnos da a menudo a entender que es para eso para lo que vino al mundo y que, siendo Hijo de Dios, no podía dejar de saberlo. Aun cuando pueda chocar, dado que pone en tela de juicio las certidumbres de nuestra instrucción religiosa, en honor a la verdad de los relatos evangélicos se debe decir que Jesús no vino para morir, sino para anunciar el Reino de Dios. Y al principio tuvo un éxito real (cf. Lc 4,14-15). Como con razón observa Wolfhart Pannenberg, la vida de Jesús no es el cumplimiento de las predicciones de la Pasión contenidas en los evangelios; una concepción así sería mitológica y vaciaría de su sustancia el mensaje¹. Jesús no lleva a cabo como un autómatas un programa fijado por Dios.

Ante la hostilidad cada vez mayor que le mostraban las autoridades judías, Jesús ciertamente previó su muerte y le dio un sentido, el del martirio de los profetas que dan su vida por los demás, en la seguridad de que Dios no puede abandonarles al poder del mal (cf. Lc 11,47-51; 13,33-34). La muerte como tal no es una buena noticia para nadie. La cruz no tiene sentido más que vinculada al ministerio de Jesús y a su resurrección.

La cruz de Jesús no se debe separar de lo que hizo, enseñó y vivió, porque fue precisamente eso lo que le valió la condena a muerte. Es el desenlace lógico de una vida dada por amor a Dios y a los seres humanos². Si ha llegado a ser presentada como el resumen, compendio y símbolo de la obra redentora de Jesús, esto no debe ocultar lo que precedió a esa muerte y lo que condujo a ella, so pena de desviaciones perjudiciales para la inteligencia del Evangelio. No es la muerte de Jesús como tal lo que nos salva, sino su fidelidad y su obediencia. Sólo a la luz de la Pascua se puede decir que la cruz de Cristo nos salva, que ella forma parte del designio de salvación de Dios,

¹ Véase W. Pannenberg, *Esquisse d'une christologie*, Cerf, París 1971, p. 282 [trad. esp. del or. al.: *Fundamentos de Cristología*, Sígueme, Salamanca 1974].

² Véase Fabien Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Présence Africaine, París 1981, pp. 147-148. Véase también Jean-Marc Ela, *Ma foi d'Africain*, Karthala, París 1985, p. 140.

que Dios “entregó a su Hijo por nosotros” (véase Rom 8,31). Utilizadas al margen de este punto de vista, esas expresiones anulan el compromiso personal de Jesús y hacen de Dios un horrible verdugo³. Lo que la resurrección viene a ratificar es el ministerio de Jesús: Dios da la razón a aquel al que se hizo ejecutar bajo la acusación de impiedad y blasfemia, y revela su identidad. Así, salvado de la muerte a causa de su obediencia, Jesús se convierte en “causa de salvación eterna para todos los que le obedecen” (Heb 5,9).

Para escapar al monofisismo y a la mitología, y salvaguardar la humanidad de Jesús, tan preciosa para la credibilidad y el interés de su mensaje, algunos teólogos consideran que el Credo, que pasa directamente de la encarnación a la pasión, debería ser completado. Después de “nació de Santa María Virgen” (Símbolo de los apóstoles) o “se hizo hombre” (Símbolo niceno-constantinopolitano), Jürgen Moltmann propone añadir: “bautizado por Juan el Bautista, lleno del Espíritu Santo: para anunciar a los pobres el Reino de Dios, para curar a los enfermos, para acoger a los excluidos, para despertar a Israel con vistas a la salvación de las naciones y para tener piedad de todo el pueblo”⁴. Los “Misterios luminosos” que el papa Juan Pablo II añadió al Rosario van en el mismo sentido: en ellos, efectivamente, se hace mención del bautismo de Jesús, de la predicación del Reino de Dios y de la Eucaristía.

Al tratar más directamente de la cuestión de la divinidad de Jesús, los relatos evangélicos nos presentan al hombre Jesús viviendo una relación particular con Dios, al que llama “Abba”, es decir “papá querido”. El Nuevo Testamento no teme hablar del crecimiento de Jesús, no sólo en edad, sino también en sabiduría (Lc 2,40-52), de su fe (Heb 12,2), de su obediencia (Flp 2,8), de su miedo a la muerte (Lc 22,41-42)... Walter Kasper escribe: “[...] hoy debemos hablar, más libremente de lo que era posible en la tradición de las escuelas, de una evolución de Jesús, de su progreso incluso en el conocimiento de la voluntad del Padre, de su fe. Sólo así podemos sostener que Jesucristo, con la única excepción del pecado, se hizo semejante a nosotros en todo (cf. Heb 4,15; 2,17s; 5,7s) y que así llegó a ser el autor y el consumidor de la fe (12,2)”⁵.

El abandono de un pensamiento esencialista y fixista extraño al Evangelio hace aparecer la unidad de Jesús con Dios “como una his-

³ Véase F. Eboussi Boulaga, *o. c.*, p. 147.

⁴ *Jésus, le Messie de Dieu*, Cerf, París 1993, p. 215.

⁵ Arno Schilson y Walter Kasper, *Théologiens du Christ aujourd'hui*, Desclée, París 1978, p. 174.

toria de amor y de fidelidad” en la que, “en su fe que se abandona al Padre, el Jesús terrestre vive su ser divino y eterno de Hijo y de ese modo se convierte en el lugar donde aparecen el amor y la fidelidad de Dios en este mundo”. De manera que “la fórmula ‘Jesús es Dios’ no se limita a describir un *estado*; no plantea una identidad intemporal e inmutable entre dos realidades. Sino que comprende la historia [...] de Jesús, llena de movimientos y rica en tensiones, en su dimensión divino-humana y describe así el *curso móvil* de esta unidad de Jesús con Dios”⁶. Estamos aquí en el corazón de la fe cristiana, cuya “manía de definir” (H. Küng) intenta siempre vaciar el misterio. Creemos que Dios se revela en Jesús de Nazaret, pero “la naturaleza de su identificación con Dios no puede ser dominada por el hombre, es un interrogante situado en el corazón de la existencia de Jesús: todavía no ha *aparecido* en Cristo para el hombre. Pero el ‘Dios de Jesucristo’, aquel cuyo acceso y experiencia son para nosotros inseparables del nombre de Jesús, del modelo crístico, es el que nos hace ser a su semejanza, ser su ‘presencialización’”⁷.

La credibilidad y la actualidad del anuncio de la salvación dependen de que se tome en serio la humanidad de Jesús y su combate personal contra el mal. El monofisismo y la presentación habitual de la muerte de Jesús como un sacrificio en el cual, según las teorías de la sustitución penal y de la satisfacción vicaria, él sufre en nuestro lugar el castigo que nosotros merecemos a causa de nuestros pecados y nos obtiene el perdón de Dios, hacen vano el llamamiento a la conversión y falsean el sentido de la Eucaristía. Ahora bien, como dice Jean-Marc Ela, “‘seguir a Jesús’ es ‘actualizar’ su proyecto subversivo, es decir, su toma de partido por los pobres contra las situaciones de miseria y de opresión. Hay en esta situación un aspecto fundamental del ‘pecado del mundo’, en contradicción con el Reino de justicia y de libertad inaugurado por Jesús de Nazaret [...] Dicho brevemente, la ejecución de Jesús nos plantea, con la seriedad del sufrimiento y de la muerte, la cuestión de nuestra solidaridad con quienes luchan contra las fuerzas del sufrimiento y de la muerte, la cuestión de nuestra solidaridad con quienes luchan contra las fuerzas de la muerte que actúan en el mundo” (o. c., p. 141). Ciertamente, Jesús nos concede, mediante su solidaridad con los “malditos de la tierra”, participar de la vida de Dios sin mérito alguno por nuestra parte —es lo que se llama la gracia—, pero se trata de que nos abramos a ella, de que la acojamos en y por nuestro compromiso en el anuncio del Reinado de

⁶ A. Schilson, *Théologiens du Christ aujourd’hui*, o. c., pp. 23 y 24. La cursiva es del autor.

⁷ F. Eboussi Boulaga, o. c., pp. 141-142. La cursiva es del autor.

Dios con palabras y obras. La Eucaristía, memorial de su pasión y de su muerte, no es sólo el don que Jesús nos hace de su vida; nos invita también a seguirle, a convertirnos en pan eucarístico para los demás.

El monofisismo aquí denunciado es sin duda el pedestal de las cristologías centradas en los prodigios y los milagros de curación. Vinculados a la ejecución del taumaturgo, éstos se inscriben en el marco del anuncio del Reino de Dios y del llamamiento a la conversión.

1. Los milagros no se pueden separar de la enseñanza y del comportamiento de Jesús. Significan e inauguran el Reino de Dios, pero son también un llamamiento a la fe en él, un llamamiento a comprometerse con él en la predicación del Reinado de Dios, cueste lo que cueste.

2. Los milagros son ambiguos: Jesús se niega a veces a hacerlos, y sabe que no entrañan automáticamente la fe. Respeta también la libertad de sus interlocutores.

3. No se puede atribuir toda enfermedad a la posesión diabólica, despreciando el progreso de la medicina. Jesús mismo puso en tela de juicio el vínculo entre la enfermedad y la posesión diabólica o el pecado.

4. Es la obediencia a la Palabra de Dios lo que realiza la salvación, y no las intervenciones milagrosas.

5. La misión de Jesús se prosigue mediante el servicio a nuestros hermanos y hermanas, sobre todo los más pobres. La Iglesia da testimonio de la compasión de Cristo mediante la acogida, la atención y el cuidado de los enfermos, y mediante su compromiso en la promoción de la justicia y la paz.

6. Los demonios del Evangelio tienen otros nombres hoy en día: egoísmo, dictadura, exclusión, tribalismo, racismo, corrupción, etc.

7. Nuestros milagros hoy en día son existencias como las de Monseñor Romero, Monseñor Claverie, la Madre Teresa, Martin Luther King y muchos otros.

No hay cristología digna de este nombre sin doctrina trinitaria. Ya se ha hablado varias veces del Padre y de la relación de Jesús con él, porque Jesús se comprende como enviado por el Padre para anunciar el Reino de Dios. Pero el Nuevo Testamento, y en particular los relatos evangélicos, nos hablan en varias ocasiones de Jesús concebido por el Espíritu Santo (Mt 1,20; Lc 1,35), empujado por el Espíritu (Mc 1,12), lleno del Espíritu Santo (Lc 10,21)... Para san Pablo es "según

el Espíritu de santidad” como Jesús es “establecido Hijo de Dios con poder [...] por su resurrección de entre los muertos” (Rom 1,4). Es también el Espíritu quien, tras la partida de Jesús, debe recordar la enseñanza del Maestro a los discípulos y conducirles hasta la verdad completa (cf. Jn 14,26; 16,13). Conforme a lo que se ha dicho de la obra de Jesús, está claro que el Espíritu no puede quedar encerrado en lo que se llama “la curación espiritual” o en el don de los milagros. Como lo recordaba el papa Juan Pablo II en su carta apostólica sobre el Jubileo del año 2000, es el Espíritu quien, en todo tiempo y en todo lugar, hace vivo y eficaz el mensaje de salvación aportado por Cristo a través de los sacramentos y los variados dones que construyen la Iglesia y dan la fuerza del testimonio. El Espíritu sostiene también nuestra esperanza en el advenimiento definitivo del Reino de Dios y llama nuestra atención sobre “*los signos de esperanza presentes en este último fin de siglo, a pesar de las sombras que con frecuencia los esconden a nuestros ojos*” (*Tertio millenio adveniente*, nn. 44, 45, 46; la cursiva es del texto).

En este artículo se ha querido mostrar cómo el olvido de la humanidad de Jesús pone trabas al anuncio de la salvación en África haciendo del Galileo un taumaturgo todopoderoso y reduciendo el Evangelio a largas plegarias, a largos sermones con invocaciones mágicas y a exorcismos. En otros lugares cabe inquietarse de que la Iglesia se vea apremiada a proponer la divinidad de Jesús a un mundo secularizado que no puede acoger a un Cristo que no sea plenamente hombre⁸. Pero los problemas de evangelización vinculados al “deseo de autonomía” y al “libre despliegue de la racionalidad humana” se plantean también en África y en otras partes del mundo no occidental. En el fondo, se trata siempre de salvar al ser humano concreto, de carne y sangre, puesto que la salvación no atañe únicamente a nuestro destino póstumo. Resulta urgente elaborar una cristología más fiel a los relatos evangélicos, más respetuosa con la humanidad de Jesús y con su compromiso personal con la causa del Reino de Dios. La credibilidad y la actualidad de la predicación pasan por ahí.

(Traducido del francés por José Pedro Tosaus Abadía)

⁸ Léase Joseph Moingt, “*Humanitas Christi*”, *Concilium* 279 (1999) 39-49.

LA SALVACIÓN QUE VIENE DE ABAJO Hacia una humanidad humanizada¹

I. Una novedad epocal: dejarse salvar por los pobres



Hace poco escribía J. Comblin estas palabras: “En los medios de comunicación se habla de los pobres siempre de forma negativa, como los que no tienen bienes, los que no tienen cultura, los que no tienen para comer. Visto desde fuera, el mundo de los pobres es todo negatividad. Sin embargo, visto desde dentro, el mundo de los pobres tiene vitalidad, luchan para sobrevivir, inventan trabajos informales y construyen una civilización distinta de solidaridad, de personas que se reconocen iguales, con formas de expresión propias, incluidos el arte y la poesía”².

* JON SOBRINO. Nació en 1938. Reside permanentemente en San Salvador desde 1974. Profesor de Teología y director del Centro Monseñor Romero, UCA.

Últimas publicaciones: *Monseñor Romero*, San Salvador, 1990; *Jesucristo Liberador*, San Salvador ¹1991; *El Principio Misericordia*, San Salvador 1992; *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Madrid y San Salvador, ²2000; *El Salvador, Nueva York, Afganistán: terremoto, terrorismo, barbarie y utopía*, Madrid 2002.

Dirección: Centro Monseñor Romero/UCA, apartado 01-106, San Salvador, El Salvador. Correo electrónico: jsobrino@cmr.uca.edu.sv

¹ Véase también lo que escribí en “Redención de la globalización. Las víctimas”, *Concilium* 293 (2001) 801-811, “Revertir la historia”, *Concilium* 308 (2004) 811-820.

² Entrevista en *Exodo* 78-79 (2005) 66.

Estas palabras son notables. Con ellas se afirma que en el mundo de los pobres hay *valores importantes* y, además, que construyen *una civilización de solidaridad*. Y no es una opinión aislada. Con frecuencia he oído en El Salvador de mucha gente que viene de fuera que entre los pobres han visto la irrupción de lo humano de forma inesperada –y para algunos, también la irrupción de lo divino–. De Butembo, Congo, en 2001 regresaron unos europeos que habían participado en un congreso por la paz, y dijeron estas palabras: “la extraordinaria vitalidad, el calor humano y el deseo profundo de paz de la población llenó literalmente de asombro a los ‘peregrinos de la paz’”. En medio de la catástrofe del Katrina, una diputada de una autonomía española, que llegó a prestar ayuda, confesaba con emoción incontenible su asombro y agradecimiento por el apoyo que ellos, blancos y blancas extranjeros, habían recibido de los negros, pobres, inmersos en horrores espantosos. Los testimonios se pueden repetir *ad infinitum*³.

En el mundo de los pobres hay, pues, algo que humaniza, y que es diferente, y aun contrario, a lo que prima en el mundo de abundancia. Son “el reverso del mundo de los ricos” (Comblin). “En los países ricos sobran los medios y faltan razones para vivir, mientras que en los países pobres faltan medios y sobran razones” (Nicolás Castellanos, obispo español en Bolivia desde 1992). Y esto permite formular una utopía, la de “la civilización de la pobreza”, contraria y alternativa a “la civilización de la riqueza” (Ellacuría).

Como el Lutero que buscaba a un Dios benévolo, muchos buscan hoy una “humanidad benévola, *humana*”, lo cual no es ninguna redundancia. No la encuentran ni en la globalización ni siquiera en ordenamientos democráticos, pero sí encuentran elementos importantes de ella en el mundo de los pobres: alegría, creatividad, paciencia, arte y cultura, esperanza, solidaridad... Y desde ahí surge la esperanza de un mundo “otro”, y que sea “humano”.

³ Véase lo que escribe Felix Wilfred más analíticamente: “El afrontamiento del sufrimiento humano y la respuesta en términos de compasión ha desarrollado en las víctimas algunos de los valores que necesitamos para apoyar un mundo diferente: la solidaridad, la humanidad, el espíritu de compartir, la técnica de la supervivencia, la preparación para asumir riesgos, la resistencia y la férrea determinación en medio de las adversidades. En el mundo de las víctimas, a diferencia del mundo del imperio y la globalización, el bien no se identifica con el “éxito”. Lo bueno y lo justo son ideales que el mundo necesita para esforzarse por conseguir algo de forma implacable. Sus recursos culturales, que reflejan los valores e ideales de un mundo futuro, les ayudan a afrontar su vida con coraje, tanto individual como colectivamente”, en “Golpeando suavemente los recursos locales de la esperanza”, *Concilium* 308 (2004) 770.

2. Lo que acabamos de constatar no debiera ser una sorpresa total. Está presente –de forma idealizada– en tradiciones culturales y religiosas seculares, ciertamente en la tradición bíblico-cristiana, aunque la cultura occidental las haya ignorado, deshaciéndose precipitadamente del niño junto con el agua sucia. Tres cosas quisiera recalcar de esa tradición.

En primer lugar, la intuición fundamental: *del mundo de los pobres viene salvación*, y desde ahí se despliega a diversos ámbitos de la realidad. No sólo viene de ese mundo, pero desde él surgen principios de salvación que con dificultad provienen de otros mundos. Por ello los portadores simbólicos de salvación son lo débil y pequeño, incluso las víctimas, como el siervo sufriente y el mesías crucificado, sin que esto se pueda descalificar objetando que así se incurre en sacrificialismo –ni Monseñor Romero ni Ignacio Ellacuría cayeron en ello–. En el mundo de los pobres hay, pues, un principio dinámico de salvación, que principia *elementos e impulsos* de salvación.

En segundo lugar, la resistencia a aceptar que la salvación viene, sin más, de arriba. En la tradición deuteronomista, sólo dos reyes, Josías y Ezequías, salen bien parados.

La tercera es la más honda. Dios, *el Altísimo*, para ser Dios de salvación, se ha abajado, y doblemente. Se ha abajado a la historia: es “el abajo” con relación a la transcendencia. Y se ha abajado a la *sarx*: es “el abajo” dentro de la historia. La *transcendencia* se hace así *trans-descendencia*, cercanía benévola, y *con-descendencia*, acogida cariñosa. Y recordemos que la fe en ese abajamiento de Dios es *articulus stantis vel cadentis fidei et ecclesiae*.

3. Después del Vaticano II, E. Schillebeeckx expresó la novedad que produjo el Concilio con estas palabras: “*Extra mundum nulla salus*”. Con lo que acabamos de decir afirmamos algo más radical: “*extra pauperes nulla salus*”. Habrá que precisar qué entendemos por salvación: la configuración de un mundo en el que se haga realidad la vida de los seres humanos y la relación fraterna entre ellos, más la apertura a un “más” que enriquece, la apertura a Dios. Es la utopía del *reino de Dios*. Pues bien, de esa salvación decimos que está remitida específicamente al mundo de los pobres, sobre todo en su dimensión de *humanización*, es decir, de llegar a ser familia humana.

Esta tesis es *contracultural*, pues el mundo de abundancia piensa que ya ha conseguido salvación o que, al menos, está bien encaminado para conseguirla. En cualquier caso, no se le ocurre que la salvación –en modo importante– pueda venir del mundo de los pobres.

Impera el axioma metafísico: salvados o condenados, “lo real somos nosotros”. Por eso, el que la salvación venga de abajo es tan contracultural como lo son en el ámbito de la fe las palabras de Bonhoeffer: “sólo un Dios que sufre puede salvarnos”, aunque ambas cosas, según el Nuevo Testamento, no debieran ser sorprendentes.

La tesis es también *indefensa*. La base *teórica* que se puede aducir para sustentarla (“el siervo doliente trae salvación”) constituye la máxima paradoja para la razón dentro de dicha fe. Y empíricamente, lo que viene de abajo no es sólo salvación, y también en ese mundo campea el *mysterium iniquitatis*. Pero es *necesaria*. El mundo de abundancia, el imperio y la globalización, dejados a sí mismos, no humanizan.

Dice Ellacuría que nuestro mundo está configurado por *una civilización de la riqueza* que hace de la acumulación del capital el motor de la historia y de su posesión y disfrute el principio de humanización. Esa civilización no civiliza, es decir, no salva. Aun con avances, no satisface las necesidades básicas de las mayorías del planeta, lo cual hace peligrar gravemente a la *especie* humana, y no fomenta las relaciones fraternas entre todos, lo cual hace peligrar a la *familia* humana. Para encontrar salvación, se debe fomentar entonces una *civilización de la pobreza* que tiene como “principio del desarrollo la satisfacción de las necesidades básicas” y hace “del acrecentamiento de la solidaridad compartida el fundamento de la humanización”⁴. Para que se haga realidad una civilización de la pobreza, se necesita el máximo aporte de todos, pero esa civilización surge más connaturalmente desde el mundo de los pobres. De ahí el título de este artículo: “la salvación que viene de abajo”.

Sobre esto queremos reflexionar a continuación. E insistimos en dos cosas. La primera es que, aceptada la opción por los pobres, hay que dejarse salvar por ellos. Y la segunda es que enfocamos la salvación sobre todo como humanización.

II. Precisiones necesarias

1. *La analogía del “abajo” de la historia en orden a la salvación.* De arriba pueden provenir elementos importantes de salvación: la ciencia de Pasteur y la de Einstein, la revolución en favor de la libertad, igualdad y fraternidad, declaraciones de derechos humanos,

⁴ I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, *Revista Latinoamericana de Teología* 17 (1989) 170.

modelos económicos para superar el hambre, y el poder político para poner a producir todo ello.

Más aún, lo que está arriba a veces es insustituible incluso para facilitar que en el mundo de los pobres se generen los valores y la solidaridad que hemos mencionado. Comblin insiste en la necesidad de figuras de tipo profético para que los pobres puedan recuperar y mantener la confianza en sí mismos y contagiar esperanza. Donde no hay esas figuras proféticas, dice, puede haber frustración, mientras que, cuando aparecen, se potencia la comunidad de pobres y ésta se convierte en levadura. Esas figuras de tipo profético pueden provenir de abajo, pero también de arriba. El abajo se ensancha entonces, pero no de cualquier manera, sino a modo de solidaridad, entendida ésta como el llevarse mutuamente los desiguales. Estrictamente hablando, el *arzobispo* Romero –o el *rector* Ellacuría– no eran del mundo de abajo. Al abajarse, ellos recibieron salvación de los pobres, y éstos quedaron potenciados como salvadores.

El “arriba” puede ser lugar de salvación, pero está transido de ambigüedad: puede humanizar o deshumanizar –recuérdese la angustia de Einstein tras Hiroshima, la ambigüedad de la democracia, fácilmente manipulable y que puede degenerar en su contrario–. Esta ambigüedad hay que superarla con la calidad ética de quienes están arriba, pero lo que urge más eficazmente a su superación, y lo que más la facilita, es la realidad sufriente de abajo. Ahí se pueden encontrar los autocorrectivos que necesita la civilización de la riqueza y que no produce por sí misma. Sanado y redimido, el mundo de arriba puede traer salvación. Pero tiene que abajarse, para participar, aunque sea *análogamente*, en el abajo de la historia.

Lo que no hay que olvidar es el *analogatum princeps* para no caer en el sofisma de que todos pueden estar abajo, como se ha solido manipular la interpretación de Mt 5,3: “dichosos los pobres de espíritu”, como si todos pudiesen ser pobres, sin dejar de ser ricos. No se puede estar abajo sin algún tipo de abajamiento *real* y de compartir *realmente* la pobreza. Pero sí se puede hablar de la *analogía* de ese compartir: como *inserción* fáctica en el mundo de los pobres, *trabajando* en su favor, *corriendo riesgos* por defenderlos, *sufriendo* su mismo destino de persecución y muerte, y *participando* en sus gozos y esperanzas. Todas éstas son cosas reales.

2. *El modo de producir salvación.* Desde abajo no se opera sobre la totalidad de la misma manera que desde arriba, pues, en general, no produce resultados *quasi* mecánicamente con un instrumental adecuado.

a) Es cierto que también desde abajo se puede operar con algún tipo de poder, por ejemplo a través de organizaciones populares y partidos políticos, aunque lo más específico suyo nos parece el operar a través del poder *social* más que del *político*, menos proclive a la deshumanización aquél que éste.

b) Más específico suyo es operar a la manera de “inspiración” y de “lucidez”, cosas ambas que emanan, como connaturalmente, de estar primaria y directamente afectados por la realidad de la pobreza, y se pueden traducir en “impulsos” con capacidad para mover *quasi* físicamente, realmente, a actitudes de misericordia, a praxis de justicia y reconciliación, todo lo cual se puede socializar operando sobre la conciencia colectiva.

c) Y opera también produciendo algo a lo que ya hemos aludido: convocar a la solidaridad, que genere una especie de internacional de salvación. Esa capacidad de convocar no es la de una etérea voluntad de Naciones Unidas, honrada o hipócrita, ni siquiera de la mera predicación de una doctrina social. Los pobres son los que tienen fuerza específica para convocar en orden a operar la salvación.

III. Elementos de *humanización* que vienen de abajo

1. *Impulsos de salvación*. Como el siervo de Yahvé, los pobres *son luz de las naciones* (Is 42, 6; 49). El Tercer Mundo ofrece *luz* al Primer Mundo para que vea su realidad tal cual es, lo que Ellacuría explicó en dos vigorosas metáforas: el pueblo crucificado es como un espejo invertido en el que, al verse desfigurado, el Primer Mundo se ve en su verdad, la cual se intenta ocultar o disimular. Y es también lo que aparece en el coproanálisis, el examen de heces: la existencia de pueblos crucificados muestra la verdad de su estado de salud. Por doloroso que sea, sería insensatez desdeñar esta luz. La ciencia analiza la realidad, pero, para verla tal cual es, se necesita luz.

Un segundo elemento es la *esperanza*. “Arriba” existen *expectativas* de que se cumplan deseos, en base a cálculos, pero no hay un entre el presente y el futuro, y por eso no hay esperanza. La esperanza es contra esperanza, y su raíz está en el amor que carga con todo. Y ambas cosas se hacen presentes más connaturalmente en el mundo de los pobres. Decía Ellacuría que América Latina es un continente de esperanza –aunque hay épocas de desencanto– frente a otros continentes que no la tienen y que lo único que realmente tienen es miedo. No hay que desdeñar esa esperanza como elemento de salvación.

Junto a luz y esperanza, el mundo de abajo genera otros impulsos⁵, aunque algunos son de carácter formal: cuestiona cuán humana o inhumana es la comprensión de la salvación que se pretende desde arriba, sea ésta personal, social, ambiental, religiosa. Ayuda a poner en dirección correcta las soluciones que se ofrecen, y a desenmascarar el dogma de que “los pobres sólo pueden recibir y no dar”. Es éste el sueño dogmático –junto al de “cruel inhumanidad”– en el que está sumido Occidente, muy necesitado de una sacudida kantiana.

Específicamente, de él provienen de *redención* de lo que está arriba, poder, ciencia, tecnología. El poder está transido de una pecaminosidad innata: actuar impositiva, autoritaria, violentamente, más la exigencia de que le reconozcan como bienhechor. El uso de la ciencia y la tecnología está abierto a la ambigüedad, pues puede encaminar hacia el *progreso* o hacia el *precipicio*, como lo hace notar J. Moltmann. Puede producir Hiroshima o energía útil, puede superar carencias básicas o deshumanizar imponiendo el consumismo, la cosificación de lo humano.

A ese mundo hay que redimir. Y aunque hoy suene contracultural, en la tradición cristiana “redimir” sólo es posible cargando con el peso del pecado. Pues bien, el mundo de los pobres es el que, muchas veces, expresa en sí mismo ese pecado que lo destroza, y carga con él. Por eso puede redimirlo.

2. *La utopía del oikos*. En un mundo en que cada tres segundos muere un niño pobre, 800 millones pasan hambre, 2.500 millones malviven con dos dólares al día, es difícil hablar de salvación ni de humanización. Y a la inversa, si China resuelve el problema del hambre trae un elemento fundamental de salvación. Sin vida no hay “gloria de Dios” ni “decencia humana”. La pregunta es qué pueden ofrecer los pobres a esa vida.

A veces ofrecen nuevas formas de “economía popular”, y es bien sabido que en muchas culturas la conciencia ecológica para cuidar y sanar la naturaleza es superior a la de Occidente. Pero, además, no se pueden desdeñar sus aportes, indirectos, pero reales. La intolerabilidad de la pobreza lleva en sí misma el *dinamismo* a buscar y encontrar soluciones, no sólo a denunciarla; a “crear modelos económicos, políticos y culturales que hagan posible una civilización del trabajo como sustitutiva de una civilización del capital”, en lo que insistía

⁵ Puebla lo dice en lenguaje cristiano: en los pobres hay “un potencial evangelizador, llaman a conversión a la Iglesia, y “muchos de ellos realizan en su vida” los valores evangélicos de solidaridad, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios (n. 1147).

Ellacuría. Lleva a cambiar el corazón de piedra en corazón de carne, cosa absolutamente necesaria viendo con cuánta dificultad el mundo de arriba se decide a buscar soluciones y a renunciar a su lujo insultante, y cómo, por el contrario, escenifica a diario y sin avergonzarse la parábola del ricachón y el pobre Lázaro. No responde al reto del milenio. Existen los recursos, pero la voluntad es muy débil. Y está hipotecada, en definitiva, al propio “buen vivir”.

Por último, los pobres exigen que la solución al hambre sea humana, pues humanos son, seres de dignidad y cultura propia –no sólo animales–, los que necesitan alimentación. Y recuerdan que la *eco-nomía* está al servicio del *oikos* –tautología necesaria–, la unidad básica de vida. La salvación económica se consume cuando hace posible el *oikos*: alimentación, educación, vivienda, salud, y su *universalización*, de modo que sea posible la convivencia humana. La calidad de vida y el estado de bienestar son las utopías de arriba para las minorías. El *oikos* es la utopía, mínima, la de las mayorías.

3. *El quicio*. En una sociedad están actuantes muchos elementos, pero lo más decisivo es un quicio que los haga girar humanamente. En un mundo *desquiciado* como el actual, un quicio que sea salvífico tiene que estar enraizado en el abajo de la historia.

Para que las cosas giren bien es necesaria la compasión y misericordia hacia las víctimas, la honradez ante la realidad y el desenmascaramiento del encubrimiento y la mentira, una libertad que se ponga a favor de los débiles y no del propio yo, la fortaleza para la profecía y para cargar con sus costos, y la esperanza de que la vida es posible.

También es necesaria la obediencia, tan desprestigiada hoy, pero no a cualquier autoridad, sino a la autoridad de los que sufren (Metz); la solidaridad, pero no sólo como ayuda compasiva, generosa y aun sacrificada, sino como un dar y –lo más costoso– como un recibir; el gozo de sabernos todos hermanos y hermanas, que puede ir acompañado de sufrimiento, pero que no tiene por qué caer en la tristeza.

Y es necesaria la apertura a un misterio último de la realidad, que supere el romo positivismo del mundo actual. Y para algunos –añadimos– es necesario el salirse de uno mismo, como en la oración de san Francisco de Asís, y poner nombre a eso último, Padre, Madre, sin quitarle lo que tiene de inmanipulable e inefable, Dios.

Todo eso –hoy por hoy– más se encuentra abajo en la pobreza, que arriba en la riqueza, pues le es más connatural. Y es menor el peligro de caer en irrealidad, el docetismo de siempre, y de caer en sucedáneos de salvación, el gnosticismo y epicureísmo de siempre.

IV. Meditación sobre la santidad primordial y el *mysterium iniquitatis*⁶

1. Regresemos, profundizándola, a la experiencia fundante. En Níger y Somalia hay muchas madres con niños famélicos. En Sudáfrica y Zambia hay mayorías condenadas a la muerte por sida. En los Grandes Lagos larguísimas caravanas de mujeres huyeron de la muerte, caminando cientos o miles de kilómetros sin prácticamente nada. Hay relatos que describen la increíble crueldad y miseria en cárceles y campos de refugiados. Pero también hay dignidad, amor y esperanza, el anhelo de vivir. Hablamos de África, pero la realidad se repite, de una u otra forma, en muchos lugares. Hay aquí una sacudida ética: “qué has hecho de tu hermano”, pero hay algo más.

Al anhelo de sobrevivir en medio de grandes sufrimientos, los trabajos para lograrlo, con creatividad sin límites, con resistencia y fortaleza, desafiando inmensos obstáculos, lo llamamos *la santidad primordial*. En medio de la tragedia, ellos y ellas, pobres y víctimas, cumplen con la llamada de Dios a vivir y a dar vida a otros. Y ocurre también en el difícil día a día.

Comparada con la santidad *oficial*, de esa santidad no se pregunta lo que en ella hay de libertad o de necesidad, de virtud o de obligación, de gracia o de mérito. No tiene por qué ser la santidad acompañada de *virtudes* heroicas, sino la que se expresa en una *vida* toda ella heroica en un mundo hostil.

Esa *santidad primordial* invita a la solidaridad, a dar y recibir unos a otros y unos de otros. Invita al gozo de ser humanos unos con otros. Y en ella se hace presente Dios. En los conocidos versos de César Vallejo: “El suertero que grita ‘La de a mil’ contiene no sé qué fondo de Dios”. Esa santidad salva.

2. Junto a ella se hace presente el *mysterium iniquitatis*, en lo que se insiste para no “idealizar a los pobres”. Es verdad, pero hay que ir por partes.

Ante todo, el hecho. Entre los pobres está actuando incultablemente el *mysterium iniquitatis*. Las carencias básicas tienden a reforzar el egoísmo y a introyectar y ansiar los sueños deshumanizadores que vienen del Norte, aunque los pobres disfruten con todo derecho de algunos de sus bienes civilizatorios que también provienen de allí.

⁶ Hemos abordado el tema en *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía. El Salvador, Nueva York y Afganistán*, San Salvador, Madrid, 2002, sobre todo el capítulo V.

Dicho esto, el drama es impresionante. En épocas recientes pobres eran, entre nosotros, los miembros de cuerpos de seguridad y de organizaciones populares, y Monseñor Romero se lamentaba amargamente de que lo mismo que los unía, la necesidad de sobrevivir, es lo que los separaba hasta matarse unos a otros. Algo semejante ocurre ahora con las maras, pandillas juveniles de gente pobre. Y los abusos y violaciones, el machismo burdo, las mutilaciones, las matanzas...

Una muestra macabra y actual son los niños-soldado. Melquisedek Sikuli, obispo de Butembo, en el congreso por la paz, al que antes aludíamos, enumeró los gravísimos problemas de su país: miseria, injusticia, desplazados, mujeres violadas y aldeas saqueadas, todo ello en el trasfondo del colonialismo que sigue enviando armas para la muerte. Pero no ocultó los males propios y terminó mencionando sin disimulos "el drama de los niños-soldado". Pero, indefensamente, citó también unas palabras de Kouroma en su libro *Allah no está contento*: "Cuando no se tiene a nadie en el mundo, ni padre, ni madre, ni hermana, y se es todavía un niño, en un país arruinado y bárbaro, en donde todos se matan, ¿qué se hace? Se empieza a ser niño-soldado para comer y matar: es todo lo que nos queda"⁷.

No conozco a nadie, Gustavo Gutiérrez, F. Wilfred, I. Ellacuría, y otros defensores de los pobres, que, ensalzando sus bondades, no reconozcan las maldades de su mundo. Eso, sin embargo, no tiene por qué anular la tesis que hemos expuesto: de abajo viene salvación y una salvación específica que no viene de arriba. No lo anula en pura lógica, pero tampoco según la lógica existencial, al menos la de quien esto escribe.

3. Si se me permite una reflexión muy personal –*meditación* he titulado este acápite–, me he preguntado si esa *maldad* es como la que impera en el mundo de la riqueza, y pienso –existencialmente, no en pura lógica– que hay diferencias, y que ambas nos afectan de forma diferente. La maldad de arriba parece, por así decirlo, "más" maldad, pues en el "arriba" hay más oportunidades para dominar la vida y menos necesidad de ofender y oprimir. La de "abajo" parece "menos" maldad, pues con frecuencia lo que empuja a ella es la necesidad de sobrevivir o la desesperación y hastío que produce una vida en pobreza. Siempre quedan destellos de libertad, pero parece más una maldad por necesidad. Y lo que hay de libertad existe en medio de la indefensión, la debilidad, los ataques de la sociedad y de sus instituciones. Los pobres son, en definitiva, los que no dan la vida por supuesta, los que tienen a (casi) todos los poderes de este mundo

⁷ *Terrorismo...*, p. 132s.

en su contra, los que no tienen palabra ni nombre –y así carecen hasta de existencia–, los cercanos a la muerte lenta de la pobreza y a la muerte rápida y violenta de la injusticia y la opresión.

La maldad de “arriba” encoleriza e indigna en grado sumo, sobre todo cuando se comete contra los de “abajo” –lo que ocurre muy frecuentemente, personal o estructuralmente–. La maldad de “abajo” repugna y decepciona, pero sobre todo entristece.

¿Será esto una ilusión para mantener acríticamente la tesis de la “santidad primordial”, de “la salvación que viene de abajo”? Sinceramente pienso que el “abajo” de la historia con “su” misterio específico de iniquidad trae más salvación y humanización que el “arriba” de la historia con “el suyo”. Pienso que, juntamente con su pecado, el estilo de vivir de los pobres es, por su naturaleza, de una finura y calidad mayor que otros estilos de vivir.

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* distingue Kant entre “precio” y “dignidad”, y concluye que “lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene dignidad”. Parafraseando con libertad estas palabras, pienso que en el mundo de la riqueza, aun con dignidad, predomina el “precio”, mientras que en el de la pobreza predomina la “dignidad”, aunque no sea más que por necesidad. También lo enfatizó Mons. Romero. A los que le preguntaban qué hacer les respondió: “que no se olviden que somos seres humanos” (entrevista del 19 de marzo de 1980). Y nada más.

Muchas veces he hecho notar el *agravio comparativo* por el mero hecho de existir juntos el ricachón y el pobre Lázaro. Quisiera añadir ahora la *desmesura comparativa en dignidad* de Lázaro con respecto al ricachón por el mero hecho de ser lo que son. Y recordemos las palabras de Jesús: “Yo les aseguro que esta viuda pobre ha dado más que todos los otros. Pues todos han echado de lo que les sobraba, mientras ella ha dado desde su pobreza; no tenía más, y dio todos sus recursos” (Mc 12,43s). La diferencia fundamental no es de cantidad, sino de calidad. La viuda pobre ha dado “todo”. Los pobres no tienen dinero para dar, y con mayor connaturalidad –si dan– se dan a sí mismos. Por su mayor endeblez e indefensión, y por tener en su contra todo, su bondad parece ser de más quilates. Pienso que, estructuralmente, en los pobres se mantiene, mejor que en otros lugares, la reserva de dignidad de lo humano.

4. No sé cuánto de salvación viene de abajo. Pero dejado a su inercia lo que está arriba, la globalización capitalista, el Occidente narcí-

sista, la civilización de la riqueza, no se avizora salvación. Recordemos lo ocurrido en fechas recientes.

Singapur, 6 de julio. Culto a la pompa, despilfarro y prosperidad insultante.

Londres, 7 de julio. Barbarie terrorista por una parte, y por otra, el empecinamiento de Occidente: no cambiará. Seguirá recordando el 11-S y el 11-M, y ahora el 7-J, pero seguirá ignorando el 7-O (el 7 de octubre de 2001 cuando la comunidad internacional democrática bombardeó Afganistán) y el 30-M (el 30 de marzo de 2003 cuando un grupo de países demócratas bombardearon Iraq). Afganistán e Irak no tienen calendario. No existen.

G-8, 8 de julio. Los poderosos se presentan, aunque con cierta pose de humildad, como benefactores, condonando la deuda a África. Pero los grandes beneficiados son Time Warner, Ford Motor Company, Nokia, Emi Music...

De un mundo así poca humanización puede venir, y de escasa calidad. En el mundo de pobreza siempre hay oferta de humanidad. Entre escollos y debilidades ya asoma "la inmensa riqueza espiritual y humana de los pobres y los pueblos del Tercer Mundo, hoy ahogada por la miseria y por la imposición de modelos culturales más desarrollados en algunos aspectos, pero no por eso más plenamente humanos⁸.

Terminamos con unas palabras de Monseñor Romero, tradicionales en su formulación, pero que recogen a cabalidad la tesis central de estas reflexiones: "entre los pobres quiso poner Cristo su cátedra de redención" (Homilía del 24 de diciembre de 1978). Y recordemos el matiz que "redención" añade a "salvación": los pobres cargan con el pecado de sus opresores.

⁸ "Misión actual de la Compañía de Jesús", *Revista Latinoamericana de Teología* 29 (1993) 119s.

IMAGO DEI Y DIFERENCIACIÓN SEXUAL

En torno a la puerta principal de la catedral de Bolonia, la basílica de san Petronio, se despliegan una serie de relieves en piedra: a la izquierda, la creación de Adán y Eva, la tentación de la serpiente y la expulsión del jardín; a la derecha, el pesebre, la adoración de los pastores y de los magos. Este soberbio conjunto, realizado por Jacopo della Quercia entre 1425 y 1438, muestra la historia de la humanidad: la primera creación a la izquierda del pórtico y la nueva creación en Cristo a la derecha. Yo quiero centrarme en la escena de la creación de Eva.

Adán duerme profundamente a la izquierda, apartado del centro del relieve en el que Dios –claramente el Dios trinitario, puesto que aparece con una aureola triangular– saca a Eva de su costilla, una “Eva” que tiene un aspecto muy escultural. Aunque aún no ha crecido totalmente, es evidente que cuando lo haga tendrá la misma altura que Dios. Incluso tiene la misma característica nariz aguileña que Dios, sus mismos labios e incluso casi su mismo cabello. Sus ojos y su boca tienen los mismos rasgos femeninos y juveniles que los ojos y la boca de Dios. Ella es totalmente la imagen de Dios.

El artista ha unido dos textos del Génesis. A saber, Gn 1,26-27 (“Luego dijo Dios: ‘Hagamos al ser humano a nuestra imagen y semejanza y que domine...’ Así pues, Dios creó al ser humano a su imagen,

* La doctora JANET MARTIN SOSKICE es profesora de Teología filosófica en la Universidad de Cambridge. Fue presidenta de la Catholic Theological Association de Gran Bretaña y miembro del Comité de dirección de *Concilium*.

Dirección: Faculty of Divinity, University of Cambridge, West Road, Cambridge CB3 9BS (Reino Unido). Correo electrónico: j.soskice@jesus.cam.ac.uk

a imagen de Dios lo creó, hombre y mujer lo creó”) y Gn 2,18-23, en el que, tras haber creado la tierra, las plantas y a “Adán”, la criatura terrenal, Dios considera que no era bueno que Adán estuviera solo. Entonces creó los animales y los pájaros, y, cuando Adán no consigue encontrar entre ellos a ninguno que fuera su pareja, saca finalmente a la “mujer” de la costilla del hombre (en hebreo, *isshah* de *ish*).

El relieve de Della Quercia capta el momento anterior a que despierte Adán y dijera “ésta sí que es huesos de mis huesos y carne de mi carne”. Adán duerme profundamente mientras que Eva y su Creador disfrutan la pacífica aurora de la creación y Dios se deleita con ella, su más reciente criatura.

Los biblistas piensan que estas dos variantes surgen de dos fuentes diferentes que se unieron en el texto final del Génesis sin dedicarle mucho tiempo a intentar resolver sus incoherencias. Sin embargo, no era éste el punto de vista de los Santos Padres, para quienes toda aparente contradicción tenía que ser resuelta.

Podríamos haber imaginado que los Padres, con su conservadurismo bíblico, darían la prioridad al relato de Gn 1, aunque sólo hubiera sido porque se encontraba en primer lugar, pero, de hecho, prefirieron centrarse en el estudio del segundo relato de la creación, en el que se nos cuenta que Eva fue hecha de la costilla de Adán. En sí mismo, Gn 1,27 es ciertamente desconcertante. ¿Qué significa que Dios creará al hombre a su propia imagen como varón y mujer? Los primeros teólogos discutían sobre la idea de un andrógino primordial que, o quien, a continuación, sería reemplazado por la creación posterior de dos personas de diferente sexo, pero esta interpretación se vio desechada muy pronto a favor de la concentración en el segundo relato¹. Sin embargo, en este relato de Gn 2, que fue interpretado de un modo particular, es decir, de un modo más acorde con el orden aceptado, el hombre se encontraba solo al principio y Dios creó a Eva como una compañera y una ayuda *para él*.

A diferencia de Gn 1, en donde varón y mujer constituyen conjuntamente la “imago”, Gn 2 puede interpretarse en el sentido de que Adán era totalmente autosuficiente. En general se pensaba que Eva/mujer era de una categoría inferior y casi una idea adicional. Habitualmente, el término “ayuda” era interpretado por los primeros teólogos como indicador de una subordinación, sin darse cuenta del hecho de que en otras partes del Génesis se describe a Dios mismo

¹ Cf. Wayne A. Meeks, “Image of the Androgyne: some uses of a symbol in earliest Christianity”, *History of Religions* 13 (1974) 165-208.

como “ayuda” utilizando la misma palabra hebrea². Pero ¿cómo podría ser de otro modo, dada la posición que las mujeres tenían en el mundo antiguo de los Santos Padres, que leían estos antiquísimos textos judíos como si fueran suyos?

¿En qué consistía esta ayuda? Se hizo famosa la idea de san Agustín. El obispo de Hipona suponía que para ayudar en el trabajo agrícola otro hombre habría sido más útil, así como era más interesante conversar con otro hombre, por lo que llegó a la conclusión de que la procreación era la única cosa que el hombre no podía hacer por sí mismo. El hombre es, en sí mismo, totalmente autosuficiente. La mujer no añade nada nuevo al genio de la raza humana, que es autosuficiente, excepto proporcionándole la capacidad de reproducir³.

Esta visión del hombre (el varón), capaz de hacer todo lo más digno por sí mismo, excepto reproducirse, influye en la antropología teológica hasta la modernidad. A su modo, se trata de una especie de igualitarismo en el que la mujer no aporta otra cosa a la mesa que su capacidad reproductora y el “hombre” (es decir, el varón) constituye la posición por defecto de la humanidad. Por consiguiente, cuando utilizamos el término “hombre” incluimos a todos, excepto al tratar de cuestiones propias de las mujeres, como el embarazo, el parto o el aborto. Pero no es una mera cuestión de lenguaje. En la antropología católica persiste esta actitud de monocultura sexual incluso en textos de la *Gaudium et spes* y posteriores. En gran parte, la diferencia sexual es algo indiferente, por lo que las mujeres son tratadas como “hombres” excepto en los asuntos de reproducción o, como aparece en *Gaudium et spes* y en las recientes encíclicas, en su libertad para trabajar, para casarse sin ser forzadas o para evitar la explotación, etc.

² Algunos exegetas han señalado que la interpretación de “Eva” como una adición posterior está en contra del modelo general de los relatos genesiacos de la creación, en los que las criaturas más perfectas son las creadas posteriormente –al mar y la tierra seca le siguen el sol y la luna, los pájaros y las bestias, el hombre y, finalmente, la mujer–.

³ Esta posición no debería interpretarse a partir del texto de *La ciudad de Dios* como si fuera una opinión propia de Agustín. El obispo de Hipona tenía una visión positiva y matizada de las mujeres, incluso cuando se aterrizzaba de los efectos que tenían sobre él. Mónica es la “cristiana perfecta” en sus *Confesiones*. Gregorio de Nisa y otros autores pensaban que lo que el Génesis decía era que, antes de la introducción de la muerte en el mundo, Adán y Eva no necesitaban reproducirse, por lo que serían “asexuados”; adquirieron los genitales como “vestiduras de piel” solamente después de la caída. Agustín pensaba que esta interpretación era absurda. Antes de la caída, Adán y Eva tendrían genitales, pero los utilizaban para procrear, no para la lujuria.

Esta monocultura sexual es encomiable en cierto sentido, pues se apoya en la convicción de que las mujeres como los hombres son imagen de Dios, un tema sobre el que no hubo unanimidad en la Iglesia primitiva. El desconcertante mandato de Pablo en 1 Cor 11,7, "El varón no debe cubrirse la cabeza, pues es imagen de la gloria de Dios; pero la mujer es gloria del varón", puede ser, y de hecho lo fue, interpretado por algunos con el sentido de que la mujer no era plenamente imagen de Dios. Además, el comentario de Pablo sobre el velo tenía que armonizarse con la afirmación que hace posteriormente en la misma carta: "El primer hombre (*anthropos*), salido de la tierra, es terrestre; el segundo hombre viene del cielo. Como el hombre terrestre, así son los hombres terrestres; como el celeste, así serán los celestes. Y del mismo modo que hemos llevado la imagen del hombre terrestre, llevaremos también la imagen del celeste" (1 Cor 15,47), y con Col 1,15: "Él es imagen del Dios invisible, el primogénito de toda la creación, pues en él fueron creadas todas las cosas en el cielo y en la tierra... todo ha sido creado mediante él y para él"⁴.

Estos textos cristológicos abrumaron a los teólogos de la antigüedad. Si Jesucristo, que era incuestionablemente varón, es la imagen del Dios invisible y todos nosotros llevaremos la imagen de este hombre celeste, parecía entonces razonable concluir que las mujeres resucitarían como hombres. Algunos teólogos así lo afirmaban⁵. Debemos a Agustín que dijera que "no", es decir, que estaban equivocados quienes sostenían que el sexo femenino era un defecto o algo que fue necesario tras la caída. Las mujeres resucitarán como tales en el cielo, aunque sin incitar la lujuria masculina. Al decir esto, Agustín deseaba evitar que se infiriera que la mujer en cuanto tal no podía ser imagen de Dios. El sexo femenino no es una adición para compensar los desastrosos efectos de la caída.

Hasta nuestros días nos encontramos oscilando entre dos posiciones que son convincentes pero que parecen incompatibles. Tenemos que decir que desde un punto de vista cristológico no pueden dife-

⁴ Cf. también Rom 8,29-30. En 1 Cor, Pablo parece combinar ya los textos de Gn 1 y Gn 3, diciendo que la mención de hombre y mujeres como "imagen" se encuentra en el primero, mientras que el hombre creado del polvo aparece en el último.

⁵ Cf. Kari Vogt, "'Convertirse en varón': aspecto de una antropología cristiana primitiva", en E. Schüssler Fiorenza y Mary Collins (eds.), "La mujer, ausente en la teología y en la Iglesia", *Concilium* 202 (1985). Reimpreso en Janet Soskice y Diana Lipton (eds.), *Feminism and Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 49-62.

renciarse hombres y mujeres, puesto que “todos llevaremos la imagen del hombre celeste”. Pero también tenemos que decir que la diferencia sexual no es, o no debería ser, un asunto al que la teología fuera indiferente. La diferenciación sexual tiene algo que decirnos, no sólo sobre Dios, sino sobre el ser humano en cuanto imagen de Dios.

Por tanto, la cuestión aún no resuelta es la siguiente: ¿cuál es la importancia de la diferencia sexual? Que esta cuestión tiene su fundamento y que afecta realmente a asuntos de vida o muerte, queda patentemente manifiesto por las investigaciones de Naciones Unidas, las agencias de ayuda y las ONG desde hace dos décadas. La pobreza y su criada, la guerra, afectan de forma desproporcionada a las mujeres, los ancianos y los niños. Las cifras de mujeres enfermas sobrepasa con creces a las de los hombres en todos los países, excepto en los ricos, no por la muerte de niños, sino porque, donde escasean los alimentos, la educación y la medicina, son los hombres y los chicos varones los que los consiguen. No hace falta decir que la cuestión del estatus de las mujeres tiene una importancia secundaria frente a problemas tan urgentes como la pobreza mundial, porque los pobres son abrumadoramente mujeres y su pobreza no puede separarse de las cargas que soportan y las desventajas que deben afrontar como *mujeres*. Por ahora, nuestra tarea consiste en considerar lo que esto implica en el ámbito de la teología y, especialmente, en la antropología teológica cristiana y católica.

Una de las estrategias consiste en modelar a las mujeres cristianas según el patrón de María y a los varones siguiendo el de Cristo, pero esto no funcionará ni mariológica ni cristológicamente. María, como ha subrayado siempre la mejor mariología, es el modelo para todos los cristianos y no sólo para las mujeres, y la enfática insistencia del Nuevo Testamento en que todos son llamados a “llevar la imagen del hombre celeste” tiene que aplicarse tanto a las mujeres como a los hombres.

Se cumplen ahora cuarenta años desde que la Iglesia católica recibiera la Constitución Pastoral sobre la Iglesia y el mundo actual conocida como *Gaudium et spes*. Uno de los aspectos más sorprendentes de este documento, entonces como ahora, comentado por el cardenal Scola en la introducción a la nueva impresión, es su antropología cristocéntrica. Se trata de una visión del hombre desde su relación con Jesucristo. Releerla en nuestro tiempo desde la perspectiva de la diferencia sexual resulta una experiencia interesante, especialmente en la nueva traducción inglesa del texto, que evita, con todo esmero, el lenguaje inclusivo y utiliza el término “hombre” en su sentido general, excepto cuando se tratan de temas específicos de las mujeres.

El documento es profético en cuanto anticipa los cambios de percepción realizados por las mujeres y de ellas mismas antes de que el feminismo hubiera dejado sus grandes huellas en cualquier otra de las Iglesias cristianas. Raramente se mencionan a las mujeres como tales excepto en aquellas partes en que el documento afronta la tensión social entre hombres y mujeres (n. 8), reivindica su igualdad (n. 9), denuncia el tráfico sexual con mujeres (n. 27), su falta de libertad para elegir a su marido en algunas partes del mundo (n. 29), y subraya la dignidad de la alianza conyugal (n. 47). Curiosamente, pero comprensiblemente, el documento dice mucho menos sobre los hombres (varones), porque, al ser el término "hombre" el que se utiliza por defecto, resulta difícil distinguir cuándo se refiere a los varones específicamente o a los seres humanos en general. Puesto que todos son "hombres", la verdad es que apenas sabemos qué se dice específicamente sobre los varones. En las presentaciones clave de su antropología cristológica se incluye a todos con el término "hombre" (*homo*). Así, por ejemplo, en la oración conclusiva de la introducción leemos "A la luz de Cristo, imagen del Dios invisible, primogénito de toda criatura, el Concilio pretende hablar a todos para iluminar el misterio del hombre y para cooperar en el descubrimiento de la solución de los principales problemas de nuestro tiempo" (n. 10). Prosigue diciendo que el hombre no fue creado solo. "La dignidad de la persona humana" subraya el punto de que el hombre es la imagen de Dios, varón y hembra. "La comunidad humana", confirma la enseñanza de Cristo, es la imagen auténtica ("Todos los hombres, dotados de alma racional y creados a imagen de Dios, tienen la misma naturaleza y el mismo origen y, redimidos por Cristo, gozan de la misma vocación y destino divino. Por ello, se ha de reconocer, cada vez más, la igualdad fundamental entre todos", n. 29), una línea de argumentación que alcanza su clímax en "Los problemas del hombre en el mundo", donde leemos "Sólo Dios, que creó al hombre a su imagen y lo redimió del pecado, ofrece respuesta plena a estas cuestiones mediante la revelación en Cristo, su Hijo hecho hombre. El que sigue a Cristo, hombre perfecto, también se hace él mismo más hombre" (n. 41).

Ésta es la extensión lógica de la enseñanza bíblica, ya mencionada en el n. 22, según la cual Cristo "se hizo verdaderamente uno de nosotros, en todo semejante a nosotros excepto en el pecado" y que los cristianos, varones o mujeres por igual, están "conformados con la imagen del Hijo, que es el primogénito entre muchos hermanos" (Rom 8,29; Col 1,18).

En el núcleo de este documento, como también en el del mismo Nuevo Testamento, encontramos una antropología según la cual "El

misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Pues Adán, el primer hombre (*primus homo*), era figura del que había de venir, es decir, de Cristo, el Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación” (n. 22).

La cuestión a la que no se le da una respuesta aquí es si Cristo manifiesta plenamente la mujer a la propia mujer. El texto latino del documento utiliza el término más inclusivo *homo/homine*, pero los modelos se inspiran en Adán y Cristo, y ambos son varones. ¿Qué puede significar para la mujer afirmar, con la *Gaudium et spes* y el testimonio de las Escrituras, que “el que sigue a Cristo, hombre perfecto, también se hace él mismo más hombre” (n. 41: *Quicumque Christum sequitur, Hominem perfectum, et ipse magis homo fit*)? Los aspectos en los que puedo perfeccionarme o hacerme “más hombre” ¿son solamente aquellos que comparto con los varones, como mi inteligencia o mis virtudes, o incluyen también mi maternidad, mi amor, el sentido de mi propia corporeidad, que pueden diferir de los de un hombre? ¿Es Cristo la plenitud de los “hombres” mujeres como también de los “hombres” varones? Si efectivamente lo es, ¿en qué sentido lo es?

El texto de *Gaudium et spes* contrasta sorprendentemente con el de la carta “Sobre la colaboración de hombres y mujeres en la Iglesia y en el mundo”, enviada a los obispos católicos en verano de 2004. A diferencia de la confusa generalización de *Gaudium et spes*, la carta habla de la diferencia sexual como algo que “pertenece ontológicamente a la creación”, una expresión que es difícil de interpretar pero que afortunadamente no llega a decir que existe una “diferencia ontológica” entre hombres y mujeres. Esto hubiera sido ciertamente muy extraño, pues puede verse una diferencia ontológica entre una piedra y un tigre, pero sería muy raro extenderla al hombre y a la mujer, a menos que dijera que su comprensión de una diferencia *ontológica* se refiere a cualesquiera dos individuos de la misma especie. Pero esto sería vaciar la frase de su significado filosófico.

Afirmar que existe una “diferencia ontológica” sería demasiado fuerte. La carta de 2004 estaría en contradicción no sólo con *Gaudium et spes*, sino también con la misma Escritura, si sugiriera que es imposible que una mujer pueda decir que, en todos sus sentidos, Cristo es semejante a mí en todo, excepto en el pecado. Por esta razón, hemos de insistir en que no puede diferenciarse entre hombre y mujer desde una perspectiva cristológica. Ahora bien, ¿carece de relieve teológico la diferencia sexual? ¿Podemos retornar a nuestra tradición de una monocultura sexual, es decir, de “indiferencia” sexual?

Creo que no es posible, y, tal vez, la escena de la creación de Eva de Della Quercia puede indicarnos el camino a seguir. Gn 1,27, al sugerirnos que varón y mujer conjuntamente son la *imago Dei*, tiene aún que investigarse con más profundidad. Es digno de notar que el Dios de Della Quercia sea claramente, por su "aureola", un Dios trinitario. Dios es en sí mismo tres en uno, la unidad en la diferencia. Los seres humanos en su condición de criaturas reflejan esta procesión divina de amor al ser más que uno, es decir, al ser varón y hembra. La teología cristiana debe aceptar, sin contradicción, que todos los seres humanos son *imago Dei* y que las mujeres son diferentes de los hombres. Esto significa que las mujeres no fueron *creadas para los hombres* no más que los hombres fueron *creados para las mujeres*. La gloria hasta ahora no cantada de Gn 1,27 se encuentra en que la plenitud de la vida y la creatividad divina se refleja gracias a una humanidad que es varón y hembra, que abarca una diferencia si no ontológica sí primordial. Y esta diferencia no se debe a un fracaso o a causas pragmáticas, sino que pertenece al plan de Dios.

La fecundidad de la creación en el relato del Génesis procede de la diferencia, la diferencia entre luz y tiniebla, entre el mar y la tierra seca. La fecundidad está en el intervalo. Nunca sabremos qué es el Hombre hasta que podamos decir, como Ireneo claramente pensó, que "la gloria de Dios es la mujer llena de vida".

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

2. LOS FIELES COMO INTERLOCUTORES

LA ANTROPOLOGÍA CRISTIANA
Y LA IDEA ESENCIALISTA DE GÉNERO:
CLASICISMO Y MENTALIDAD HISTÓRICA

Uno de los conceptos más útiles que enseñé a mis estudiantes es la idea de Bernard J. F. Lonergan sobre la evolución que se ha producido en la teología contemporánea desde una perspectiva “clasicista” a una cosmovisión “histórica”¹. Tal como la define Lonergan, una concepción “clasicista” de la naturaleza humana es aquella que “...puede aprehender al hombre [sic] abstractamente mediante una definición que se aplica *omni et soli* y a través de unas propiedades que pueden verificarse en todos los seres humanos” (Lonergan, 5). En contra, desde una perspectiva histórica, “...hay en la historicidad, que procede de la naturaleza humana, una exigencia de cambiar las formas, las estructuras y los métodos” (6). Estas categorías resultan muy útiles para comprender el modo en que el Papa Benedicto XVI y su predecesor Juan Pablo II entienden la antropología teológica y por qué muchas feministas cristianas, entre las que me incluyo, no nos sentimos cómodas con ella. Mientras que el magisterio del Vaticano se ha abierto al cambio y la evolución con respecto a los temas sociales, no puede decirse lo mismo de la mayor parte de las intervenciones

* SUSAN A. ROSS es catedrática de Teología en la Universidad Loyola de Chicago y autora de *Extravagant Affections: A Feminist Sacramental Theology* (Continuum, Nueva York 1998) y de numerosos artículos y capítulos en libros sobre mujer, género, encarnación y sacramentalidad.

Dirección: Loyola University of Chicago 6525 N. Sheridan Road, Chicago, IL 60626 (Estados Unidos). Correo electrónico: sross@wpo.it.luc.edu

¹ Bernard J. F. Lonergan, “The Transition from a Classicist World-View to Historical-Mindedness”, en William F. J. Ryan y Bernard Tyrrell (eds.), *A Second Collection*, Westminster Press, Filadelfia 1974, pp. 1-9. En el resto del texto haremos referencia a este artículo.

magisteriales con relación a la persona humana. En este breve artículo, esbozaré la concepción antropológica teológica de Benedicto XVI y la particular relevancia que tiene para las mujeres. Para hacerlo, me inspiraré en la comunicación de julio de 2004 sobre la colaboración entre el hombre y la mujer, que fue objeto de estudio por la Congregación para la Doctrina de la Fe, de la que fue titular el cardenal Ratzinger hasta su elección como Papa. Después, me centraré en dos puntos problemáticos de la antropología teológica de Benedicto para mostrar que son sintomáticos de cuestiones que no sólo están relacionadas con el género, sino también con aspectos eclesiológicos mucho más amplios.

I

Benedicto comienza este documento identificando a la Iglesia como “experta en humanidad” y presentando la estructura de la carta². “Estas reflexiones”, afirma la carta, “se proponen, además, como punto de partida de profundización dentro de la Iglesia, y para instaurar un diálogo con todos los hombres y mujeres de buena voluntad, en la búsqueda sincera de la verdad y el compromiso común de desarrollar relaciones siempre más auténticas” (n. 1). Los comentarios que hago aquí pretenden ser una respuesta a esta invitación al diálogo. A continuación, la carta plantea “la cuestión femenina”, identificando inmediatamente la existencia de “dos tendencias”, una de las cuales subraya el antagonismo entre los sexos (n. 2). Sin embargo, Benedicto no comenta las condiciones sociales y religiosas que originaron el movimiento feminista— concretamente, las enseñanzas religiosas y la condiciones sociales que definían a las mujeres en cuanto subordinadas a los hombres— ni las enormes injusticias contra las mujeres que aún siguen produciéndose en el mundo.

Como su predecesor, Benedicto se apoya fundamentalmente en la “visión bíblica de la persona humana” extraída de los relatos del Génesis sobre la creación del ser humano (n. 5). Comenta que la diferenciación sexual viene “desde el principio” y constituye “explícitamente” la imagen de Dios (n. 5). Benedicto indica que la relación es esencial para los seres humanos y parece dar prioridad a Gn 2-3 con respecto a Gn 1 al comentar que “...se supera la soledad original, en la que el hombre no encontraba ‘una ayuda que fuese semejante a él’” (n. 6). A

² “Carta a los Obispos de la Iglesia católica sobre la colaboración entre el hombre y la mujer en la Iglesia y en el mundo”, 31 de mayo de 2004. Las referencias a este documento aparecerán entre paréntesis señalando el número del párrafo correspondiente.

partir de aquí, Benedicto identifica a la mujer como aquella que, “en su ser más profundo y originario, existe ‘por razón del hombre’ (cf. 1 Cor 11,9)” (n. 6). Con esta afirmación se refiere a la naturaleza trinitaria de Dios que revela la existencia divina como una realidad relacional. Conforme avanza la carta, esta dimensión relacional de la existencia humana se desarrolla posteriormente mediante la metáfora del esposo y la esposa. “Dios se da a conocer como el esposo que ama a su esposa Israel” (n. 9). María “recapitula y transfigura en su feminidad la condición de Israel/Esposa, a la espera del día de su salvación” (n. 10), y “la masculinidad del Hijo permite reconocer cómo Jesús asume en su persona todo lo que el simbolismo del Antiguo Testamento había aplicado al amor de Dios por su pueblo...” (n. 10). Se nos dice que estás imágenes son “más que simples metáforas” (n. 9).

En la siguiente sección, titulada “Los valores en la vida social”, Benedicto vuelve a apoyarse en su predecesor para describir el “genio de la mujer” (n. 13). Las mujeres deben estar “activamente presentes en la familia”, donde los miembros de la sociedad aprenden cómo relacionarse recíprocamente. María es identificada como el modelo de feminidad por su “disposición a la escucha, la acogida, la humildad, la fidelidad, la alabanza y la espera” (n. 16). En suma, “las mujeres están llamadas a ser modelos y testigos insustituibles para todos los cristianos de cómo la Esposa debe corresponder con amor al amor del Esposo” (n. 16). Aunque todos los seres humanos poseen potencialmente estas cualidades, “las mujeres, de hecho, las viven con particular intensidad y naturalidad” (n. 16).

Merece la pena señalar cuál es la categoría antropológica central utilizada por Benedicto, a saber, la metáfora del Esposo y la Esposa, una metáfora utilizada en las antiguas religiones de Canaán, en la que se inspiraron los profetas para poner de manifiesto la intimidad y la responsabilidad en la relación entre Dios y el hombre, y también el apóstol Pablo para describir la relación de Cristo con la Iglesia, y desarrollada posteriormente, en la Edad Media, por los religiosos y las religiosas para describir su unión íntima con Dios. No obstante, su utilización sugiere que nada ha cambiado en las relaciones conyugales a lo largo de los siglos.

Como la clasificación de Lonergan sugiere, la metáfora esposo/esposa se describe según unas categorías “clasicistas” que trascienden el espacio y el tiempo. Este tipo de lenguaje se aplica a Dios y también a la humanidad; a ambos se les describe con términos “atemporales” que no cambian. Por tanto, la crítica a esta forma de entender las cosas es, en realidad, una crítica al “modo en que son y existen”. Y el feminismo, tal como lo ve Benedicto, no ofrece nada para comprender la naturaleza del hombre y la mujer. Con su reac-

ción al “abuso de poder” (el único punto en que Benedicto se acerca a la admisión del sexismo), el feminismo pretende “conseguir el poder” y negar las diferencias entre los sexos, unas respuestas que, tal como las ve, no sólo niegan la comprensión atemporal de la naturaleza humana, sino que empeoran los problemas.

Al considerar a la mujer como la respuesta a la “soledad” del primer hombre, Benedicto ve a las mujeres, fundamentalmente, en relación con los otros. “El respeto por lo concreto” les capacita para evitar el tipo de abstraccionismo que puede ser “letal” para la sociedad (n. 13). Pero lo más importante para él es que las mujeres son siempre esencialmente iguales, independientemente del tiempo y del espacio. Las mujeres poseen una naturaleza humana propia que las distingue de la naturaleza de los hombres y la completa. Esta forma de pensar sobre el género es *esencialista*, es decir, existe una cualidad esencial tanto en el hombre como en la mujer que es dada por Dios y que no puede cambiarse.

II

En su obra, ya clásica, titulada *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir escribía: “Una no nace mujer, sino que, más bien, se hace”³. A pesar de sus muchas diferencias, tanto las feministas laicas como religiosas contemporáneas están de acuerdo en que las categorías atemporales de la diferenciación sexual, como las de Benedicto XVI y Juan Pablo II, son en sí mismas el producto de una construcción social e histórica de la realidad. La teología feminista intenta representar una visión de la realidad “desde un punto de vista histórico” (según la terminología de Lonergan), en la que el contexto y la evolución juegan un papel central. En los comienzos del movimiento feminista, algunas teorías subrayaban “la experiencia femenina” en categorías universales, suponiendo que era aplicable a todas las mujeres. En contra, otras sostenían que las experiencias de las mujeres eran más diferentes que semejantes, o, con otras palabras, que la raza, la clase, la geografía y la cultura eran factores fundamentalmente necesarios para estudiar qué significa “ser mujer”. Aunque existen ciertas condiciones biológicas que todas las mujeres comparten, las formas en que las experimentan varían según el tiempo y el espacio⁴.

³ Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, Random House, Nueva York 1953, p. 301 [trad. esp.: *El segundo sexo*, Cátedra, Madrid 2005].

⁴ Cf., por ejemplo, la crítica de “la experiencia femenina” realizada por Sheila Greeve Davaney, “Problems with Feminist Theory: Historicity and the Search for Sure Foundations”, en Paula M. Coe, Sharon A. Farmer y Mary Ellen Ross (eds.), *Embodied Love: Sensuality and Relationship as Feminist Values*, Harper and Row, San Francisco 1987, pp. 79-95; para una respuesta,

La diversidad de enfoques feministas sobre la antropología teológica en estos comienzos del siglo XXI es tan enorme que puede provocar auténtico vértigo. Mientras que algunas feministas abogan por un “modo femenino de conocimiento”⁵ y otras sostienen que las únicas diferencias entre los sexos se encuentran en los “roles de reproducción”⁶, existe, pienso yo, un amplio acuerdo en que las mujeres tienen que ser las que fundamentalmente definan lo que significa ser mujer. Una de las primeras teólogas feministas decía: “Aún no se han contado las historias de las mujeres. Y sin historias no puede darse una articulación de la experiencia”⁷. El proceso que Freire describe como “concienciación” es necesario para que las mujeres puedan expresar lo que son⁸. Si no se adquiere esta conciencia, las mujeres dejarán que sean los hombres quienes las definan totalmente.

Sin embargo, no es necesario, a mi modo de ver, abandonar completamente las categorías universales que son aplicables a las mujeres, a los hombres o a toda la humanidad. Martha C. Nussbaum ha indicado que, aunque las concepciones universales de lo humano “han sido arrogantemente estrechas de miras y no han tenido en cuenta las diferencias culturales y los modos de vida”, “ni tampoco la elección... y se han aplicado de forma prejuiciosa”, no obstante, “nada de esto muestra que todas estas concepciones tengan que ser erróneas...”⁹. Varias especialistas de ética, feministas católicas contemporáneas, como Lisa Sowle Cahill y Cristina Traina, han abogado a favor de un enfoque “realista” sobre la naturaleza humana que tenga en cuenta lo “dado” y lo “histórico”¹⁰. Estas concepciones de la “naturaleza de la mujer” intentan ser sensibles tanto a las dimensio-

cf. Carol P. Christ, “Embodied Thinking: Reflections on Feminist Theological Method”, *Journal of Feminist Studies in Religion* 5 (1989) 7-15.

⁵ Cf. Mary Belenky et al., *Women’s Way of Knowing: The Development of Self, Voice, and Mind*, Basic Books, Nueva York 1986.

⁶ Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Beacon Press, Boston 1983.

⁷ Carol P. Christ, *Diving Deep and Surfacing: Women Writers on Spiritual Quest*, Beacon Press, Boston 1980, p. 1.

⁸ Paulo Freire, *The Pedagogy of the Oppressed*, Continuum, Nueva York 1970, 1986 (*Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, Madrid 2002).

⁹ Martha C. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, Nueva York y Oxford 1999, p. 39.

¹⁰ Cf. Lisa Sowle Cahill, *Sex, Gender and Christian Ethics*, Cambridge University Press, Nueva York 1996, y Cristina L. H. Traina, *Feminist Ethics and Natural Law: The End of the Anathemas*, Georgetown University Press, Washington D.C. 1999.

nes comunes que las mujeres comparten (las experiencias psíquicas de la menstruación, el embarazo y alumbramiento, el período de lactancia, la menopausia y la atención a los hijos y a las familias) como a las diferencias de su contexto social e histórico.

La idea de Benedicto sobre la “naturaleza de la mujer”, definida, sobre todo, como una relación con los hombres, está elaborada en un contexto en el que las mujeres han sido y seguirán siendo definidas por los hombres. Cuando a las mujeres se les entiende principalmente como aquellas que “escuchan” y “esperan”, su protagonismo desaparece. Cuando no se afirma ni se fomenta su capacidad de definirse a sí mismas, las mujeres son, efectivamente, seres humanos de segunda categoría. En los últimos cuarenta años, las mujeres de todo el planeta han adquirido una nueva conciencia de sí mismas, una conciencia que se articula en modos que reflejan tanto la diversidad de sus voces como sus preocupaciones comunes. Las mujeres del “primer mundo” se han dado cuenta de que su experiencia refleja su propio contexto social y han llegado a aprender (y seguirán haciéndolo) que necesitan escuchar las voces de las mujeres de contextos diferentes, especialmente las de aquellas que constituyen las “dos terceras partes” del mundo. No obstante, todas ellas comparten la necesidad de tener una voz propia tanto en la sociedad como en la Iglesia.

III

La capacidad de la jerarquía para escuchar las voces de las mujeres se vio puesta a prueba durante el proceso que los obispos estadounidenses desarrollaron entre los años 1984 y 1992, cuando idearon y elaboraron los cuatro borradores para su carta pastoral sobre las inquietudes y problemas de las mujeres¹¹. Tras las cartas pastorales sobre la guerra y la paz y sobre la economía, en un momento en que el tema de la mujer estaba en el centro de la atención nacional, los obispos de los EE.UU. decidieron centrar su atención en las preocupaciones e inquietudes de las mujeres¹². El Vaticano II, en particular *Gaudium et spes*, había animado a clérigos y a laicos a colaborar más plenamente en las tareas de la Iglesia, admitiendo los diferentes tipos de pericia que los

¹¹ Para un resumen histórico de este proceso, cf. Camilla J. Kari, “The Pastoral that Wasn’t”, en *Public Witness: The Pastoral Letters of the American Catholic Bishops*, The Liturgical Press, Collegeville (Minnesota) 2004.

¹² “The Challenge of Peace: God’s Promise and Our Response” (1983) y “Economic Justice for All” (1986); el debate nacional sobre la ratificación de la Enmienda sobre la igualdad de derechos estaba en todo su furor a principios de los ochenta.

dos grupos poseían. En esta perspectiva, se consultó a los expertos en temas militares y de paz para la pastoral sobre la guerra y la paz, y a los economistas para la carta sobre la justicia en el ámbito de la economía. Entre los años 1985 y 1988 se invitó a mujeres de todo el país para compartir sus preocupaciones e inquietudes en “sesiones de escucha” organizadas por sus diócesis. Los resultados de éstas se comunicaron al comité encargado de redactar la carta. El primer borrador, “Colaboradoras en el misterio de la Redención”, fue considerado, en general, el más valioso de los cuatro. En esa carta se incluían las propias voces de las mujeres en afirmaciones tomadas al pie de la letra. Gran parte de la carta la ocupaban las secciones tituladas “Voces de afirmación” y “Voces de alienación”; en ellas, las mujeres de todos los estados de EE.UU. vieron reflejadas sus inquietudes y preocupaciones.

Este primer borrador de la carta se hizo público en el mes de abril de 1988. En el mes de agosto de este mismo año se promulgó la encíclica de Juan Pablo II *Mulieris dignitatem* (“Sobre la dignidad de la mujer”). Los borradores posteriores de la carta pastoral eliminaron las voces propias de las mujeres del texto, que, al final, llegó a incorporar la posición oficial del Vaticano sobre la “naturaleza de la mujer”. Finalmente, la carta pastoral no fue aprobada al no recibir los votos de la mayoría requerida de dos tercios. El obispo Joseph L. Imesch de Joliet, en Illinois, presidente de la comisión, expresó la frustración que sentía con el proceso cuando se preguntaba: “¿Es que en un documento no pueden los obispos ser aprendices y maestros?... ¿Es que no pueden expresarse las legítimas preocupaciones sin que se les dé una respuesta autoritativa?”¹³

Los esfuerzos de los obispos estadounidenses por escuchar las voces de las mujeres y responder a sus preocupaciones no fueron alentados por el Vaticano, ni tampoco su proceso, en el que se hizo una extensa consulta a expertos laicos, en particular a los especialistas sobre cuestiones de naturaleza humana. Podemos ilustrar este punto con una anécdota ocurrida a un colega mío de otra universidad. Durante el período en el que los obispos de los EE.UU. se reunieron con los teólogos católicos que enseñaban en institutos superiores y universidades para desarrollar el *mandatum*, un profesor de teología moral de una gran universidad católica expuso su opinión sobre la enseñanza. Dijo a su obispo que cuando explicaba a sus estudiantes temas problemáticos de moral, como la pena de muerte, el aborto y la eutanasia, tenía mucho cuidado en situarlos en su contexto social e histórico. El obispo le respondió: “Los temas sobre la vida carecen de contexto”.

¹³ Kari, “Pastoral”, p. 140.

Este absolutismo con respecto a cuestiones morales encuentra su eco en la perspectiva magisterial sobre la antropología teológica. Parece que los problemas de las mujeres también carecen de contexto. Sin embargo, la ausencia de este contexto contribuye cada vez más a la polarización de éstos.

Ciertamente, el contexto no puede ser el *único* factor determinante en las cuestiones relativas a la naturaleza humana y a la decisión moral. Pero también es igualmente cierto que juega un papel relevante en el proceso de la formulación de las ideas teológicas.

En la antropología teológica esencialista de Juan Pablo II y Benedicto XVI se define a las mujeres como aquellas que responden, escuchan y esperan. Aunque esto es verdad para todos los seres humanos en su relación con Dios, es particularmente cierto en el caso de las mujeres. En la medida en que esta antropología excluye la plena capacidad de las mujeres para ser imagen de Dios, como Janet Soskice escribe en este número, sus implicaciones son muy preocupantes: que Dios es más varón que mujer y que ésta no está orientada a la iniciativa y la acción. Pero también resulta preocupante en otro nivel. Cuando el laicado es feminizado en relación con el clero, de tal modo que ni el clero ni los obispos pueden ser los recipientes o destinatarios de la sabiduría de los laicos y las laicas, entonces se está impidiendo que el Espíritu sople donde quiera y como quiera.

La estructura dinámica del ser humano histórico, como Lonergan la describía, implica el progreso, la decadencia y la redención. El progreso, escribía Lonergan, "procede del desarrollo natural de la inteligencia humana"; la decadencia "bloquea las perspectivas que las situaciones concretas exigen. De lo que se sigue la aplicación de políticas no inteligentes y el desarrollo de acciones atolondradas". La redención es "realizada por la fe, la esperanza y la caridad"¹⁴. Lonergan escribió este artículo como respuesta a la petición de que diera "una perspectiva teológica sobre cómo una comunidad de amor se adapta y se orienta para una misión y un testimonio efectivo"¹⁵. En un tiempo en el que las mujeres se encuentran involucradas como nunca antes en la misión y el testimonio de la Iglesia, espero que sus voces e iniciativas puedan recibir el debido reconocimiento y peso específico, no sólo en la antropología eclesial sino también en su misión en el mundo.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

¹⁴ Lonergan, pp. 7-8.

¹⁵ Lonergan, p. 7.

ECCLESIA AB ABEL

Los “pobres” y la Iglesia al inicio del siglo XXI

La relación entre la figura bíblica de Abel y los “pobres” necesita ser aclarada. Lo mismo debemos hacer, una vez más, con lo que se entiende por “pobres” en este inicio del siglo XXI. Pero antes es necesario hacer memoria de los últimos cincuenta años de relación entre la Iglesia y los pobres. Esa relación ha tenido diversos niveles: se perdió en casi todos y ahora parece que se mantiene en la difícil perplejidad: ¿cuál será el futuro de esa relación?

I. La convergencia hacia los pobres y la actual dispersión

Entre los signos de los tiempos de la era conciliar y posconciliar, innumerables caminos, aunque por razones y métodos muy distantes entre sí, apuntaban hacia la importancia, cada vez más central, del pueblo: del laicado en la Iglesia, del proletariado en el socialismo, de la base en todo movimiento social, en fin, del pobre en la mística

* LUIZ CARLOS SUSIN es profesor de Teología sistemática en la Pontificia Universidad Católica de Porto Alegre (Brasil) y en la Escuela Superior de Teología y Espiritualidad Franciscana, en la misma ciudad. Miembro de la Orden de los Frailes Capuchinos, es asesor de la Conferencia de los Religiosos de Brasil. Con doctorado en el pensamiento de Emmanuel Levinas, investiga en las fronteras entre teología, filosofía y antropología. También se dedica últimamente a la relación entre teología y ecología. Su última publicación tiene por título *La creación de Dios*, 2003.

Dirección: Faculdade de Teologia, Av. Ipiranga 6681, 90619-900 Porto Alegre, RS (Brasil). Correo electrónico: lcsusin@pucrs.br

evangélica. ¿Estrategia, populismo o simple romanticismo evangélico? A pesar de que este artículo se escriba desde América Latina, se esfuerza por hacer justicia a una convergencia que tuvo aspectos de conspiración por diferentes partes del mundo y aportó mucha convicción y energía, mucha generosidad y sufrimiento, incluso muertes.

Comencemos por el “clima conciliar” descrito, en su correspondencia, por Hélder Câmara, uno de los protagonistas de esta convergencia. Al describir los encuentros y los propósitos de algunos cardenales y obispos de diferentes continentes durante el Concilio, él saluda esas reuniones como un complot (sic) en favor de los pobres y de la sencillez con que la Iglesia debería presentarse ante ellos¹. Pues además de los dos objetivos de Juan XXIII para justificar el Concilio –*aggiornamento* y ecumenismo–, estaba el de alcanzar una Iglesia de la sencillez, donde los pobres se sintiesen “en casa”, además del objetivo de trabajar eficazmente en favor de los pobres, de los países “subdesarrollados”².

En el último día de la última sesión conciliar fue aprobado el documento en el que se consiguió algo muy modesto, diseminado e integrado en la segunda parte de la *Gaudium et spes*. Pero como la Iglesia da mucha importancia al orden de factores, y en la primera afirmación del documento expresa el sentido general del mismo, se consiguió una gran “victoria” en la apertura: “las alegrías y las esperanzas, las tristezas

¹ Hélder Câmara cita con mayor frecuencia los nombres de Gerlier, de Lyon, Suenens, de Bruselas, Lercaro, de Bolonia, Mercier, representando a África, Larraín, de Chile. Según su correspondencia, se “tramaba” un viaje a Jerusalén, donde los obispos dejarían sus cruces pectorales para volver con cruces de madera. Sería un gesto simbólico para el futuro. Un grupo llegó a asumir el compromiso de dejar sus palacios episcopales para vivir en sencillas residencias populares, lo que, de hecho, Hélder Câmara hizo al terminar el Concilio, de forma coherente hasta su muerte. Esta conspiración fue comunicada al propio Papa Juan XXIII, al cardenal Montini, a los observadores que se lamentaban de la pompa conciliar. En fin, era un secreto que se quería publicar para ganar cómplices: cf. Hélder Câmara, *Vaticano II: Correspondencia conciliar*, Instituto D. Hélder Câmara / Ed. Universitaria, Recife 2004.

² En la *Domus Mariae*, Hélder Câmara fue el alma de las reuniones. Organizó un grupo abierto de Padres conciliares, llamado “Ecuménico”. Entre los peritos de las comisiones conciliares –teólogos e intelectuales articulados con obispos– se había constituido el grupo *Opus Angeli*, un grupo de trabajo que estudiaba, elaboraba y presentaba proyectos para los textos conciliares. También se sumó al esfuerzo de colocar a los pobres y su drama en el centro del Concilio. Hélder Câmara destaca a François Houtart por sus estudios sociológicos y prefiere respetar la discreción de los demás, aunque acabe nombrando a K. Rahner e Y. Congar.

y las angustias de los hombres de hoy, *sobre todo (praesertim) de los pobres y de todos los que sufren*, son también las alegrías y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los discípulos de Cristo (*Gaudium et spes* 1). El riesgo fue el de permanecer en la generalidad y perder el significado de *praesertim*, la centralidad de los pobres y de los que sufren. Los hechos parecen probar cada vez más esta pérdida³.

Ya antes del Concilio, sin embargo, desde la actuación vigorosa y cada vez más tensa de la Acción Católica después de la Segunda Guerra Mundial, desde la experiencia de los curas obreros y de las lecciones del P. Leuret, y con los procesos de descolonización de países africanos y asiáticos, maduraba y se irradiaba la convicción de la necesidad de un cambio de "lugar social" de la Iglesia. El frente de este cambio se precipitó en América Latina, donde la década de los sesenta se caracterizó por aspiraciones articuladas y revolucionarias de transformaciones.

América Latina se había convertido en laboratorio del marxismo, juntamente con algunas regiones de África y de Asia⁴. La represión, la tortura, el asesinato de los grupos revolucionarios en América Latina fueron reacciones a través de dictaduras militares apoyadas por los gobiernos de los Estados Unidos, y eso probó a las Iglesias locales y a las Conferencias Episcopales, que se vieron obligadas a actitudes, algunas más reservadas y hasta omisas, otras con más coraje, lideradas por obispos "proféticos" y por sacerdotes comprometidos. Había difamación, persecución y asesinatos también de cristianos comprometidos socialmente por su fe.

Mientras tanto, grupos cristianos y marxistas se aproximaron para conocerse y, eventualmente, para sumar fuerzas en el compromiso de

³ Refiriéndose a la "Escuela de Bolonia" marcada en ese tiempo por la visión pastoral del cardenal Lercaro, el sociólogo de la religión Pietro De Marco señala (¿con cinismo o con melancolía?): "Hoy la distancia de las nuevas sensibilidades religiosas de los paradigmas contestatarios y pauperísticos de los años setenta y ochenta se hizo mayor. La voluntad de controlar y canalizar los efectos indeseables del posconcilio es más fuerte y racionalizado por parte de las jerarquías y de los numerosos laicados organizados. Palabras de orden y partidos de la época conciliar ahora constituyen solamente obstáculos al enfrentamiento entre Concilio e historia contemporánea", *Il Concilio di Bologna. Fortune e tramonto di un sogno di riforma della Chiesa*. www.chiesa.espressonline.it, 30 de agosto de 2005.

⁴ Es bueno recordar que, dentro del clima de guerra fría, se acostumbraba, entonces, a dividir el mundo en capitalismo con la bandera de la libertad y comunismo con la bandera de la igualdad. El Tercer Mundo era, en la práctica, un campo de disputa.

transformación del continente. Se dieron diferentes posturas: algún estudio, una aproximación crítica, una colaboración estratégica, y, en algunos casos, inclusive una absorción en la que algunos cristianos se hicieron marxistas. De manera general, como muestran buenos estudios posteriores, hubo una “afinidad selectiva” en ciertos aspectos, como, por ejemplo, el análisis y la comprensión de la sociedad. La “teoría de la dependencia”, elaborada por sociólogos latinoamericanos en este período, reforzó tal análisis. En cuanto al papel de la religión, y en cuanto al método de acción, no obstante, hubo algún intento de diálogo y de cooperación, aunque normalmente hubo distancia y crítica. De lejos, desde posiciones puramente iluministas y sin compromiso es donde todo se enredó en juicios sumarásimos⁵. En medio de todo eso, en 1968, el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) celebró una gran asamblea en Medellín (Colombia).

La palabra de Pablo VI en Medellín fue un estímulo osado, aunque en medio de exhortaciones críticas, en la dirección del compromiso con la situación de los pueblos latinoamericanos. Se puede resumir su postura en la cita de su discurso recogido al comienzo del documento final. El Papa, a su vez, retomaba esas afirmaciones de su discurso al concluir el Concilio, teniendo presente entonces la *Gaudium et spes* aprobada en aquel último día. “Ella (la Iglesia) no se *desvió* sino que se *volvió* hacia el hombre, consciente de que *para conocer a Dios es necesario conocer al hombre*”. Por eso añade Medellín, “*la Iglesia (...) centralizó su atención en el hombre de este continente, que vive un momento decisivo de su proceso histórico*” (Intr. 1) El documento compara vivamente la historia del pueblo latinoamericano con el pueblo de Israel en éxodo y trata en primer lugar la realización del amor en forma de justicia. Sin cuidados de lenguaje curial, el documento es una llamada severa a la acción, al servicio, a la autenticidad y a la capacidad –citando a Eugenio Sales– no sólo de palabra sino de acción y sacrificios en tiempos tan dramáticos⁶. De la muerte del P. Camilo Torres, como guerrillero en Colombia, a las

⁵ Una excelente exposición sobre este asunto puede encontrarse en Michael Löwy, *La guerre des dieux. Religion et politique en Amérique latine*, Félin, París 1998.

⁶ “Ciertamente no basta sólo con reflexionar, sino que hay que conseguir más claridad y hablar. Es necesario actuar. No deja de ser ésta la hora de la palabra, pero llegó, con urgencia dramática, la hora de la acción. Es el momento de descubrir con imaginación creadora la acción que corresponde realizar y, evidentemente, deberá llevarse a efecto con la audacia del Espíritu y el equilibrio de Dios. Se invitó a esta Asamblea a “tomar decisiones y a establecer proyectos, solamente si estuviéramos dispuestos a ejecutarlos como nuestro compromiso personal, aunque sea a costa de mucho sacrificio” (intr., 3).

mueres de Monseñor Óscar Romero, de las misioneras americanas violadas, de los jesuitas de la UCA de El Salvador, como profeta de actitud cristiana pacifista, solidaria y valiente, se recorrió un dramático camino de sufrimientos con muchas muertes⁷.

Con Medellín, ganaron inspiración y aliento las comunidades eclesiales de base y la teología de la liberación. Que, antes, había ensayado una teología del desarrollo, y en algunos momentos una teología de la revolución. La "liberación" como categoría bíblica y social, con sus diversos niveles de significado, pasó a ser la categoría privilegiada para una teología desde los pobres. La *Evangelii nuntiandi* invitó a los religiosos, misioneros significativos en el continente, a ser "vanguardia", lo que fue asumido hasta la radical inserción en medio de los pobres. Surgió también una afinidad ecuménica que partió de experiencias populares de luchas sociales para solamente después tornarse reflexión y estudio⁸.

El ecumenismo avanzó hacia un "macro-ecumenismo" popular, anticipando en su método lo que sería el complejo diálogo interreligioso en situaciones de sincretismos religiosos. En la pastoral "liberadora", como en la teología, la valorización de la religiosidad popular, de la vida comunitaria con sus diferentes raíces étnicas, de la palabra del pueblo, de la pastoral bíblica conectando la experiencia popular con la Palabra de Dios, todo eso llevó a una afirmación eclesiológica absolutamente decisiva: *el pueblo pobre como sujeto en la Iglesia y en la sociedad*. No ya como "objeto" de consuelo y asistencia, sino como "sujeto" y actor colectivo. Solamente así se conseguiría una transformación real, a partir de nuevas relaciones internas. No se trata aquí del "proletariado" marxista, sino simplemente del pobre, del

⁷ Sobre el martirio "jesuánico", *propter odium justitiae*, cf. *Concilium* 299 (2003/1).

⁸ Un buen ejemplo es la UNIPOP (Universidad Popular) y el Consejo Amazónico de Iglesias Cristianas (CAIC) con su Curso de Teología, nacidos en el Movimiento por la Liberación de los Presos del Araguaia (MLPA), en que personas de diversas denominaciones se juntaron para exigir la liberación de los sacerdotes franceses y de un grupo de trabajadores rurales en Pará (Brasil). Cf. A. C. T. da Silva, *As origens do movimento ecumênico na Amazônia paraense*, Escuela Superior de Teología, São Leopoldo 2005. También se debe destacar la "recuperación de la memoria popular", con los adecuados métodos de la historia y su divulgación por parte del Centro de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe (CEHILA), con cursos populares y ecuménicos como el Curso de Verano, de São Paulo (Brasil), y la hermenéutica bíblica popular con los Círculos Bíblicos y los cursos del Centro Ecu-ménico Bíblico (CEBI), Estas iniciativas crearon amplios consensos.

pueblo que es, en su inmensa mayoría, pobre y cristiano. Su fuerza reivindicativa no se vuelve hacia la fábrica, ni primero para la política, sino para la comunidad cristiana.

La teología pasó a ser subrayada como un “acto segundo” a partir del pobre y de su vida iluminada por la Palabra de Dios. Su fuerza histórica no es marxista, es evangélica: es la “locura evangélica” (cf. 1 Cor 1,17-31) de la revelación de Cristo, de Dios identificado con los pequeños, “*Dios de piel morena, de rostro alegre y sufrido, con manos de trabajador*”, conforme a la canción nicaragüense. En los países desarrollados, las instituciones de apoyo a proyectos de desarrollo vueltos para el Tercer Mundo, y muchos teólogos y teólogas, recibieron con leal interés la nueva teología. Comprendieron luego que eso correspondía a la verdad y a la necesidad en la experiencia eclesial de inmensas poblaciones pobres. Hubo diálogo crítico y creativo. Teólogos y teólogas de otros continentes del Tercer Mundo seguían sus caminos con originalidad, sobre todo en términos de cultura, aprovechando algunos principios de la teología de la liberación. La Asociación Ecueménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo (EATWOT/ASSET) fue determinante en este comienzo de la globalización (planetarización) de la teología.

En la asamblea del CELAM de Puebla (México), once años más tarde, en medio de una tensa batalla hermenéutica, se consagró la “clara y profética opción preferencial y solidaria en favor de los pobres”. Se substituyó, de debates previos, opción “parcial” por opción “preferencial” para matizar lo que nadie había insinuado, de que sería excluyente. “Parcial”, en realidad, quería significar concreta y metodológicamente dialéctica para ser realmente inclusiva, de todos a partir de los excluidos. Y finalmente, frente a las susceptibilidades, se llegó a la refinada fórmula: “evangélica opción preferencial por los pobres”. Pero el refinamiento del lenguaje era un esfuerzo frente a la desmovilización y a la dispersión que ya mostraban sus síntomas. En la Asamblea de Santo Domingo, doce años después, la palabra “pobre” apareció sepultada por otras preocupaciones, y en el documento del Sínodo para América ya está sencillamente ausente. El pobre como sujeto eclesial y lugar teológico y cristológico privilegiado desapareció de los grandes documentos episcopales que habían marcado el camino de la Iglesia latinoamericana. ¿Adiós al *praesertim* de la *Gaudium et spes*? ¿Adiós a Medellín en su *Dolor et spes*? ¿Qué pasó? La dispersión y la pérdida de lo que había sido extraordinaria convergencia tiene también diversas causas.

En primer lugar, positivamente, desde dentro: como “sujeto”, el pobre no puede ni se deja tratar como “pobre”, una categoría que

indica carencia y negatividad desde el punto de vista social. Es sujeto étnico, cultural, religioso, con toda la riqueza que eso significa. De aquí surgieron reforzadas por la celebración de los 500 años de presencia del cristianismo en América Latina las teologías india y afro-americana. En esa dirección, teologías de África y Asia, se anticiparon y ayudaron a América Latina. La complejidad de las tradiciones étnicas y de las culturas, de la religión como alma de la cultura y de la cultura como expresión de la religión, conduce a decisiones dolorosas en términos de inculturación (o no) del evangelio, necesariamente un nuevo cristianismo o un "post-cristianismo". Pero los oprimidos que aspiran a la liberación no son solamente los pobres, son también las mujeres, y de aquí nació la teología feminista de la liberación. El derrumbe de un cristianismo patriarcal y *kiriarcial* también conduce a decisiones dolorosas en términos de nuevas relaciones en un nuevo cristianismo o se encamina también hacia un post-cristianismo. Y el grito proviene también de la tierra, ensayada en una eco-teología de liberación. La crítica a las formas de dominio de la tierra, la tecnocracia y el consumismo, se alía con la deconstrucción de la complicidad del cristianismo histórico con la hermenéutica de dominio, y lleva a decisiones todavía incipientes en formas de vidas eco-religiosas alternativas. Todas esas ramificaciones necesitaron y todavía necesitan de nuevos referenciales filosóficos, antropológicos, inclusive religiosos, además de los recursos propios de la teología cristiana.

En segundo lugar, la degradación de los sistemas políticos socialistas y de las experiencias socialistas en la región, por corrupción interna, que podría ser resumida en los axiomas de que los fines justificarían los medios y las restricciones a la libertad para conseguir más igualdad. Pero también por la continua prepotencia e ingerencia externa, sobre todo de algunos gobiernos de los Estados Unidos que, de diversas formas, apoyaron a las fuerzas más reaccionarias y violentas de las elites latinoamericanas. El aparente triunfo del pensamiento único de la ideología neoliberal abriendo de par en par las puertas al mercado sin límites, con la pérdida de poder de los Estados y de los servicios estatales, la disminución de los espacios e instituciones públicas, el desprestigio de la acción política, la incapacidad del mercado para ampliar y ofrecer trabajo, todo eso bloqueó la fuerza de muchas iniciativas de carácter popular, llevando al desamparo hasta de los sueños. La utopía de un mundo diferente en la historia parecía desaparecer. En la Iglesia crecieron la desautorización y el desprestigio de obispos, teólogos y religiosos comprometidos con el profetismo social. Fueron emblemáticas las sucesiones episcopales, las intervenciones en la Confederación Latinoamericana de

Religiosos y las Instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Y la fe popular en el Reino de Dios se fue tornando cada vez más fundamentalista, en una confrontación dualista y apocalíptica con el mundo.

Desde entonces, la realidad se homogeneiza aceleradamente: Sebastián Salgado, retratando las inmensas periferias de las megalópolis de los países pobres, pone al desnudo: todas se parecen en el caos en el que se encuentran. Kinshasa, Río de Janeiro o Manila, en los vastos barrios populares, se tornan homogéneas en la misma identificación de la pobreza y del caos. Mientras los pobres luchan por ser sujetos, soñando con belleza y con pan, la realidad globalizada les impone ser masas sin nombre y sin rostro. La categoría de “multitud”, por debajo de pueblo, retorna con el nombre de Abel.

II. El retorno de Abel

En la turbulencia del momento para donde son arrojados los restos de un anticuado Tercer Mundo, la Iglesia católica como institución y el pueblo como multitud en un mar de tribulaciones se fueron apartando –hablo desde Brasil, cuyos contrastes escandalosos tal vez sirvan bien de observatorio–. Las estadísticas demuestran que aquí se pasa de un *catolicismo* barroco tradicional, sincretista y romanizado, a un *cristianismo* barroco en parte modernizado y en parte, paradójicamente, fluctuante y fundamentalista. El barroco colonial fue capaz de integrar los opuestos bajo el catolicismo. Hoy en día, tal vez una buena teoría interpretativa de la situación social y religiosa sea nada menos que la “teoría del caos”: materia sin forma, materia en estado puro –evocando a Platón sobre la violencia– o energías sueltas, con estructuras disipándose en el entrechoque de violencias espontáneas y, a pesar de todo, poderosas. O también el abismo bíblico que tritura la vida y promete la muerte. Pero, en su diluviana ambigüedad, es también región de creatividad en la lucha por la vida. Es prácticamente imposible caos en estado puro. En el caos social y religioso navegan fragmentos, pedazos de cristianismo, de catolicismo, junto con pedazos de familia, de servicios, de etiquetas, de sueños y deseos. Aquí una de las figuras urbanas más impresionantes, icono de esa condición, es el recogedor de basura: junta pedazos, recicla, recrea espacios. Es la emergencia o creación de un mundo “informal”: trabajo, familia, servicios. Eso vale también para la religión.

El “relativismo”, el “individualismo” y el “pluralismo” que caracterizan el momento actual de la modernidad satisfecha se deben a la

fluctuación de los individuos, más que a las instituciones en el ejercicio estético de sus libertades socialmente garantizadas. Claro que, en el caos en el que sumergen y pierden hasta su identidad personal, los pobres no gozan de este lujo. Están des-identificados de las instituciones por estar sumergidos, por su "exclusión", por no conseguir más "pertenencia". Su relativismo es conseguir apenas pedazos, su pluralismo es cubrirse con lo que encuentran, sin escoger la combinación de colores. Hay un deseo de inclusión, de llevar con seguridad y orgullo un signo de pertenencia institucional. Pero la multitud no cabe en las instituciones. A pesar de todo, la teoría del caos enseña que hay "rupturas" que se tornan aleatoriamente "atrayentes", algo parecido a lo que decía Agustín respecto a la ley de la gravedad *amor meus, pondus meus*. Es el milagro de la emergencia del orden. En el área metropolitana de São Paulo se calcula la creación de una ONG por día, en Río de Janeiro de una iglesia cada dos días. Muchas no sobreviven, algunas empiezan a afianzarse. Se juntan los sin-techo en casas de cartón. Se juntan grupitos de cristianos y forman una célula de iglesia. En algunos barrios de la periferia el fenómeno emerge en cada esquina: "Iglesia de la Séptima Trompeta del Apocalipsis", "Iglesias de la Roca Firme", "Iglesia..." Aquí es inútil insistir en que la Iglesia católica es la única que verdaderamente puede llamarse "Iglesia"; la cuestión no es de doctrina o palabras: la experiencia de salvación del caos dentro del frágil barco arreglado con restos de cristianismo reciclado remendado con otras fuentes chamanísticas, con mimetismo voraz, con palabras encendidas, se convierte en incuestionable. Se pasa de la fluctuación al fundamentalismo, como quien, después de luchar con las aguas, encuentra una tabla de salvación o, mejor aún, un "arca de salvación". ¿Por qué iría a abandonarla? ¿Por algunas ideas claras y distintas? La experiencia de salvación no comienza en la ortodoxia, en la doctrina clara, sino en el reconocimiento de la dignidad, en el voto de confianza, en la acogida. La "vida eterna" preguntada por el doctor de la Ley es la compasión entre los que están al margen, algo como lo que dice Jesús respecto del encuentro entre el samaritano impuro y el caído casi muerto a la orilla del camino. O entre los que se acogen en la necesidad como el hijo extraviado y el padre desolado. Esas experiencias y la experiencia de Dios están "perijoréticamente" una dentro de la otra, naturaleza herida y abundancia de gracia que se enlazan y se curan en el encuentro compasivo, evangelio real para la multitud de los pobres, Espíritu sobre el caos.

En la Iglesia católica, cuando se advirtió el abismo de la "descatolización", en vez de comprender mejor las causas, se buscaron culpables: el acento social y político de la pastoral y de la teología de la

liberación, mucha militancia y poca espiritualidad, muchos retos y poco consuelo, mucha política y poca religión. Líderes de las bases, obispos y teólogos más comprometidos con la liberación fueron puestos bajo sospecha y desprestigiados; hablar de “pobres” en la Iglesia se convirtió casi en una obscenidad. La “Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación” de la Congregación para la Doctrina de la Fe, de 1984, fue utilizada de forma sumaria como un instrumento para desautorizar, silenciar e intentar “matar” lo más creativo que venía sucediendo en la teología latinoamericana. La orden dada de manera velada fue que se limitara estrictamente al espacio religioso⁹. El horror del caos se manifiesta ahora en el miedo a la multitud de los pobres y la palabra que los saca a la luz. Ahora es necesario ir más al fondo, más a lo “profundo de la liberación”, donde tal vez sólo la teoría del caos y de la creatividad que hay en él, como los movimientos sociales de todo tipo cuya pequeña muestra puede estar representada por los Foros Sociales Mundiales, nos ayuden a comprender las enormes periferias del mundo globalizado.

Las multitudes nos remiten a la inexistente descendencia de Abel, cuyo nombre lleva consigo la señal de la fragilidad y del vacío, y cuya sangre derramada clama bajo los muros y las canciones con flautas de la descendencia de Caín¹⁰. ¿La cultura poderosa y fascinante, pero incapaz de ser “guardián de su hermano”, no sería la ofrenda de Caín, padre de los constructores de las ciudades? ¿La conquista y el poder con fuerza divina, que están en el nombre mismo de Caín, no traducen como un mito que abarca el itinerario de las civilizaciones, inclusive de la modernidad? Por eso sus instituciones no consiguen dar cuenta de la sangre de Abel sin entrar en contradicción consigo mismas. Ni siquiera la historia de la Iglesia está exenta de las

⁹ La buena conciencia de que la doctrina social de la Iglesia, aunque sea excelente, sustituye a la teología de la liberación, tiene un error de partida: La “aplicación”, no consigue, metodológicamente, crear “sujetos”. Por eso se convierte en retórica e ineficaz.

¹⁰ Un ensayo vigoroso del ensayo humano, cultural y religioso del relato de Caín y Abel en el contexto de los primeros capítulos del Génesis: Marie Balmary, *Abel ou la traversée del Éden*, Grasset, París 1999. También Luiz Carlos Susin, “Sou eu, acaso, guarda do meu irmao? Uma nova hipótese teológica sobre o ‘pecado original’”, en *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)*, vol. 65, n. 257, enero 2005, pp. 5-24. Una “sociología de las ausencias”: cf. Boaventura de Souza Santos (org.), *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente. Um discurso sobre as ciências revisitado*, Cortez, São Paulo 2004, pp. 777-821. Sobre la salvación en la vulnerabilidad: Sturla Stålsett, *Another World is Possible here. Notes on religion and political power*, en www.purcs.br/pastoral/fmtl, enlace del 24 de enero.

figuras de Caín y Abel dentro de sí misma. No se ha tenido, es verdad, la osadía de hablar de una Iglesia cainita, pero sí de una *ecclesia ab Abel justo* recordado con su ofrenda en la Oración Eucarística del canon romano. La patrística, al tejer la unión entre Iglesia y Abel, tenía delante de sí la multitud de justos que no estaban amparados bajo el manto de la Iglesia visible. Hay una *universalidad* eclesial, pueblo elegido y justo, salvado por su condición de Abel, en una pre-experiencia del propio "Cristo-Abel" hecho víctima y presente en las víctimas como su salvador solidario, aunque fuera de los muros de la Iglesia¹¹. Dicha universalidad tiene que ver, hoy, con las multitudes que están bajo las instituciones en el caos en el que se debaten y mueren. Finalmente, si Caín no cumplió su vocación, por su conquista de poder divino, de ser el guardián de su hermano, ¿quién salvará la descendencia de Caín si no es la sangre de Abel, el frágil según su propio nombre, *cuya sangre está junto a Dios, que se identificó con Abel en este mundo aparentemente de los más fuertes?* Sólo una *ecclesia ab Abel justo* puede dar cuenta eclesiológicamente de la multitud inocente y desamparada, sacramento universal de salvación. Éste es el *locus theologicus* y el *locus ecclesiologicus* donde Dios revela su rostro realmente trinitario y la paradoja de la salvación en tiempos de globalización¹².

(Traducido del portugués por Atilano Rodríguez)

¹¹ Cf. cómo retoma esta eclesiología Yves Congar, "Ecclesia ab Abel", en *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift Kart Adam*, Patmos, Dusseldorf 1952, pp. 79-108. Es la interpretación abstracta aunque teológicamente bella de Bruno Forte, *La chiesa della Trinità, Saggio sul mistero della Chiesa comunione e missione*, San Paolo, Milán 1995, pp. 81-87 [trad. esp.: *La Iglesia, icono de la Trinidad*, Sígueme, Salamanca 1997].

¹² Sobre esta condición contextual reveladora y soteriológica del pobre, del "pueblo crucificado", incluso después de los pertinentes interrogantes de Moltmann, cf. las últimas e insistentes observaciones de Jon Sobrino, "La opción por los pobres: dar y recibir", en *¿Es posible otro mundo? Reflexiones sobre la fe cristiana*, Indo-american press, Bogotá 2004, pp. 89-123.

3. FE Y REFLEXIÓN

LA ORACIÓN:
MÁS ALLÁ DE LA PETICIÓN

I. El problema

“La definición tradicional de la oración sólo tiene un fallo, y es que desvirtúa la imagen de Dios”, pues definirla como “elear el corazón y la mente a Dios” lo

* ANDRÉS TORRES QUEIRUGA. Nació en 1940 en Aguiño-Ribeira (A Coruña). Doctor en Filosofía (Universidad de Santiago de Compostela) y Teología (Univ. Gregoriana). Enseñó Teología fundamental en el Instituto Teológico Compostelano (1968-1987) y actualmente es profesor de Filosofía de la religión en la Universidad de Santiago; dirige *Encrucillada. Revista Galega de Pensamento Cristián*, es miembro del consejo de redacción de *Iglesia Viva*, del comité científico de la *Revista Portuguesa de Filosofía* y miembro fundador de SECR: Sociedad Española de Ciencias de las Religiones. Ha impartido cursos en México y Brasil.

Obras: *Recuperar la salvación*, Santander ²1995; *Constitución y Evolución del Dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Madrid 1977; *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid 1987 (orig. gallego, Vigo 1985; trad. it., Roma 1991; port., São Paulo 1995; al., Francfort del Meno-Berlín-Berna-Nueva York-París-Viena 1996); *Creo en Dios Padre*, Santander ⁵1998; *La constitución moderna de la razón religiosa*, Estella 1992; *¿Qué queremos decir cuando decimos “infierno”?*, Santander 1995; *Repensar la Cristología. Ensayos hacia un nuevo paradigma*, Estella 1996; *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, Santander ³2001; orig. gallego, Vigo 1996; trad. port.: São Paulo 1999); *El problema de Dios en la modernidad*, Estella 1998; *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús. Hacia una nueva imagen de Dios*, Estella 2000; *Fin del cristianismo premoderno*, Santander 2000; *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las reli-*

convierte en “un juez regio y distante y ajeno a nosotros”¹. Convertirla además en petición, la deforma gravemente. Para visualizarlo, imaginemos que un domingo cualquiera un “marciano” inteligente, ignorante de nuestra cultura, entra en una iglesia y sigue con atención la eucaristía. Escuchará numerosas oraciones dirigidas a un Dios a quien de manera repetida y coral se *suplica* que tenga piedad y perdone, a quien se alzan *ruegos* del comienzo al final y a quien incluso en el momento solemne de “la oración de los fieles” la asamblea expone con un lenguaje apremiante –versión española: “Señor, escucha y ten piedad”– diversas necesidades públicas y privadas. Si, además, permanece por algún tiempo y comprueba que prácticamente ninguna de tales peticiones ha sido otorgada, ¿qué imagen obtendrá de ese “dios”? Indudablemente, la de un ser peligroso, acaso vengativo, poco dispuesto a ayudar y, en todo caso, muy difícil de convencer.

Lo asombroso para él, que suponemos lógico, sensible y sin prejuicios, será que al mismo tiempo habrá escuchado también que Dios es alguien lleno de amor y misericordia, que ama sin límites ni discriminaciones –incluso a malos e injustos– y perdona sin condiciones. Es obvio que a él verá como una inconsecuencia flagrante y una contradicción inexplicable lo que acaso se ha convertido para nosotros en rutina más o menos asimilada y consentida.

Lo grave es que, tras el cambio cultural iniciado en la Modernidad, todos nos hemos convertido en “marcianos” respecto de esa imagen contradictoria de Dios. La contradicción pudo quedar disimulada por la plausibilidad cultural y social en tiempos de cristiandad, pero hoy deja sentir su fuerza creciente como un veneno que está socavando la convicción creyente o ensombreciéndola en “mala fe”. El abate Meslier la convirtió en argumento para el ateísmo al comienzo de la Ilustración², Kant la hizo objeto de una crítica radical³ y en nuestro tiempo Martin

giones y la cultura, Madrid 2003; *Esperanza a pesar del mal*, Santander 2005; *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*, en prensa.

Dirección: Facultad de Filosofía, Campus Sur, 1784 Santiago de Compostela (España). Correo electrónico: atorres@usc.es

¹ J. Chittister, *La vida iluminada*, Santander 2001, p. 111 (*Illuminated Life*, Orbis Books 2000).

² Cf. D. Lecompte, *Do ateísmo ao retorno da religião*, São Paulo 2000, pp. 99-100.

³ Sobre todo en *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, B 302-308, y *Der Streit der Fakultäten*, Ak., Bd. VII, pp. 54-56. Cf. J. Bohatec, *Religionsphilosophie Kants*, Hildesheim 1966, pp. 570-582; U. Regina, “La preghiera e l’autonomia della morale in Kant”, *Filosofía* 27 (1976) 193-222;

Walser hace decir a su protagonista: "He heredado a Dios con estas fórmulas, pero ahora lo pierdo a través de estas fórmulas"⁴.

La teología, que a veces dedica tanto tiempo a cuestiones sutiles pero meramente académicas, debe decidirse a mirar de frente un problema urgente y de enorme influjo en la vida de la fe. No resultará fácil, ciertamente, pues la experiencia muestra que la mera enunciación suscita fuertes resistencias. Unas son de índole *subjetiva*: cuando se cuestiona la petición, muchos tienen la impresión de que se viola su intimidad, descalificando y profanando el santuario de su relación con Dios. Otras son más *objetivas*, pues la petición tiene presencia tan masiva en la Biblia y en la tradición, que cuestionarla parece negar la revelación y suspender la validez de la fe. Todo ello reforzado por el hecho de que, en efecto, ésta ha sido casi siempre la intención de los ataques, de carácter unilateralmente filosófico, con tendencia a cuestionar la oración como tal.

La intención de este artículo es justamente la contraria. Su argumentación es *teológica*: busca ante todo la coherencia interna de la fe y, lejos de negar la oración, lo que pretende es reforzar y purificar su autenticidad cristiana, tratando de corregir *un modo* de ejercerla. No invita a dejar de orar, sino a orar mejor: no menos, sino "más allá" de la petición. Y, al cuestionar la *letra* de la revelación, lo único que quiere es descubrir su *espíritu*. No ignora las justas críticas de la filosofía, pero saca las consecuencias opuestas: no la imagen de un dios deísticamente distante, inmutable e impassible, sino la del Creador con amor tan volcado hacia sus creaturas y del *Abbá* con ternura tan exquisita para sus hijas e hijos, que lo está dando siempre todo antes de que se lo pidamos. No necesitamos "pedirle", tratando de convencerle; es Él quien nos llama a nosotros –quien nos "pide"–, para que acojamos su amor y nos dejemos salvar por su gracia⁵.

D. Venturelli, "Etica e preghiera. Linee per una ricerca filosofica", en G. Moretto (ed.), *Preghiera e filosofia*, Morcelliana, Brescia 1991, pp. 149-179.

⁴ *Halbzeit*, I, 3, apunte del 9.10 (cit. por R. Garaventa, "Scetticismo e preghiera. L'esempio di Wilhelm Weischedel", en G. Moretto [ed.], *Preghiera e filosofia*, Brescia 1991, pp. 315-316).

⁵ La exposición será cruelmente breve. He tratado el tema más extensamente en "Más allá de la oración de petición", *Iglesia Viva* 152 (1991) 157-193; "A oración de petición: de convencer a dejarse convencer", *Encrucillada* 83/17 (1993) 239-254 y en mi libro *Recuperar la creación, Por una religión humanizadora*, Santander²1998, pp. 247-294.

II. Las implicaciones objetivas de la petición

“La imagen de Dios que se supone en cada caso parece resultar completamente decisiva para la afirmación o la negación de la oración de petición.”⁶ Todo innovador religioso, y aun todo maestro espiritual, introduce un modo peculiar de oración. No es casual que los discípulos pidan a Jesús que les enseñe a orar “igual que Juan” enseñó a los suyos (Lc 11,1). Ante el Dios de Jesús debemos repetir hoy la pregunta: ¿tiene sentido ante Él la oración de petición? ¿Tiene sentido “pedir” a un Dios que es amor ya siempre entregado en la iniciativa absoluta de su gracia?

Nótese que la pregunta parte de la plenitud positiva, personal y amorosa, de Dios. No de la objeción *psicológica* (egoísmo humano o intento de manipular a Dios), ni de la *ético-sociológica* (dimisión de la propia responsabilidad), ni de la *filosófico-teológica* (Dios impersonal e inmutable o total e intangible autonomía humana)⁷. No hace acusaciones de magia ni de ingenuidad, no se apoya en una concepción deísta ni arguye desde una secularidad radical. Insisto: la pregunta se hace ante el Dios que es *Abbá* de ternura infinita; que toma siempre la iniciativa y que perdonó “cuando aún éramos pecadores” (Rom 5,8); que “hace salir el sol sobre malos y buenos” (Mt 5,45); que nos lo ha dado todo y “trabaja siempre” a nuestro favor (Jn 5,17). Nace del asombro ante el Amor y es *expresamente teocéntrica*: su intención es que la oración responda a *lo que Dios es y quiere ser para nosotros*, de suerte que su formulación preserve un respeto exquisito a su generosidad irrestricta y a la infinita delicadeza de su oferta.

Si cuestiona la petición, es porque *objetivamente* –más allá e incluso contra la intención *subjetiva* de la persona orante– oscurece y, en definitiva, niega todo eso. En estricta objetividad, *pedir* implica dos supuestos fundamentales: *informar* a alguien –si no lo sabe– de una necesidad o deseo, y *tratar de convencerlo* para que actúe (lo cual implica también que se cree que puede hacerlo y que, si no lo hace, es porque no quiere). Ante Dios el primer supuesto carece de objeto: Él conoce todo, aun todos los condicionamientos de tipo inconsciente ocultos para nosotros. El peso cae, evidentemente, en el segundo supuesto: se trata de lograr que Dios decida hacer algo *porque* nosotros se lo pedimos.

⁶ G. Lohfink, “Die Grundstruktur des biblischen Bittgebets”, en G. Greshake y G. Lohfink (eds.), *Bittgebet - Testfall des Glaubens*, Maguncia 1978, p. 19.

⁷ Cf. J. Bommer, “¿Tienen todavía sentido la oración de súplica y de intercesión?”, *Concilium* 79 (1972) 380-381.

Para mayor claridad, pongamos un ejemplo, acaso un poco brutal, pero estructuralmente idéntico a los de cualquier domingo en cualquier iglesia: “Para que en Etiopía no pasen hambre, roguemos al Señor. –Señor, escucha y ten piedad”. ¿Qué se está implicando ahí?

Cuando la alerta crítica ha roto el sonsonete rutinario, algo suena mal, muy mal, y reviste extrema gravedad teológica. Contra lo que dicen tanto la experiencia evangélica como la más elemental teología de la gracia, toda la *semántica objetiva* del gesto está enunciando subliminalmente que son los orantes quienes *toman la iniciativa* y, en el fondo, aparecen *mejores que Dios*. Conocen una necesidad y se compadecen de ella; Dios la puede remediar, pero que o no la recuerda –“acuérdate, Señor”– o no está dispuesto a usar su poder; entonces se aplican a convencerlo, para que ayude. Encima, la respuesta comunitaria agudiza esto hasta lo ofensivo con la reduplicación insistente: “escucha... (atiende, advierte, date cuenta, haz caso) ...y ten piedad” (no sigas indiferente, mira su miseria, sé compasivo). Póngase en el lugar de una comunidad orante ante Dios a un grupo de ciudadanos que van a interceder ante un dictador por un grupo humano oprimido (obsérvese que ni siquiera existe una situación democrática en la que ese lenguaje pueda ser empleado públicamente), y se verá que no sólo nuestro “marciano”, sino cualquier persona sensible tiene que asombrarse ante la dureza increíble de lo que esa expresión está *objetivamente* suponiendo.

Soy consciente de lo esquemático e injusto del análisis, y sé que cualquier persona creyente rechazaría horrorizada que ésa sea la intención de sus peticiones. Pero no se trata de analizar intenciones, sino de poner al descubierto *aquello que se dice en lo que se dice*. Y cuando esto se descubre, no creo que sea sano para nosotros ni honesto para con Dios seguir manteniendo ese tipo de fórmulas. Porque, continuando con las implicaciones, la lógica más elemental concluye que, si después de eso en Etiopía sigue habiendo hambre, es porque Dios ni “escuchó” ni “tuvo piedad”.

La rutina puede amortiguar la percepción, y las “explicaciones” tienden a acomodar la psicología; pero el mensaje está siendo continuamente lanzado, bombardeando el inconsciente individual y configurando el imaginario colectivo con una imagen horrible de Dios. Por eso, en lugar de empeñarnos en disculpas y aclaraciones, haríamos mejor en escuchar la advertencia de Sócrates: “Ten bien sabido, excelente Critón, que no hablar con propiedad no es sólo falso en sí mismo, sino que además hace daño a las almas” (*Fedón* 115e). Hoy no sólo tras la aportación del estructuralismo, sino de lo que sabemos acerca de las técnicas publicitarias, no cabe ignorar la tremenda efi-

ca de los procesos lingüísticos. El valor de las palabras en sí mismas, su poder configurador de la psicología, su contacto con las raíces mismas del espíritu son demasiado grandes como para que la teología pueda ignorarlo. Y en un tiempo de aguda crítica de lo religioso, ya no basta la buena intención ni el recurso a lo que se hizo siempre: a las razones sólo se responde con razones. Únicamente acogiendo las críticas en lo que tienen de justificado, será posible mostrar la coherencia y fecundidad de una oración fiel a la experiencia cristiana.

III. La defensas de la petición: *Aufhebung* vs. acomodación

Sería tan ingenuo como injusto interpretar lo dicho como una descalificación sumaria que negase todos los valores de la petición. Tanto en la tradición común como en la biografía individual hay mucha vida asociada a fórmulas muy queridas, honda la experiencia de encuentros con Dios, de confesiones de la propia indigencia, de confiado acudir al Señor... La cuestión no puede estar, pues, en negar esos valores escondidos, sino en potenciarlos, liberándolos de sus contravalores. Pero para ello el mejor camino no consiste en las típicas "acomodaciones" que, como paradigmáticamente mostró Th. S. Kuhn para las científicas, representan la mayor tentación ante toda "revolución" intelectual. Siguiendo la inspiración de la *Aufhebung* hegeliana, la solución verdadera y eficaz está en la negación clara de los límites, elaborando un nuevo nivel que permita recuperar lo positivo, haciéndolo avanzar.

1. Superar el "criptofundamentalismo selectivo"

La teología dispone hoy de recursos suficientes. A mi parecer, si a pesar de todo no enfrenta una contradicción tan clara y una necesidad tan ineludible, es ante todo por una razón tanto más fuerte cuanto que de ordinario no se hace explícita: *se da por supuesto el carácter revelado de la petición*. Su innegable presencia masiva en la Biblia y en la tradición la convierten en un caso típico de ese "criptofundamentalismo selectivo" que afecta a ciertas palabras o frases bíblicas que atraviesan la historia dando por obvia e indiscutida su interpretación tradicional⁸. Ésa es la razón de que salten siempre

⁸ Es "selectivo" porque otras, tal vez más fundamentales, como aquella de "no llamáis a nadie padre en la tierra" (Mt 23,9), se interpretan sin la menor dificultad.

como objeciones *obvias y no discutibles* determinadas frases de Jesús, sobre todo aquella de “pedid y recibiréis” (Mt 7,7; cf. Lc 11,9; Jn 16,24)⁹.

No significa ignorar el profundo respeto que merecen esas palabras, afirmar que también ellas son *letra* que debe interpretarse. Más aún, su pretendida interpretación literal resulta imposible: el mismo C. S. Lewis hizo notar hace tiempo que la experiencia es dolorosamente la contraria: la confianza despertada por esas palabras se ve casi siempre frustrada¹⁰.

Naturalmente, la dificultad es más seria que todo esto. Es cierto que Jesús habló de la petición y que seguramente la practicó: era *un modo cultural*, entonces normal, asimilable dentro de su educación y su cultura. Pero lo fundamental y verdaderamente original de su propuesta consiste en una *llamada a la confianza total*. La misma letra ofrece indicios de una posible incomodidad suya con la petición y, en todo caso, de una ruptura desde dentro. El texto de Mateo –en clara contraposición con el pagano *fatigare deos*, “cansar a los dioses” a fuerza de súplicas, para convencerlos– insiste en evitar la “palabrería” (*polylogia*): “Y al orar, no charléis mucho, como los gentiles, que se figuran que por su palabrería van a ser escuchados. No seáis como ellos, porque vuestro Padre sabe lo que necesitáis antes de pedirselo” (Mt 6,7-8).

⁹ Otras también muy aducidas son: “todo cuanto pidáis con fe en la oración, lo recibiréis” (Mt 21,22; cf. Mc 11,24; Jn 14,13-14; 15,7.16; 16,23-26). O se recuerdan peticiones puestas –teológicamente: no había testigos– en la boca del propio Jesús: “Padre, si es posible, pase de mí este cáliz” (Mt 26,39; Mc 14,36; Lc 22,42).

¹⁰ Cf. *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer*, Londres 1964; *Christian Reflections*, Glasgow 1981, pp. 180s. En realidad, intentarlo da lugar a las interpretaciones más alambicadas e inverosímiles, cuando no a prácticas esperpénticas, como la de Sir Francis Galton, que aplicó el método estadístico a la longevidad de personas por las que, como los reyes, se reza mucho o a la de aquellos que, como los clérigos, rezan mucho... para concluir con toda seriedad que el resultado es negativo (lo cuenta V. Brümmer, *What Are We Doing When We Pray? A Philosophical Inquiry*, SCM, Londres 1984, pp. 1-15). Y es conocido lo que K. Rahner cuenta también, que “alguien hizo la pregunta de si la ‘eficacia’ de una oración de petición acerca de bienes temporales es demostrable empíricamente, por ejemplo, si el tiempo en el sur del Tirol, con sus campesinos piadosos y sus procesiones por el campo y sus bendiciones del tiempo, sería distinto en el caso de que se trasplantasen allí campesinos tibetanos, que no rezarían así” (*Wagnis des Christen*, Friburgo 1974; cito por su antología *Praxis des Glaubens. Geistliches Lesebuch*, Friburgo 1982, p. 143).

En Lucas la invitación aparece a continuación de las parábolas del amigo renuente o perezoso (11,5-8) y del juez inicuo (18,1-8). Constituye uno de los lugares clásicos que se alegan siempre para justificar la petición, dando por supuesto que es una exhortación de Jesús a pedir *con insistencia*. Sin embargo, no es ésa la intención original, la cual apunta ante todo a la *confianza*. Como indica J. Jeremias –por cierto, fuera del contexto de esta discusión–, se trata de parábolas “de contraste”, cuyo sentido directo no es exhortar “a la petición perseverante” (énfasis secundario, introducido por Lucas). En ambas la intención decisiva es animar a la *confianza cierta*, basada justamente en el contraste entre la mezquindad humana y el inaudito “mucho más” de la bondad y el amor divinos: si resulta inconcebible que un amigo falte a la hospitalidad, y si incluso un juez inicuo acaba haciendo caso, “¡cuánto más Dios!”. Ante Él la seguridad es absoluta¹¹. Y nótese que no es preciso caer en el alegorismo para advertir que la interpretación contraria llevaría al absurdo de identificar a Dios con el amigo mezquino y el juez inicuo...

Marcos es más parco, pero aporta una frase que en su atormentada gramática representa todo un síntoma de la peculiar tensión del lenguaje de Jesús en este punto: “Por eso os digo: todo cuanto pidáis en la oración, creed que ya lo habéis recibido y lo obtendréis” (Mc 11,24). Ciertamente que en el aoristo *elábeta* (“habéis recibido”) puede tratarse “de un perfecto semítico [con significado] profético”¹². Pero por algo se mantiene, a pesar de su violencia sintáctica; hasta el punto de que en la tradición textual “pareció demasiado atrevido”¹³, dando lugar a intentos de “corregirlo”, sustituyendo ese pasado por el presente (*lambánete*, “recibís”) o por el futuro (*lémpsesze*, “recibiréis”).

¹¹ J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, Estella 1981, pp. 188-195. Cf. J. A. Fitzmyer, *El evangelio según san Lucas III*, Madrid 1987, pp. 326-332.840-853: “el énfasis de la narración está en esa certeza absoluta de que la oración será escuchada” (p. 327) y G. Lohfink, *l. c.*, pp. 24-26, a pesar de que defiende la petición.

¹² R. Pesch, *Das Markusevangelium. II Teil*, Friburgo 1980, p. 203 nota 6. J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos II*, Salamanca 1986, p. 158, rebaja más el significado: “el aoristo puede tener cierto significado futuro, cuando se encuentra detrás de una condición futura (Bl-Debr § 333,2)”. En cambio, V. Taylor, *Evangelio según san Marcos*, Madrid 1980, p. 560, insiste en que “remite a algo que ha tenido lugar con anterioridad”, y señala que Mateo sustituye por *lémpsesze* (“recibiréis”), “con lo que se pierde el vigor de la versión de Marcos”.

¹³ B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Londres-Nueva York 1975, pp. 109-110.

De lo que no cabe duda es de que aquí se exhorta a “una confianza sin límites”¹⁴, la cual aparece una vez más como lo fundamental en la intención de Jesús.

2. Los argumentos “antropológicos”

El planteamiento *teocéntrico* ha mostrado que las acusaciones negativas carecen de fundamento: no se niega, sino que se afirma y refuerza el carácter personal, libre y amoroso de Dios. Ahora la aclaración *exegética* permite ver que las defensas positivas tienen mucho de recurso forzado, para defender una idea que, sin previa crítica, se supone *revelada*. Dos suelen ser los argumentos principales.

El primero insiste en que la petición es una *necesidad antropológica*: sería inhumano descartarla de nuestra relación con Dios, so pena de incurrir en una concepción impersonalista que convertiría la oración en un mero “diálogo consigo mismo” (*Selbstgespräch*), haciendo bueno el reproche de Feuerbach¹⁵. Pero la contestación es obvia: las necesidades antropológicas lo son siempre en concreto y para ocasiones determinadas: necesidad es comer, pero no se come ni en todo momento ni en cualquier lugar ni con cualquier persona. Necesidad es la petición, pero no pedimos a una piedra inerte, ni a una persona cuando nos está haciendo un regalo. Y justamente esa es nuestra situación ante Dios: renunciar a la petición no obedece a arrogancia humana, sino a humildad, agradecimiento y respeto ante el personalísimo e infinito exceso de la generosidad divina. Ni siquiera cabe acudir al ejemplo del padre o la madre humanos. La situación ante Dios es *única*, pues, aunque los padres constituyan casi siempre la mejor analogía, ellos no son Dios: sólo Él está absolutamente libre de egoísmo, lo sabe todo y su amor es apoyo constante siempre en acto.

El segundo argumento se apoya en las *dimensiones expresiva y pragmática del lenguaje*. Alude, pues, a valores innegables, presentes en la petición, e insiste en que las contradicciones e incongruencias

¹⁴ “Ein grenzenloses Vertrauen” (G. Lohfink, *l. c.*, 23).

¹⁵ *La esencia del cristianismo*, Salamanca 1975, c. 13, pp. 162-167: “La omnipotencia del sentimiento o el misterio de la oración”. De hecho, no cabe negar que hay posturas que llegan hasta ahí (cf. síntesis en J. Bommer, *¿Tienen todavía sentido la oración de súplica y de intercesión?*, cit., pp. 384-389, que cita W. Bernet, D. Sölle, H. Braun, G. Otto). Sin entrar en la justeza del diagnóstico en cada caso, reitero una vez más que eso nada tiene que ver ni con la postura ni con las razones de mi postura.

no la alcanzan de verdad, puesto que se mueven en el plano *semántico*. En la petición no siempre está en el primer plano la intención de “convencer” a Dios y, desde luego, no la de “informarlo”. A menudo se trata de un desahogo o una búsqueda de contacto, que lleva implícita la confesión de la propia indigencia y el reconocimiento de la bondad divina; en otros casos responde a compasión por necesidades particulares o por las miserias de la humanidad, y busca despertar la sensibilidad y crear solidaridad. Sin embargo, conviene advertir que esos sentimientos, que son reales e irrenunciables, están incluidos en *expresiones* de petición, pero *no son* peticiones. No sólo no necesitan expresarse a través de ellas, sino que expresarlos así los perturba, los encubre y puede acabar negándolos. En cuanto la “compasión” propia se expresa “pidiéndole” a Dios que sea compasivo y tratando de “moverlo” a actuar, se ha trastornado radicalmente la relación creatural y filial: la iniciativa se hace humana y nuestro corazón se presenta mejor que el de Dios.

Las distintas dimensiones del lenguaje tienen su especificidad, pero no son independientes, ni la acentuación de una debe contradecir a las demás¹⁶. Tanto la relación real entre los interlocutores como la estructura objetiva del lenguaje implican un marco de referencia que no se puede articular según el mero arbitrio subjetivo, atendiendo a una sola de las dimensiones: a un superior no se le da una orden ni se expresa el cariño con un insulto. No se puede expresar el respeto adorante a Dios con una blasfemia (aunque estas tonterías teológicas se dicen a veces, “apoyándose” en Job), ni se le puede llamar compasivo, suplicándole que tenga piedad.

Esto no niega la importancia de lo expresivo ni impide ser comprensivo con ciertas expresiones *ocasionales* en que el sentimiento desborda y envuelve la inteligencia. Pero lo excepcional no puede convertirse en el modo ordinario de oración; mucho menos, claro está, en el oficial y litúrgico. La verdadera piedad tiene que ser lúcida: no cabe convertir la “atención a lo antropológico” en “deformación antropocéntrica”: el centro absoluto es Dios y sólo así puede salvarse el hombre.

Por eso conviene evitar un doble malentendido. Cuestionar la petición no deslegitima los demás modos de oración como “el lamento,

¹⁶ Ésta es insistencia del libro de R. Schäßler, *Das Gebet und das Argument*, Dusseldorf 1989, a pesar de su valoración de la diferencia. Cf., por ej., pp. 28-31: “‘Rettung’ der religiösen Sprache durch Preisgabe ihres ‘propositionalen’ Gehalts?”.

la alabanza y la acción de gracias”¹⁷. La razón es evidente: esos modos responden –tanto subjetiva como objetivamente– a la *verdad* de nuestra situación real ante Dios, mientras que la petición la niega de modo radical. El segundo malentendido consiste en pensar que así se empobrecería la oración, privándola de los valores expresivos y pragmáticos. Pero tampoco eso es cierto: no se los niega, sino que, por el contrario, se los refuerza dándoles una expresión consciente y directa. Pues, eliminado el rodeo de la petición, podemos llamar a nuestros sentimientos por su nombre. Alguien lo dijo magníficamente: ante Dios estamos acostumbrados a quejarnos *pidiendo*, tenemos que aprender a quejarnos *quejándonos*.

IV. La otra tradición

Esta insistencia puede parecer nueva y excesiva. En realidad, tiene una fuerte presencia en la tradición. Es conocida la reflexión de san Agustín: “Las palabras son necesarias para nosotros (...), no como medios con los que esperamos informar o convencer a Dios. Cuando decimos ‘santificado sea tu nombre’, *nos exhortamos a nosotros mismos* para deseamos que su nombre, que es siempre santo, pueda ser también estimado así por los hombres (...). Cuando decimos ‘venga tu Reino’ (...), con esas palabras excitamos nuestros deseos por ese Reino”¹⁸. Tomás de Aquino dice igualmente: “Debemos rezar, *no para informar a Dios* de nuestras necesidades o deseos, sino para que nosotros mismos nos demos cuenta de que en estas cosas necesitamos recurrir a la asistencia divina”¹⁹. “La oración no es ofrecida a Dios *para cambiarlo a Él*, sino para excitar en nosotros la confianza de pedir”²⁰.

¹⁷ G. Lohfink, *l. c.*, p. 29. Lo que digo arriba vale del *lamento*, siempre que sea expresión del propio dolor *ante* Dios, como aquel que nos acompaña y apoya, no *contra* Dios, como el culpable o que se niega a ayudar.

¹⁸ *Carta 130*, a Proba (CSEL 44, 63-65); subrayado mío (también en las citas siguientes).

¹⁹ *STh* 2-2, q. 83, a. 2, ad 1.

²⁰ *Ibid.*, a. 3, ad 5. Es importante notar que remite ampliamente a Agustín, lo que implica conciencia de tradición. Y obsérvese que en Tomás ésta es la respuesta a una objeción (evidentemente compartida por él: “Además parece inútil captar la benevolencia de aquel que se nos ha anticipado con la suya. Pero Dios se nos ha anticipado con su benevolencia, puesto que ‘Él nos amó primero’, como se dice en 1 Jn 4,10” (*Ibid.* 5. Preaeterea).

V. Brümmer, después de aludir a estos y otros textos, aduce uno de Kierkegaard: “la oración no cambia a Dios, sino al que la ofrece”, para concluir que de ese modo “estaba expresando una visión de la oración que tiene hondas raíces en la tradición cristiana clásica”²¹. De hecho, cuando la consideración olvida el presupuesto biblicista, el discurso reconoce que sólo ésta puede ser la verdad, bien expresada por O. Karrer: “La oración cristiana (...) no quiere hacer a Dios inclinado y dispuesto hacia el hombre (porque Él ya lo está), sino al revés, al hombre hacia Dios (por que éste no lo está todavía o no lo está totalmente)”²². Por su parte, Eckhart lo había expresado magníficamente: “Tan alto como está Dios por encima del hombre, mucho más está dispuesto Dios a dar que el hombre a recibir”²³. Y la razón decisiva, bien recordada por Pascal —“no me buscarías, si no me hubieses encontrado”²⁴—, está ya en el Cuarto Evangelio: “Nadie puede acercarse a mí, si el Padre que me ha enviado no lo atrae” (Jn 6,44).

En realidad, éste es el movimiento hondo y decisivo de toda la historia de la salvación y, cabe decir, de la religión como tal, pues, como muestra la fenomenología de la religión, la iniciativa de lo Divino pertenece al núcleo mismo de la experiencia religiosa. Esto es tan fuerte, que sólo el hecho de sentirse obligados por el pretendido carácter revelado de la petición explica que la teología no haya dado con claridad y decisión el paso a una reformulación. Vale la pena mostrarlo con un ejemplo, significativo por la misma genialidad de su autor.

Hans Urs von Balthasar en su *Theodramatik* empieza con un apartado magnífico²⁵, donde muestra cómo nuestro ser es todo él un “agradecido recibirse de Dios” (*Selbstverdankung*), con preciosas citas de

²¹ *What Are We Doing When We Pray? A Philosophical Inquiry*, SCM, Londres 1984, p. 24; todo el cap. 2,16-28, donde analiza los autores que, a partir de Kant, insisten en que la oración nos transforma a nosotros, no a Dios. Obsérvese que nuestra postura acoge esta intención sin compartir los presupuestos (en la medida en que éstos no implican una relación viva con el Dios personal).

²² *Gebet, Vorsehung, Wunder*, Lucerna 1941, p. 78; cit. por G. Greshake, *Grundlagen einer Theologie des Gebets*, en *Bittgebet – Testfall des Glaubens*, Herder 1978, p. 48.

²³ *Deutsche Predigten und Traktate*, Von J. Quint (ed.), Múnich 1963, p. 381. Poco antes había dicho lo mismo Angela di Foligno: “Disponte a recibir, pues yo estoy más dispuesto a dar que tú a recibir” (*Libro de la vida*, Salamanca 1991, p. 50).

²⁴ *Pensées*, Br. 553 (Lafuma 919).

²⁵ *Theodramatik. II/1 Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976, pp. 260-265 (indicaré las páginas en el texto).

Cusa, Bérulle, Fénelon, Laberthonnière y Marcel, y con la conclusión de que “nuestro agradecido recibirnos debe transformarse en la tendencia a configurar nuestra vida como una palabra de acción de gracias” (264). Pero luego, en continuación inmediata (265-275), se siente obligado a sostener la oración de petición –claramente motivado por la que cree “expresa exhortación de Cristo”–, pensando que hay que defenderla frente a la “provocación” de la filosofía (269). Ni siquiera le sirve de freno el hecho de que para eso tiene que romper el dinamismo de su propio pensamiento y simplificar el de los demás; lo hace incluso a pesar de reconocer que en este punto hay algo “inconciliable” y “contradictorio” en los textos evangélicos (aunque naturalmente califique tal contradicción de “aparente”)²⁶.

V. *Lex credendi, lex orandi / lex orandi, lex credendi*

Se ora al Dios en quien se cree. Por eso la oración sigue siempre la pauta de la fe, a la vez que ésta es alimentada por ella. Se trata de una dialéctica permanente, en fecundación mutua, pero que reviste figuras diversas en la historia, porque la fe está siempre “en busca de (nueva) inteligencia”. Cuando sucede un cambio profundo, toma primacía la *lex credendi*, para acomodar la oración al nuevo rostro de Dios que se descubre: conmovidos por la novedad de su evangelio, los discípulos piden a Jesús que les enseñe a orar (a renovar su oración). La entrada de la Modernidad ha supuesto tal revolución en nuestra imagen de Dios, que tampoco nuestra oración puede seguir intacta. También nosotros necesitamos aprender a orar de un modo nuevo, no para negar nuestra tradición, sino para mantenerla significativa y fecunda en la historia. Transformada la situación, la fidelidad orante no puede medirse por la sola letra bíblica; necesita forjar su novedad en el espíritu que la habita.

No resulta fácil un cambio profundo en materia tan sensible. De entrada, muchos tienen la sensación de quedar sin palabras, incapaces de articular su oración. Los viejos moldes se han roto, y los nuevos no han aparecido. Pero, a medida que se va logrando, la dialéctica se invierte: las nuevas oraciones van dando cuerpo expresivo a la fe, catequizando la intimidad orante y educando la sensibilidad comunitaria. La *lex orandi* cobra entonces toda su eficacia. De ahí la importancia de asumir el cambio con coraje y de aplicarse a crear nuevas oraciones.

²⁶ *Ibid.*, pp. 270.272; en el último lugar habla de “las en parte paradójicas afirmaciones de los sinópticos”.

En este sentido, la expresión del *deseo* puede operar de “convertidor” excelente. Casi todo lo que se lleva ante Dios como petición, es en realidad deseo: como indigencia propia o como ansia de que su Reino se extienda entre los hombres y las mujeres del mundo. Santo Tomás lo dice muy bien: “La oración es de algún modo la intérprete de nuestro deseo ante Dios”²⁷. Pues bien, en lugar de “desear *pidiendo*”, “deseemos *deseando*”, es decir, expresando de modo concreto el deseo; pero ahora en su verdad profunda: sabiendo que es Dios quien lo está suscitando, y abriéndose a su presencia activa, tratando de bendecirla y acogerla, de dejarse transformar por ella y prolongarla en compromiso liberador²⁸.

Y no se debe exagerar la dificultad: hágase la prueba, y se verá que no hay nada expresado como petición que no se pueda expresar –y mejor– en su sentido exacto y correcto. Faltarán de momento las fórmulas, pero en cambio se descubrirá con asombro cuánto tópico, cuánta rutina, cuánta frase hueca y objetivamente injusta se amontona en nuestra oración. Al mismo tiempo, la imagen de Dios se hará más consciente e iremos educándonos en el respeto a la diferencia de su misterio. Ejercitaremos la fe en su presencia, aun cuando no la veamos o nos parezca sentir más bien su ausencia; afirmaremos la confianza, aun cuando todo parezca desmentirla. Cultivaremos mejor todas las dimensiones de la oración como tal: adoración, alabanza, acción de gracias, confianza, bendición... Más allá de la crisis de la petición, tal vez el Espíritu nos prepara para una oración no sólo más actual, sino también más verdadera.

²⁷ “Oratio est quodammodo desiderii nostri interpretis apud Deum” (2-2, q. 83, a.1; cf. *ibid.* 3c y 9c). También: “Petitio est spei interpretativa” (2-2, q.17, a.2, obj 2).

²⁸ J. L. Segundo lo expresa admirablemente: “Allí donde nuestras fuerzas terminan, el corazón puede ir más lejos. (...) Todos experimentamos ese límite. Si somos sinceros, ese límite se transforma en ansia. Y si somos cristianos, esa ansia se convierte en esperanza, y la esperanza en palabra, esto es, oración” (*Teología abierta. II Dios, sacramentos, culpa*, Madrid 1983, pp. 63-64).

LA VERDAD COMO CONCEPTO RELIGIOSO

La encíclica *Fides et ratio* de 1998 es uno de los documentos más representativos del largo anti-

* ERIK BORGMAN (Dr. E.P.N.M.) nació en Amsterdam en 1957. De 1976 a 1984 estudió Teología y Filosofía en la Universidad Católica de Nimega, donde se doctoró en 1990 con una investigación sobre el significado de las distintas variantes de la teología de la liberación en la teología universitaria: *Sporen van de bevrijdende God*, Kok, Kampen 1990. De 1989 a 2003 ha estado al servicio de los dominicos holandeses para investigar el contexto histórico y el significado actual de la teología de Edward Schillebeeckx, lo que concluyó en *Edward Schillebeeckx: een theoloog in zijn geschiedenis. Deel I: Een katholieke cultuurtheologie (1914-1965)*, Nelissen, Baarn 1999 (trad. ing.: *Edward Schillebeeckx: a Theologian in his History. Part I: A Catholic Theology of Culture [1914-1965]*, Continuum, Londres-Nueva York 2003). Desde 2004 es coordinador de la sección de Teología y Humanidades del Instituto Heyendaal de la Universidad Católica de Nimega, un instituto de investigación teológica interdisciplinar, ciencia y cultura.

Su investigación actual se centra sobre todo en el significado cultural y social de la religión, la fe cristiana y la teología, y el significado religioso y teológico de la cultura contemporánea. Sobre ello ha publicado varios artículos científicos y de divulgación, la colección de ensayos *Alexamenos aanbidt zijn God*, De Horstink, Zoetermeer 1994, y *Dominicaanse spiritualiteit: Een verkenning*, Tijdschrift voor Geestelijk Leven, Lovaina-Berg en Dal 2000; trad. ing.: *Dominican Spirituality: An Exploration*, Continuum, Londres-Nueva York 2002. Es presidente del International Society for Religion, Literature and Culture, Secretario de Redacción de *Tijdschrift voor Theologie* y miembro del consejo de dirección de *Concilium*.

Dirección: Heyendaal Instituut, Erasmusplein 1, 6525 HT Nijmegen (Países Bajos). Correo electrónico: E.Borgman@hey.kun.nl; Borgman-VanLeusden@hetnet.nl

ficado de Juan Pablo II. El texto es rigurosamente programático. Como prolongación de la encíclica *Veritatis splendor*, publicada cinco años antes, en la que se subraya la importancia de conservar la verdad representada por la Iglesia católica en lo relativo a la moral, la *Fides et ratio* hace hincapié en la relación entre la fe y la razón, entre la teología cristiana y la filosofía. De esta manera el Papa se posicionaba en un debate muy actual. En la actualidad tanto los filósofos como los teólogos de distintas tradiciones se preguntan por el lugar de la religión respecto a la filosofía y por el contenido religioso de esta disciplina¹. Tal como argumentaré en este artículo, es de primordial importancia para el futuro de la tradición cristiana y católica reflexionar sobre esta cuestión, y más en concreto sobre la pregunta por el significado religioso de la verdad.

Todo indica que Josef Ratzinger, y ya como Papa Benedicto XVI, mantendrá en este punto el mismo posicionamiento que su antecesor. En mi opinión, esta postura puede poner en crisis a la Iglesia católica, tal y como sucedió a raíz de la resistencia perseverante a nivel eclesial ante el así llamado *modernismo*. El Concilio Vaticano II tuvo que abrir con fuerza las ventanas de la Iglesia, encerrada en sí misma desde principios del siglo XX, lo que propiciaba el estar marginada de la cultura actual a causa de su antimodernismo. No le faltaba razón en las advertencias dirigidas contra el inmanentismo y el subjetivismo amenazantes, contenidas en la *Pascendi dominici gregis* (1907), la encíclica antimodernista de Pío X. Sin embargo, la Iglesia fue cayendo en un gueto intelectual, al rechazar por principio las corrientes que parten de una explicación interna al mundo para todos los fenómenos, inclusive el considerar la religión y la experiencia humana como las fuentes de toda la sabiduría, y al juzgar estos razonamientos como contrarios a la fe católica. La línea que se traza en la *Fides et ratio* puede llevar a las mismas consecuencias. Y esto es grave para una Iglesia que hace cuarenta años pronunció con énfasis que quería ser la luz de los pueblos (*Lumen gentium*). En el fondo abandona a la humanidad, a la que debería iluminar conforme a su misión. Pues las personas viven en un mundo donde estas ideas, que la *Fides et ratio* opina que debe y puede rechazar de forma unilateral,

¹ Cf. las obras *The Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on Negative Theology*, I. N. Bulhof y L. ten Kate (eds.), Nueva York 2000; *Phenomenology and the "theological turn": The French Debate*, D. Janicaud et al., Nueva York 2000; *Religion after Metaphysics*, M. A. Wrathall (ed.), Cambridge 2003. Ver también H. de Vries, *Philosophy and the Turn to Religion*, Baltimore 1999.

forman la base del pensamiento y de la experiencia. La pregunta principal de este artículo es ¿cómo la Iglesia, al anunciar la verdad que ha recibido de Jesús el Ungido, puede ser sacramento del mundo, formando la comunidad de discípulos de Cristo, compartiendo los gozos y la esperanza, las tristezas y las angustias con los hombres de su tiempo?²

Aún es más concreta la pregunta sobre cómo la Iglesia puede dialogar en realidad con la razón de este mundo. La Iglesia católica no se puede desentender fácilmente de esta pregunta. Tal como subraya con razón la *Fides et ratio*, la fe, según el punto de vista católico, no es sin más una convicción personal. La fe es razonable y su verdad se comprende con la razón. Para que esto no parezca una apropiación abstracta, al considerar la verdad que representa la fe cristiana, tiene que hacerse patente como tal verdad. No para el foro de una razón abstracta a-histórica o para “la opinión”, sino con respecto a las formas históricas de opinar y de argumentar que los individuos de las distintas culturas del mundo solían tener a lo largo del tiempo y que se sigue teniendo. Este artículo investiga lo que supone cuando tal óptica histórica sobre la misión de la teología y de la filosofía se toma como punto de partida para el razonamiento sobre la verdad en sentido creyente. Tengo la convicción de que éste es el mejor camino para respetar la confesión de fe cristiana de que el Verbo se hizo hombre y habitó entre nosotros, y que nosotros hemos admirado su gloria (cf. Jn 1,14).

Fides et ratio

La encíclica *Fides et ratio* se relaciona estrechamente con la retórica contra el modernismo en los textos anteriores de la doctrina oficial de la Iglesia católica³. La encíclica critica desde la tradición que va de la *Quanta cura* de Pío IX (1864), vía *Lamentabili* y *Pascendi dominici gregis* de Pío X (1907), hasta la *Humani generis* de Pío XII (1950),

² La Constitución Dogmática del Vaticano II sobre la Iglesia *Lumen gentium* (21 de noviembre de 1964) en el n. 1 define a la Iglesia en Cristo: “como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano”. Que los discípulos de Cristo comparten “los gozos y la esperanza, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo”, es la afirmación con la que empieza la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965).

³ Para la encíclica *Fides et ratio* (14 de septiembre de 1998), las referencias a partir de ahora se encuentran en el texto entre paréntesis.

las distintas formas filosóficas de “agnosticismo y de relativismo, que han llevado la investigación filosófica a perderse en las arenas movilizadas de un escepticismo general” (n. 5), y la influencia de esta filosofía en la teología. El Papa recuerda que la filosofía tiene “la gran responsabilidad de formar el pensamiento y la cultura por medio de la llamada continua a la búsqueda de lo verdadero”, y la incita a recuperar esta vocación originaria (n. 6). Según la encíclica, la tarea primordial de la filosofía es continuar reflexionando sobre el verdadero sentido y la verdad como elementos fundamentales de una existencia humana valiosa. Juan Pablo II no puede pensar que este deseo de la verdad tan profundamente enraizada en la naturaleza humana sea inútil y vano, aunque a menudo lo parezca (n. 29). Así se termina representando la fe cristiana como la verdadera realización de este deseo. Coloca al ser humano en el orden que le permite participar de la verdad (n. 33). Con un típico razonamiento antimoderno la encíclica relaciona la tendencia moderna al conocimiento autónomo con el pecado de la soberbia, causa de que la primera pareja humana robara del árbol de la ciencia del bien y del mal, y que condujo a su expulsión del paraíso (n. 22). El símbolo es: un uso equivocado de la razón aleja a las personas de la unión con Dios, y un uso apropiado puede ser indicativo de la fe como el lugar auténtico de la verdad.

Juan Pablo II entrevé una gran correlación entre el consentimiento que da María al anuncio del ángel Gabriel de que va a ser madre de Jesús, y la relación adecuada entre la filosofía y la teología. Ella da su consentimiento al anuncio de acoger al Verbo de Dios que es la Verdad misma (n. 108). Al igual que esta obediencia sumisa de María a la verdad no le hace perder nada de su libertad, sino que la realiza, así tampoco la filosofía entrega su libertad cuando acoge el requerimiento que según Juan Pablo II le pide la tradición cristiana. Realiza su auténtica misión: exponer con la razón la verdad dada en la revelación cristiana. Según la encíclica, la filosofía no tiene tarea propia. Su tarea y función se deducen por completo de la óptica que la *Fides et ratio* desarrolla sobre la fe y la teología. Para poder representar la fe cristiana como verdad, la teología necesita, según Juan Pablo II, de una filosofía “del hombre, del mundo y, más radicalmente, del ser, fundada sobre la verdad objetiva” (n. 66). A pesar de que la *Fides et ratio* dice no querer imponer un sistema filosófico, esta manera de ver las cosas hace aparecer como decadentes la filosofía moderna y posmoderna. La encíclica toma claramente una postura crítica ante las corrientes filosóficas más actuales, siguiendo la formulación de la jerarquía católica desde el Concilio Vaticano I (nn. 52-56), y observa la tendencia desde el siglo XIX sobre todo del “eclecticismo”, “historicismo”, “cientificismo”, “pragmatismo” y “nihilismo” (nn. 86-90).

Todos estos peligros tienen que ver con la pérdida de la tendencia a la verdad auténticamente metafísica y a la seguridad. Como remedio la encíclica recomienda unirse a la tradición del pensamiento teológico y el consiguiente pensamiento filosófico, desde los Padres de la Iglesia hasta la escolástica, ambos inclusive. Esto puede salvaguardar a los creyentes actuales de los peligros a los que conducen las corrientes filosóficas de hoy e incluso –así sugiere– ayudar a que la filosofía se centre en su tarea auténtica, que de otra manera corre peligro de perder en medio de la confusión moderna.

La *Fides et ratio* opone con firmeza la opinión tradicional de una verdad válida para todos y para siempre a la idea de que la conformidad es cuestión de una preferencia personal (subjetivismo), o de que un criterio filosófico se adecua a la propia época y cultura (historicismo). Según el parecer católico, tal como indica la encíclica, la verdad sólo puede ser objetiva: “la verdad jamás puede ser limitada por el tiempo y la cultura; se conoce en la historia, pero supera la historia misma” (n. 95). Esto conduce a una formulación de gran alcance: “Sólo la verdad, y no las diferentes opiniones humanas, puede servir de ayuda a la teología” (n. 69).

Digo que esta formulación tiene gran alcance por al menos tres razones. En primer lugar porque parece perder de vista que las personas conviven con estas “diferentes opiniones” y tienen que encontrar la verdad en medio de ellas, o dicho cristianamente: en medio de ellas tienen que encontrar la verdad que les hará libres (Jn 8,32). Quien opina que esta diversidad se puede subsanar con un razonamiento metafísico adecuado y así perder importancia, no se da cuenta de su trascendencia. Que la fragmentación de experiencias, ideas y teorías de hoy no permiten la unificación como un conjunto, es uno de los descubrimientos esenciales de la filosofía de nuestros días. No basta ahora con hablar cristianamente sobre la verdad sino que se debe dar respuesta a dicha situación y buscar la forma de tratarla.

Ahora llego a la segunda razón por la que entiendo que el postulado, “sólo la verdad, y no las diferentes opiniones humanas, puede servir de ayuda a la teología” es de gran alcance. Esta afirmación de la *Fides et ratio* nos da a entender por qué no existen nuevas reflexiones y experiencias filosóficas capaces de llevar a descubrimientos realmente nuevos que obliguen a una reorientación drástica de la tradición cristiana. La verdad cristiana, según la *Fides et ratio*, se debe formular siempre de nuevo en diálogo con las corrientes filosóficas actuales, sin embargo la encíclica considera impensable que estas formulaciones lleguen a aportar alguna novedad gracias a la relación con las corrientes mencionadas. Valga como ejemplo la opinión de

que el escepticismo radical puede dejar huérfanos a los seres humanos, y que agarrarse *rücksichtslos* [sin consideración] a una supuesta verdad supone un acto violento para quienes se ven alejados de esta determinada verdad⁴. Esto no quiere decir que todos los puntos de vista tengan el mismo valor y que se sustituya el reconocimiento de la verdad por la búsqueda de un término medio entre las diferentes opiniones sobre la existencia. Sí significa que hay que dejar abierta la posibilidad de que otro me sugiera una verdad hasta ahora no reconocida por mí⁵.

Esto nos lleva finalmente a concluir –y ya es la tercera razón para hablar de una formulación de gran trascendencia– que si se afirma que las diferentes opiniones humanas no pueden servir de ayuda a la teología, la *Fides et ratio* falla en lo que la misma encíclica llama “la primera misión de la teología”: entender la *kenosis*, el Dios despojado en la vida y muerte de Jesús de Nazaret, el Ungido. Este despojamiento implica al mismo tiempo la entrega y la unión divinas con los seres humanos dentro de su historicidad concreta. Una teología que toma esto en serio no puede sostener que solamente la verdad, y no las diferentes opiniones humanas, sirve de ayuda a la teología. La teología busca y encuentra la verdad *en medio de y en confrontación abierta con* las diferentes opiniones humanas y en esto forma parte de la Iglesia como sacramento.

La sacramentalidad de la verdad

La *Fides et ratio* cita al filósofo Blaise Pascal (1623-1662), que escribió:

⁴ El descubrimiento por un lado de la pluralidad no reductible de opiniones y teorías y por otro de la injusticia que se comete con lo que queda excluido de la única verdad expuesta, forma la base del pensamiento así llamado posmoderno. Contrario a lo que se suele opinar, posmodernidad no significa que la pluralidad es el final del camino y que toda búsqueda de verdad supone siempre “Wille zur Macht” (F. Nietzsche). El violento siglo XX ha demostrado la gran amenaza del pensamiento único, Auschwitz, la violencia propia de la imposición de una única idea que convierte todo lo que difiere de ella en peligroso y en una anomalía inferior que hay que combatir. Éstos son descubrimientos de mucha relevancia también a nivel cristiano, en los que se tiene que profundizar dentro del campo de la teología y de la filosofía y que no se pueden evitar recurriendo sencillamente a la necesidad de agarrarse a la eterna y única verdad.

⁵ Cf. para esto mi: “La cercanía despojada del Dios que libera. Marco para una teología cristiana ante otras formas de creencia”, *Concilium* 302 (2003) 155-168.

“Como Jesucristo permaneció desconocido entre los hombres, del mismo modo su verdad permanece, entre las opiniones comunes, sin diferencia exterior. Así queda la Eucaristía entre el pan común” (n. 13)⁶.

Dicha idea hace referencia al despojamiento del esplendor divino en la vulnerabilidad humana, que según la tradición cristiana es esencial para la encarnación de Jesucristo como Palabra de Dios de verdad. La encíclica afirma que esta figura despojada de la verdad hace referencia al carácter sacramental que su revelación tiene según la convicción cristiana. La verdad no se enseña en todo su inmenso esplendor, sino que se esconde en signos terrenales realmente presentes entre nosotros. La *Fides et ratio* concluye de esto que la razón necesita de la fe para poder ver la presencia de la verdad en una opinión como otra cualquiera. Sin embargo, justamente la reflexión sobre su carácter sacramental da lugar a otro punto de vista sobre la verdad, al cual parece referirse la *Fides et ratio*.

Sobre el carácter propio de los sacramentos y de la presencia sacramental, se ha reflexionado a fondo en los documentos del Concilio Vaticano II. Resumiendo un conjunto de reflexiones renovadoras anteriores sobre la esencia y el significado de los sacramentos⁷, la Constitución *Sacrosanctum Concilium* dice sobre la liturgia:

“Los sacramentos están ordenados a la santificación de los hombres, a la edificación del [la Iglesia como] Cuerpo de Cristo, y, en definitiva, a dar culto a Dios. [...] No sólo suponen la fe, sino que a la vez la alimentan, la robustecen y la expresan” (n. 59).

Los siete sacramentos que conoce la Iglesia católica desde la Edad Media se relacionan en este documento con Jesucristo mismo como su origen, tal como lo desea la tradición. Se hace hincapié en la presencia permanente del Ungido que a través de ellos se hace visible y se transforma en medio del mundo. Tal como vimos, la Constitución Dogmática *Lumen gentium* llama sacramento a la Iglesia como conjunto. La Constitución Pastoral *Gaudium et spes* concluye que la acción de la Iglesia en el mundo: “manifiesta y al mismo tiempo rea-

⁶ B. Pascal, *Pensées*, ed. L. Brunschvicg [trad. esp.: *Pensamientos*, Alianza, Madrid 2004], n. 789; ed. L. M. Lafuma, n. 225: “Comme Jésus-Christ est demeuré inconnu parmi les hommes, ainsi la vérité demeure parmi les opinions communes, sans différence à l’extérieur. Ainsi l’Eucharistie parmi le pain commun”. La encíclica cita equivocadamente “sa vérité”, su verdad.

⁷ Véase C. E. O’Neill, “Die Sakramententheologie”, en *Bilanz der theologie im 20. Jahrhundert: Perspektive, Strömungen, Motive in der christliche und nichtchristliche Welt*, Volumen III, Hg. H. Vorgrimler/F. Vander Gucht, Friburgo-Basilea-Viena 1969, pp. 244-294.

liza el misterio del amor de Dios al hombre⁸. Es decir, para el Concilio el origen de los sacramentos no apunta sólo al Jesús histórico, sino a su presencia actual como Ungido vivo, en quien se realiza “el sacramento del encuentro con Dios”⁹. La Iglesia como conjunto y los sacramentos de modo específico, manifiestan y realizan una y otra vez este encuentro con Dios en medio de un contexto siempre distinto.

En el período previo al Concilio no sólo hubo reflexiones renovadoras sobre los sacramentos, sino también sobre la sacramentalidad del anuncio y de la palabra¹⁰. Otto Semmelroth (1912-1979) hizo hincapié en la complementariedad de la acción sacramental y el anuncio de la palabra al hacer presente a Jesucristo vivo, lo que supuso un gran paso adelante en la reflexión católica sobre la sacramentalidad¹¹ durante siglos unilateral. Karl Rahner (1904-1984) centraba la teología sacramental de nuevo en Jesucristo, la Palabra hecha Carne, como el sacramento original que permanece en la Iglesia, y desde allí en sus acciones e intervenciones¹². Para Edward Schillebeeckx (1914-) se trataba del encuentro de la humanidad con Dios. Éste se realiza primero en Jesús, sin embargo, la unión Dios-hombre (teándrica) que finalmente acontece en la historia, una y otra vez tiene que tomar forma histórica. El verdadero anuncio como sacramento, según Schillebeeckx, no supone hablar simplemente *sobre* Dios, sino *descubrir* (revelar) a Dios, tanto en la tradición eclesial como en la actualidad procurando que recíprocamente se sirvan de iluminación¹³. En

⁸ *Gaudium et spes*, n. 45.

⁹ Cf. E. Schillebeeckx, *Christus, sacrament van de Godsondmoeting*, Bilthoven 1959.

¹⁰ Ver P. Janowiak, *The Holy Preaching: The Sacramentality of the Word in the Liturgical Assembly*, Collegeville 2000.

¹¹ Cf. O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Francfort del Meno 1953; id., *Vom Sinn der Sakramente*, Francfort del Meno 1958.

¹² Para el punto de vista de Karl Rahner sobre los sacramentos y la liturgia, que se encuentra a lo largo de sus escritos, cf. M. F. Skelley, *The Liturgy of the World: Karl Rahner's Theology of Worship*, Collegeville 1991.

¹³ Cf. E. Schillebeeckx, *De sacramentele heilseconomie: Theologische bezinning op S. Thomas'sacramentenleer in het licht van de traditie en de hedendaagse sacramentenproblematiek*, Antwerpen 1952; id., *De Christus-ontmoeting als sacrament van de Godsondmoeting: theologische begripelijkheid van het heilsfeit der sacramenten*, Antwerpen/Bilthoven 1958; id., *Christus, sacrament van de Godsondmoeting*, Bilthoven 1959. Ver para una presentación a modo de resumen E. Borgman, *Edward Schillebeeckx: a Theologian in his History*. Volumen I: *A Catholic Theology of Culture (1914-1965)*, Londres-Nueva York 2003, pp. 199-216.

esta línea de pensamiento un concepto sacramental de la verdad significa que en la situación actual, controvertida y amenazada se desvela la presencia escondida y sin embargo real de la verdad que libera, confrontando la actualidad con la tradición creyente.

La verdad no es de ninguna manera propiedad de la Iglesia, sino que le tiene que ser dada y revelada siempre de nuevo, aunque su misión sea encaminarse hacia esta revelación. La Iglesia y la comunidad de creyentes, y cada uno de los creyentes en particular, no poseen sino la promesa de que la verdad se desvelará. Demuestran su confianza en Dios, que salvó a Jesús de la muerte, no *queriendo* poseer más sino esta promesa. La *Fides et ratio* hace hincapié en que efectivamente es posible para las personas vivir en el campo de la verdad, sin embargo esta verdad resplandece desde su ocultamiento. De la misma manera que la gloria del Ungido no estaba presente sólo en su vida, sufrimiento y muerte, sino también hasta el día de hoy.

La sacramentalidad como despojamiento

La cita de Pascal sugiere que existe una relación entre el despojamiento de la verdad y el despojamiento propio de la presencia sacramental. La falta de un resplandor llamativo de la verdad concuerda con la presencia invisible del Ungido en la eucaristía, el sacramento prototípico.

La analogía entre la eucaristía y la verdad se merece una mayor elaboración. En primer lugar hay que indicar según los testimonios bíblicos, que los discípulos con los que Jesús celebró su última cena formaban una comunidad desunida, en conflicto y confusa. Un punto de vista sacramental sobre la verdad sugiere por eso que encontrar la verdad creyente supone una verdadera unión con la ruptura, los conflictos y la confusión de las personas de hoy. La Iglesia no está ni por encima ni fuera de la historia, sino que tiene que redescubrirse si quiere realmente encontrar y anunciar la verdad, como el conjunto de discípulos alrededor de la mesa de la última cena: confundida, desesperada, preguntándose qué le espera a ella, a los suyos, y al mundo¹⁴. Tiene que dejar que le quiten de las manos las supuestas respuestas de la tradición, tal como les fue quitada a Jesús y a sus discípulos la idea establecida sobre la fidelidad de Dios, y que no les

¹⁴ Aquí y en lo que sigue me refiero a T. Radcliffe, "The Sacramentality of the Word", en *Liturgy in a Postmodern World*, ed. K. Pecklers, Londres-Nueva York 2003, pp. 133-147.

quedaba sino la entrega. A fin de poder encontrar y presentar la verdad, tiene que enfrentarse a la pregunta sobre qué cuestiones liberadoras o auténticas quedan por decir en las circunstancias dadas de amenaza, miedo e inseguridad. Hablar sobre la verdad sólo puede nacer desde el silencio de la caótica confusión.

En segundo lugar hay que señalar que la verdad de los evangelios sobre la institución de la eucaristía es ante todo una verdad despreciada. Existe en la última cena –y los testimonios evangélicos sobre esto no andan con rodeos– traición, incompreensión, y malentendidos, y se percibe una gran hostilidad ante la única que parece entender lo que va a pasar: la mujer que unge los pies de Jesús. El pan que se parte en la eucaristía es el pan que nos alimenta, y también el pan que se produce con sudor y lágrimas y bajo condiciones injustas. El vino que se comparte es fuente de alegría y a la vez causa de adicción y violencia. De la misma manera que Jesús, según el himno que cita Pablo en su carta a los Filipenses, no sólo se despojó, sino que además se humilló hasta la muerte en la cruz, así la vida de sus discípulos no sólo se manifiesta en su común humanidad, sino mezclada con el mal. A consecuencia de esto la verdad que enseñan no sólo reside en una opinión cualquiera, sino que además está corrompida por la mentira, y pelagra perderse en ella una y otra vez. Sea lo que sea, el anuncio de la verdad en sentido creyente y teológico implica en todo caso hablar libremente sobre este continuo desprestigio y la confesión de ser también culpables de él.

En tercer lugar cabe indicar que los testimonios evangélicos en torno a la última cena no dejan duda de que –en medio de la ambigüedad, la ruptura y la culpa– se busca alcanzar la salvación de todos y todo lo que abarca la salvación de los que participan en ella. Desde el ámbito cristiano se entiende que la verdad de la existencia humana es la verdad presente como una Ausencia, como lo que va a venir y lo que se puede y se debe alcanzar, pues todo está ya-siempre a la luz de lo que va a venir. Desde el punto de vista cristiano la verdad que se busca y se desea es la verdad que ya-siempre está empezando, sobre todo en esta búsqueda y en este deseo. Por eso la esencia de la verdad presente rompe la alternativa de presencia y ausencia, como escribió el teólogo alemán Eberhard Jüngel sobre Dios¹⁵. El hecho de que la verdad está sacramentalmente presente significa que en su presencia siempre está a la vez ausente, sin embargo en su ausencia se mantiene ocultamente presente. Por eso nunca se la

¹⁵ E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübinga 1977, p. 81.

puede manejar como una propiedad, sobre todo de parte de la Iglesia, cuya misión es representarla.

Conclusión: la eclesialidad de la teología

La *Fides et ratio* nos hace creer que es necesaria la alianza de la teología con un concepto sobre la verdad tradicional y “fuertemente” filosófico. El argumento de este artículo era que justamente el concepto tardío o posmoderno sobre la verdad, “débil” y despojado ofrece a la tradición cristiana la posibilidad de redescubrir las ideas fundamentales. Sobre todo cobra importancia en este contexto la *kenosis*, precisamente también en la idea creyente y teológica de la verdad misma. Esto no quiere decir que el pensamiento tardío o posmoderno realiza lo que anuncia la tradición cristiana y que se tiene que convertir en norma para la teología¹⁶. El concepto cristiano de la realidad no es un edificio con dos plantas separadas, donde por encima de una idea filosófica accesible para todos se encontraría una idea creyente y teológica que sólo se puede aceptar por imposición. El concepto cristiano de la realidad abarca todo y penetra también el filósofo, que por eso no deja de ser filosofía. De la misma manera en que Tomás de Aquino interpretó teológicamente el aristotelismo emergente, así considero tarea teológica nuestra –y en todo caso mía– interpretar teológicamente la filosofía actual y otras corrientes a nivel intelectual, y hacer que esta interpretación sea plausible dentro del contexto de esta misma evolución intelectual¹⁷.

Hemos visto un aspecto para hacer receptiva la realidad ante la venida prometida del Reino de Dios. La eclesialidad inalienable de la teología consiste en compartir esta misión de la Iglesia, y no en la supuesta obligación de repetir respetuosamente las ideas tradicionales. Por una teología eclesial en este sentido le corresponde trabajar a *Concilium* también durante el próximo pontificado.

(Traducido del neerlandés por Femke Waardenburg)

¹⁶ Ésta es la sugerencia injustificada de G. Vattimo, *Belief*, Oxford 1999; id. *After Christianity*, Nueva York 2002 [trad. esp.: *Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso*, Paidós, Barcelona 2003].

¹⁷ En el marco de este artículo no cabe investigar más en detalle la relación entre esta opinión frente a otros.

ELOGIO DEL RELATIVISMO CRISTIANO

El objetivo de este artículo no es tomar partido en los actuales debates intelectuales sobre el absolutismo y el relativismo o sobre el relativismo y el pluralismo. De hecho, el estudio moderno de la historia de las religiones, el advenimiento de la conciencia histórica, la creciente toma de conciencia de las variables culturales y el pensamiento posmoderno sobre la “diferencia” han contribuido, cada uno a su modo, a sacudir las tradicionales posiciones absolutistas en las tradiciones religiosas y especialmente en el cristianismo. Las reflexiones que presento se sitúan en otro plano, a saber, en el intento de ver cómo la misma fe cristiana está enraizada en un nivel más profundo de *realidades*, que se nutren del espíritu relativista. Podemos, por tanto, hablar sinceramente de un relativismo *cristiano*. En segundo lugar, nuestro artículo

* FELIX WILFRED nació en Tamilnadu, India, el año 1948. Es profesor de la Escuela de Filosofía y Pensamiento Religioso de Madrás, India. También ha ejercido la docencia como profesor invitado en las universidades de Nimega, Münster, Francfort del Meno y en el Ateneo de Manila. Ha sido además miembro de la Comisión Teológica Internacional del Vaticano, presidente de la Asociación Teológica India y secretario de la Comisión Teológica de la FABC. Forma parte del consejo de dirección de *Concilium*. Sus trabajos de campo e investigación abordan diversas áreas de las humanidades y las ciencias sociales.

En el ámbito teológico, sus publicaciones más notables son: *From the Dusty Soil. Reinterpretation of Christianity* (1995); *Beyond Settled Foundations. The Journey of Indian Theology* (1993); *Sunset in the East? Asian Challenges and Christian Involvement* (1991); *Leave the Temple* (1992).

Dirección: University of Madras, Dept. of Christian Studies, Chepauk, Madras (India). Correo electrónico: fwilfred@satyam.net.in

pretende afrontar la cuestión del relativismo desde una perspectiva mucho más amplia que la del diálogo interreligioso, que es donde con mayor frecuencia se ha hablado de él. Puede resultar sorprendente, aunque no obstante cierto, saber que la causa de la fe cristiana ha sido mejor servida en la historia y en la actualidad por un comprometido relativismo que por la defensa del absolutismo. Es como el bambú que, a pesar de su débil aspecto y su encorvamiento, es un árbol realmente fuerte; puede ser zarandeado por vientos y potentes tormentas, pero se inclina hacia atrás y no se quiebra¹.

El relativismo y la ambigüedad creativa

La ambigüedad es el sello de toda nuestra existencia humana y de la vida cotidiana. La fe cristiana no elimina esta ambigüedad ni la sustituye con otro mundo de certezas. Lo que precisamente hace la fe es conferir la capacidad para afrontarla y la sabiduría para discernir el camino a seguir para que la ambigüedad se convierta en un momento creativo que conduzca a una profundización en la propia fe como también en uno mismo, en los demás y en el misterio de Dios. Obviamente, el avance hacia una fe más madura que ofrece la ambigüedad se opone a todo absolutismo que sofoque el dinamismo de la fe. A su vez, la fe encuentra su expresión en el lenguaje polisémico de los símbolos y las metáforas que promete darnos un destello del inagotable misterio divino. El lenguaje que Jesús utilizó profusamente, como el que hallamos en el evangelio de Juan, era de tal forma que algunos de quienes lo escuchaban se impacientaban porque no podían soportar la ambigüedad: “¿Hasta cuándo nos mantendrás en vilo? Si eres el Mesías, dínoslo claramente” (Jn 10,24). Una respuesta unívoca y absoluta por parte de Jesús no hubiera provocado que terminaran creyendo si se oponían a seguir el viaje de la fe al que Jesús les invitaba. “No creéis porque no pertenecéis a mis ovejas” (Jn 10,26).

El relativismo cristiano como expresión de separación

En general, el relativismo se asocia con el espíritu libertario. Sin embargo, sostengo que el relativismo cristiano, que nos capacita para

¹ El pensador japonés Masao Takenaka considera el bambú como un símbolo del modo en que los asiáticos se acercan a la realidad. Cf. Masao Takenaka, *When the Bamboo Bends. Christ and Culture in Japan*, WCC, Ginebra 2002.

vivir en medio de las ambigüedades de la existencia humana, es algo que tiene que ver con la *separación* y el tipo más profundo de libertad que ésta conlleva.

Los conceptos que utilizamos para describir a Dios no son sino muletas y meros trampolines. Para poder conseguir una experiencia y una perspectiva más profunda de nuestra fe, en lugar de absolutizar estas muletas, tenemos progresivamente que renunciar a ellas y abandonarlas. En todo caso, deberían relativizarse, y en ningún caso deberían sustituir la experiencia del misterio que sólo ellas pretenden apoyar. Sin embargo, esto no significa evitar la búsqueda de Dios o decantarse a favor de un prematuro silencio sobre el misterio de Dios justificándonos en su carácter inefable. La inefabilidad viene “al final”², cuando nos sentimos tentados a aferrarnos a nuestro conocimiento absolutizándolo; es en este momento en el que la relativización de todas nuestras fórmulas y conceptos se convierte en algo relevante y determinante. “Pues ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido” (1 Cor 13,12). La espera es un componente de la teología negativa. Se trata de la experiencia de separación y del momento de corrección y catarsis de todas nuestras afirmaciones, y, en este sentido, de una relativización radical en vistas a lo que está por venir.

El relativismo no es sólo un asunto de pensamiento y comprensión, sino que también tiene implicaciones morales. La adhesión al relativismo podría deberse al deseo de justificar los propios intereses creados. Ciertamente, no es éste el relativismo cristiano del que estamos hablando aquí. El relativismo cristiano es el resultado de una radical *centración en el otro*, y, por tanto, está vinculado estrechamente con el espíritu de separación y sacrificio. De hecho, el espíritu de separación nutre el auténtico relativismo cristiano. Este relativismo adquiere su profunda seriedad del hecho de que procede, como fruto, de la iluminación y el despertar espiritual. En esta experiencia de fe, se ilumina el carácter relativo de toda la realidad.

La revelación y el relativismo

Podría argumentarse que el cristianismo es una religión revelada cuyas verdades son absolutas y no deberían ser minadas por la relati-

² Henri de Lubac, *The Discovery of God*, William Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1996, p. 121.

vización. Para responder a este argumento hemos de ser conscientes de la naturaleza de la revelación. La revelación cristiana no elimina el carácter misterioso de Dios ni pone fin a la búsqueda del misterio divino. Aunque paradójico, no obstante es cierto que lo que la revelación nos manifiesta es la *incomprensibilidad* de Dios que va más allá de nuestros pensamientos y categorías. Los fragmentos de verdad que intentamos comprender mediante la revelación tienen que colocarse contra este amplísimo trasfondo de la incomprensibilidad fundamental del misterio divino. Los místicos lo han entendido muy bien. Dionisio el Areopagita expresa su plegaria al comienzo de su *Teología mística* con las siguientes palabras:

“Guíanos hasta la más alta cumbre... que sobrepasa la luz y más aún el conocimiento, donde los simples, absolutos e inalterables misterios de la Verdad celeste se encuentran ocultos en la deslumbrante oscuridad del Silencio secreto, eclipsando todo brillo con la intensidad de su Oscuridad y cargando nuestro ciego intelecto con la hermosura de las glorias totalmente impalpables e invisibles que superan toda belleza”³.

El “Silencio secreto” y la “Oscuridad” no son el vacío, sino los indicios de aquella plenitud que aún no nos es accesible y frente a la cual todo lo demás queda relativizado. Podemos referir aquí también las palabras de Gregorio de Nisa en su *Vida de Moisés*. Comentando el momento en que Moisés entraba en la nube, dice: “éste es el verdadero conocimiento de lo que se anhela; ésta es la visión que consiste en no ver, porque lo que se anhela trasciende todo conocimiento, separándose de todo por su incomprensibilidad y por una especie de oscuridad”⁴.

Esta forma cristiana de entender el misterio de Dios condujo en el Occidente medieval a la construcción de las imponentes y monumentales catedrales góticas con sus vidrieras que dejaban pasar a través de ellas los rayos del sol sin reivindicar que ellas eran la fuente de la luz⁵. La luz de la revelación de Dios, al pasar por el prisma de la experiencia y la realidad humana, nos hace ver su múltiple esplendor como si fuera un arcoíris cuyos colores no se encuentra geométrica-

³ *Mystical Theology*, cap. I, p. 191 [trad. esp.: *Teología mística*, Madrid 2002]; trad. ing. de C. E. Rolt (ed.), *Dionysius the Areopagite on the Divine Names and the Mystical theology*, Society for Promoting Christian Knowledge, Londres 1920, p. 191.

⁴ *Vida de Moisés*, 163.

⁵ Los pensamientos místicos de Dionisio el Areopagita tuvieron una enorme influencia en la configuración de la vida cristiana, la teología y las diversas expresiones arquitectónicas a lo largo de la Edad Media en Occidente.

mente delimitados; nos mezclan, nos fusionan y nos unen en la belleza y el esplendor de la luz de la verdad. Esta verdad de la revelación de Dios exige que se la busque con humildad y sinceridad. Pues la revelación no anula las palabras del profeta Isaías: “Como los cielos son más altos que la tierra, así mis caminos son más elevados que los vuestros y mis pensamientos más que los vuestros” (Is 55,9).

Revelado y velado

La fe cristiana se relaciona con el misterio divino entendiéndolo al mismo tiempo como revelado y oculto. Este carácter revelado y velado puede encontrarse en los evangelios, tanto referido a Dios como también a Jesucristo. Es este carácter oculto en medio de la revelación lo que nos obliga a relativizar nuestras concepciones. El misterio divino se reveló a Moisés, pero éste sólo vio su parte posterior (Ex 33,22-23). En el Nuevo Testamento, los evangelios de Marcos y Juan hablan también siguiendo este tenor. Están en sintonía con la teología judía del carácter oculto de Dios a pesar de su revelación y no obstante su cercanía⁶. Esta naturaleza paradójica de la revelación nos explica por qué necesitamos formulaciones y expresiones externas de fe, dada nuestra condición humana; pero, al mismo tiempo, también nos dice que creer significa negar y superar continuamente las formulaciones, las imágenes, las expresiones, etc., para que no caigamos en la idolatría o en la creación de falsas imágenes de Dios, de Jesucristo y del Espíritu. También es esta realidad la que define la existencia en la fe como una experiencia mística y la llamada a la mística como vocación de todo creyente. Pues el creyente ha de vivir constantemente entre la revelación y la cercanía de Dios y, al mismo tiempo, experimentar el carácter oculto y lejano de Dios, que exige un viaje continuo hacia aquel “abismo oscuro” que es el misterio divino.

El peligro del absolutismo para la fe cristiana

El relativismo expande el mensaje cristiano, mientras que el absolutismo lo contrae y lo estrecha. Una fe que vive a través de las ambigüedades es una fe fuerte. Bajo esta perspectiva, el absolutismo constituye un verdadero peligro para la fe. Una de las peores cosas que le podrían haber ocurrido al cristianismo era sostener un absolutismo

⁶ Sean Freyne, *Texts, Contexts and Culture*, Veritas, Dublín 2000, p. 219.

textual. Por este concepto entiendo aquella posición que considera el texto de las Escrituras, divinamente inspiradas en su forma lingüística original, como algo absoluto e intraducible a otras lenguas. No se trata de una hipótesis, sino de algo que está relacionado con otra tradición religiosa, es decir, con el islam.

“Históricamente ha existido una oposición general entre los estudiosos musulmanes... a traducir el Corán a lenguas vernáculas. ¿A qué se debe este escrupuloso fervor por el texto árabe? Porque se trata del discurso directo de Dios, su *ipsissima vox*. Envió su revelación como una clara ‘recitación árabe’... que fue transmitida al pie de la letra a través de Su apóstol. Pues la traducción humana equivale a una manipulación infundada y peligrosa del auténtico discurso del Todopoderoso. La lengua árabe ha adquirido una sacralidad que, a menudo, es sentida de forma muy visceral por los musulmanes, que la reconocen como la lengua sublimemente bella e intraducible de la palabra perfectamente revelada de Dios, aun cuando ni él ni ella hablen el árabe”⁷.

En esta perspectiva, dado que el cristianismo es una tradición religiosa semítica, resulta fácil ver por qué los cristianos podrían haber tomado una posición similar. Y, sin embargo, el hecho es que los cristianos relativizaron desde el comienzo las Escrituras con respecto a las culturas, las lenguas, etc. En este sentido, la traducción fue el primer acto de relativismo. La palabra y la revelación de Dios son relativas con respecto a la lengua y la cultura humana. Lamin Sanneh ha mostrado cómo esta relativización del cristianismo mediante la traducción de la Biblia a muchas lenguas ha ayudado realmente a la comprensión del mensaje divino⁸. Toda traducción tiene sus riesgos. Se trata, efectivamente, de la relativización con referencia a las nuevas culturas, lenguas, modos de pensamiento, etc. Sin este riesgo, que implica apropiaciones diferentes, la Palabra de Dios permanecería aislada y sería inaccesible. Expandiendo aún más este pensamiento, podemos decir que el cristianismo es, por su propia naturaleza, relativo a las diferencias que se encuentran en la humanidad según su historia, tradición, creencias, visiones del mundo, etc.

⁷ William A. Graham, *Beyond the Written Word. Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, p. 85.

⁸ Lamin Sanneh, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*, Orbis Book, Nueva York 1989; cf. también P. C. Stine (ed.), *Bible Translation and the Spread of the Church in the Last 200 Years*, Brill Academic Press, Leiden 1992.

El relativismo, la universalidad y la trascendencia

El absolutismo connota un estar por encima e independientemente de las circunstancias y los contextos concretos, puesto que cree que todo es aplicable en cualquier lugar y válido para todos los tiempos. Sin embargo, actualmente está en crisis este tipo de absolutismo y universalidad, porque nos damos cuenta de que no es cristiano. El relativismo es hoy día el camino hacia el universalismo, porque nos introduce con toda nuestra particularidad en la red de relaciones con todos los demás y quiebra el aislamiento del absolutismo autoritario. El relativismo cristiano es expresión del espíritu de universalidad que intenta construir puentes entre las culturas, los pueblos y las naciones, contribuyendo, de este modo, a la paz y la seguridad de nuestro mundo. La mayor amenaza para la paz de nuestro mundo son aquellos que afirman conocer la verdad, sin matiz alguno de humildad. Aquí están las semillas del conflicto, la guerra y el terror. El relativismo cristiano implica el reconocimiento de los propios límites y la afirmación de la necesidad del otro, el diferente. Practicado en este espíritu, el relativismo cristiano mantiene viva la quintaesencia del Evangelio y del Sermón de la Montaña.

El relativismo cristiano no se opone en modo alguno a la trascendencia. Sin embargo, ésta es alcanzada a través de un proceso de búsqueda e indagación –que no es anulado por la revelación divina– por el que nuestra fe se mantiene dinámicamente en un viaje de peregrinación. En este proceso, lo trascendente se deja ver y experimentar en relación con el viaje que realizamos. Este viaje de la fe cristiana que relativiza todo es, no obstante, algo que necesitamos para centrar nuestra atención en algo, en lugar de absolutizarlo a priori, que puede experimentarse solamente mediante este viaje de relativización.

El relativismo cristiano como suspensión de juicio

Una de las implicaciones prácticas y morales del relativismo cristiano es la suspensión de juicio. Se trata de algo que es enseñado explícitamente por Jesús y que encontramos recogido en los evangelios (Mt 7,1). Esta exigencia se debe a que todos nuestros juicios podrían resultar equivocados, tal como revela el mismo Jesús en su descripción del juicio final. Todos los juicios poseen un carácter relativo en relación con el juicio definitivo que aún no ha llegado. En este sentido encontramos la parábola del trigo y la cizaña (Mt 13,23-40), que, de hecho, es toda una lección que se nos da contra la

exclusión mediante la absolutización. La razón reside en que aún no está claro qué es realmente cizaña y qué es trigo. Juzgar sin comprender al otro es un pecado contra la justicia porque no logra reconocer al otro como alguien diferente de uno mismo. Ésta es la razón por la que la fe cristiana nos invita a una cierta *reserva escatológica* en todos nuestros juicios, convirtiéndolos en juicios relativos. Cristo exhorta a los discípulos con estas palabras: “Dejad que ambos crezcan juntos hasta la siega” (Mt 13,30).

Incluso podemos experimentar el carácter relativo del juicio de Dios suspendiendo nuestros juicios absolutos. En la parábola de los obreros de la viña (Mt 20,1-16), el pago realizado da la vuelta y relativiza los patrones absolutistas humanos al relacionarlo con la singularidad de la situación de cada uno. La justicia se realiza a través de un proceso de relativización que tiene en cuenta las necesidades de cada uno, no sobre la base del criterio absolutista del mérito que conduce a los más débiles a un verdadero sufrimiento.

El acceso al que tiene otra religión

El absolutismo es una especie de solipsismo. El relativismo cristiano, lejos de ser un solipsismo, es expresión de la solidaridad y la relación con los otros, que requiere el espíritu de separación. No se trata de someter los asuntos de la revelación divina a un proceso democrático y de igualitarismo, como a veces se ha dicho, sino de un conformarse a la naturaleza de la revelación divina que acontece mediante un autovaciamiento del mismo Dios. El relativismo cristiano implica una existencia de separación y un rechazo a aferrarse a cualquier otra cosa que no sea Dios.

La exigencia de la suspensión de juicio afecta también a otras religiones y experiencias religiosas. Todos las religiones son importantes, porque comprendemos más profundamente la verdad sobre Dios, el mundo y los seres humanos *con todas las religiones* que con una sola religión. En este sentido, la revelación y la fe cristiana no se verá compitiendo con otras religiones, sino que, más bien, se apreciarán estas mismas religiones como un legado perenne de la humanidad de su encuentro con el misterio divino. La propia fe cristiana exige al creyente que se relacione con estas tradiciones religiosas. Un cristianismo que se aislara y no se relacionara con los pueblos que tienen otras religiones no llegaría a acercarse más a la pura verdad, sino que se *alejara* de ella. Pues una verdad que excluya a la *comunidad humana* sólo podría ser una verdad presuntuosa o ilusa. La oposición

al relativismo cristiano podría hacernos sospechosos de si esta actitud no sería, más bien, el resultado del nexo entre el poder y la verdad. Si el ataque al relativismo se dirige a conservar el status quo, entonces es anticristiano, puesto que ser cristiano es una vocación de cambio y transformación.

Lo contrario al relativismo no es el absolutismo, sino el *aislamiento*. El absolutismo prepara el terreno para el aislamiento y cierra las puertas. El relativismo cristiano abre el camino hacia el otro, hacia el que es religiosamente diferente. El amor y la sabiduría nos llama a una vida de relativismo, el amor invitándonos a nuevas uniones para que nos definamos relativamente con referencia al otro, y la sabiduría mediante la integración y la relación con todo.

Conclusión: El aspecto político del relativismo cristiano

A partir de cuanto hemos dicho, debería quedar claro por qué necesitamos hacer un elogio del relativismo cristiano y cómo podrían vivirse y expresarse la fe y el mensaje cristiano de forma vibrante y significativa mediante el espíritu del relativismo. Por consiguiente, identificar el relativismo –como frecuentemente se hace– con la raíz de la decadencia del cristianismo sería ir desencaminados.

Quisiera concluir indicando que puede hacerse una denuncia inocente e ingenua del relativismo que ignora sus raíces cristianas. Lo que, sin embargo, sí tiene consecuencias más graves es el hecho de que se condene el relativismo haciendo caso omiso del *clima político* en el que se hace. La situación posterior al 11-S es la siguiente: la derecha política ha pregonado a los cuatro vientos el reconocimiento de la pluralidad de culturas, encontrando que este reconocimiento constituye la debilidad del Occidente contemporáneo. Más bien, lo que nosotros percibimos es una exhortación a que Occidente se recluya y se proyecte como la cultura universal.

Aplicar el relativismo cristiano a esta situación constituye un acto profético y una invitación a renunciar a esta retórica política estridente que pone en peligro las diferencias entre los pueblos y socava la urgencia de avanzar en la comprensión recíproca. Esto es particularmente importante para Occidente, que aún sigue luchando por asumir el problema de la inmigración y las diferencias culturales. Es importante que recordemos en este punto que el desarrollo del relativismo cultural fue una empresa liberadora y altamente humanizadora cuando apareció en los círculos antropológicos de los años treinta y

cuarenta, y que sirvió para desafiar la jerarquización nazi de las razas y las culturas y el evolucionismo cultural de los imperios colonialistas.

Deberíamos reconocer la relevancia política que tiene la defensa del relativismo cristiano en el mundo actual tras los sucesos del 11-S. Sería una auténtica miopía olvidar la situación actual y condenar el relativismo meramente como una cuestión doctrinal. Esto solamente demostraría cuán separadas están las consideraciones doctrinales del contexto y la auténtica realidad de la vida. No sería nada cristiano que la “inocente” demonización del relativismo se utilizara en el ámbito político contemporáneo para apoyar la imposición de la cultura y la civilización occidental como la única superior y normativa. Existe el temor a que el relativismo cultural destruya los valores occidentales y, sobre todo, su supremacía. Recordemos lo que decía Bush: “Nuestro estilo de vida es innegociable”. La condena religiosa del relativismo no debería servir como argumento para el proyecto del universalismo imperialista en el mundo posterior al 11-S. Un creyente que esté habituado a suspender su juicio sobre la historia con un auténtico espíritu cristiano será más sensible a la suspensión de juicio con respecto a otras culturas y otros pueblos. Seguirá, sin descanso, el difícil y tortuoso camino del relativismo cristiano, y no irá por el fácil camino del absolutismo y la autojustificación que no conduce a ninguna parte en estos tiempos críticos en que vivimos.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

4. LA IGLESIA COMO UNA COMUNIDAD DE CONVICCIÓN

EL CONFLICTO DE LAS INTERPRETACIONES DEL CONCILIO

El debate entre Ratzinger y Kasper



Como conviene a un número de la revista dedicado por sus editores a las cuestiones abiertas, quisiera reflexionar sobre el asunto de las relaciones entre las Iglesias locales y la Iglesia universal “tal como se halla actualmente” bajo la perspectiva particular de los efectos de la época sobre la reflexión teológica conciliar y posconciliar. Abordar las consecuencias de un período nos remite a un tipo de análisis sociológico que estudie las consecuencias de ese determinado período de la historia sobre toda la sociedad. Lo que me inspira esta reflexión es el debate que sobre esta cuestión han mantenido, desde 1999¹, el cardenal Joseph Rat-

* SOLANGE LEFEBVRE es doctora en Teología y profesora titular en la Facultad de Teología y Ciencias Religiosas de la Universidad de Montreal.

Es autora de *Sécularité et instituts séculier. Bilan et perspective*, Médiapaul, Montreal 1989. Ha escrito estudios sobre la secularidad y el ámbito público, *La religion dans la sphère publique*, Presses de la l'Université de Montreal, Montreal 2005, y también sobre los jóvenes, las generaciones y la religión, *La jeunesse face à l'excès des possibles. Cultures, valeurs et spiritualités*, Novalis 2006.

Dirección: Faculté de théologie et de science des religions, Université de Montréal, C. P. 6128, succ. Centre-ville, Montreal Qc H3C3J7 (Canadá).

¹ Congregación para la Doctrina de la Fe, “Carta a los Obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión”, 28 de mayo de 1992, Joseph Card. Ratzinger y Alberto Bovone – CDF 1992; Walter Kasper, “Zur Theologie und praxis des bischöflichen Amtes”, *Auf neue Art Kirche Sein: Wirklichkeiten – Herausforderungen– Wandlungen*, Bernhard bei Don Bosco, Munich 1999, pp. 32-48 – Kasper 1999; Joseph Ratzinger, “On the Relation of the Universal Church and the Local Church in Vatican II”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 22 de diciembre de 2000; W.

zinger, en la actualidad Benedicto XVI, y el cardenal Walter Kasper. Nacidos en torno a los años treinta del siglo XX, con seis años de diferencia, los dos teólogos comparten una cierta distancia con respecto a la revolución cultural de los años sesenta. Pero reaccionaron de forma muy diferente ante las consecuencias de la década 1950-1960.

La lectura del debate entre Kasper y Ratzinger nos recuerda que la hermenéutica del Vaticano II está profundamente relacionada con la hermenéutica del período posterior a la Segunda Guerra Mundial. También proporciona el contexto para entender las dificultades que tenemos actualmente en torno a un conflicto de interpretaciones. En la introducción al número de *Concilium* del año 1999, Theobald y Mieth planteaban el problema de la recepción del Concilio, que había tomado dos direcciones contradictorias: una “recepción oficial”, con vistas a la integración de lo nuevo en lo antiguo, que se fundamentaba en la distinción clásica entre la doctrina y la disciplina, y una “recepción práctica de base” que suscitó nuevas cuestiones, experiencias y ensayos que abrían las puertas a diversas vías de solución². Estas recepciones contradictorias dividieron profundamente al catolicismo. Pero si hay una actitud que todos comparten, ésta es la de la decepción con respecto a los resultados del Concilio, aunque, ciertamente, por razones bien diferentes. Todo cristiano interesado por la teología y la situación del catolicismo se identificará fácilmente con el debate que comentamos en nuestro artículo.

Puntos de vista asumidos

La cuestión de la relación entre las Iglesias locales y la Iglesia universal, y, por consiguiente, la del primado de Pedro, atraviesa todas las reflexiones teológicas católicas desde 1960, cualquiera que sea el campo disciplinar. Esta cuestión fue debatida hace unos años entre el papa Benedicto XVI, entonces cardenal, y el cardenal Walter Kasper, un debate en el que también participaron numerosas voces teológicas³. Los dos teólogos contendientes tienen en común un itinerario

Kasper, “On the Church”, *America*, 184, y *The Tablet*, 255, 2001; J. Ratzinger, “A Response to Walter Kasper: The Local Church and the Universal Church”, *America*, 185, 19 de noviembre 2001, pp. 7-11.

² Christoph Theobald y Dietmar Mieth, “Editorial”, *Concilium* 279 (1999) 7-9.

³ Cf., por ejemplo, Kilian McDonnell, “The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Churches”, *Theological Studies* 63 (2002) 227-250; Hervé Legrand, “La théologie des églises soeurs. Réflexions ecclésiolo-

eclesial bastante emblemático y una obra que al tiempo que es sistemática también afronta cuestiones particulares según el contexto propio. Desde los años sesenta han trabajado sobre temas comunes, como, por ejemplo, el de las relaciones entre el primado y el episcopado o entre la Iglesia romana universal y las Iglesias locales. Su reciente discusión, provocada por un texto de Ratzinger de 1992 y un artículo que Kasper escribió en 1999, retomaba este debate fundamental que preocupa al catolicismo en su totalidad. También nos remite a la radicalización de las posiciones teológicas que ha dominado el catolicismo desde 1970. La revista *Concilium* se encontraba en la primera línea de esta controversia.

En el número de *Concilium* de 1999 que llevaba por título “Cuestiones abiertas”, Ruggieri, en su reflexión sobre la hermenéutica del Vaticano II, hacía hincapié en la cuestión de hasta qué punto la revolución estudiantil de 1968 había “agudizado el conflicto de las interpretaciones”⁴. Los partidarios de una “revolución cultural” eran favorables al Vaticano II con el objetivo de poner fin a una época e instaurar una ruptura con la tradición. Ruggieri retoma la interpretación rahneriana del Concilio, según la cual éste constituía una ruptura que marcaba el paso de una fe occidental a una fe universal, una ruptura semejante a la acontecida en los comienzos del cristianismo, cuando la fe judeocristiana se convirtió en paganocristiana⁵. Reabramos también el primer número de la revista *Concilium*, que apareció en 1965, en el que podemos leer un artículo del joven teólogo Ratzinger sobre “Las implicaciones pastorales de la doctrina de la colegialidad de los obispos” que comenzaba con un comentario sobre la teología lucana, tan

giques autour de la Déclaration de Balamand”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 88 (2004) 461-496. En estilo de debate, cf. Charles J. Chaput, Arzobispo de Denver, “Reflections on Cardinal Kasper’s ‘On the Church’”, *America*, 30 de julio de 2001.

⁴ G. Ruggieri, “Pour une herméneutique de Vatican II”, *Concilium* 279 (1999) 13-26, p. 15.

⁵ *Ibid.*, pp. 18-19. De ahí la sección siguiente que explica la teología de los “signos de los tiempos”, según la cual las nuevas condiciones culturales abren posibilidades inéditas para interpretar el evangelio y la tradición. En el horizonte de esta visión teológica se encuentra también una concepción de las relaciones entre la continuidad y el acontecimiento, según la cual el acontecimiento puede agitar convulsamente el equilibrio hasta ese momento en vigor e instaurar una ruptura. Cf. K. Rahner, “Theologische Grundinterpretationen des II. Vatikanischen Konzils”, en *Schriften zur Theologie* XIV, 1980, pp. 287-302. Recordemos que existe una abundante literatura sobre la recepción del Concilio Vaticano II y sus interpretaciones históricas.

de su gusto⁶. La visión de la pluralidad y la unidad que encontramos aquí es muy diferente de la que desarrollaría posteriormente. El punto de partida de la única Iglesia se encuentra en “la comunión de las múltiples Iglesias locales... la unidad de la Iglesia exige, necesariamente, por su propia esencia, el momento de la pluralidad y la plenitud. Aunque siempre se ha sabido esto, sin embargo, no siempre se ha respetado suficientemente en la práctica”. Y Ratzinger cita la expresión, ciertamente un poco “exagerada”, de un colega alemán según la cual “la Iglesia unitaria impide la unidad de la Iglesia”⁷. Después, postula el salto adelante y la vuelta a los comienzos. Encontramos aquí un cierto espíritu de ruptura, que impregnaba los años sesenta. Más tarde, reflexionará sobre el cambio a partir de una continuidad fundamental, es decir, ontológica. En cuanto a Kasper, recordemos simplemente que decía situarse “en medio”, es decir, entre los integristas y los partidarios de la ruptura, recurriendo a una interpretación del Vaticano II como renovación de la realidad católica y de su tradición universal⁸. La cuestión de la tradición y la modernidad se mantuvo abierta y fue ampliamente debatida en la teología como también en muchos otros ámbitos.

El debate entre Ratzinger y Kasper

El cardenal Ratzinger, en la actualidad Papa de la Iglesia católica, ha recordado en numerosos textos el primado ontológico de Pedro. El centro de su visión de la Iglesia se encuentra en el sentido bíblico que da a la preexistencia de la Iglesia católica en la eternidad de Dios y, correlativamente, al ministerio de Pedro. El punto de partida del debate con el cardenal Kasper se encuentra en el texto de la Congregación para la Doctrina de la Fe del año 1992. En este documento, Ratzinger expone las dimensiones teológicas de la Iglesia universal en cuanto comunión de las Iglesias particulares, pero sin que se debilite la unidad institucional y visible. Profundiza en el sentido de la comunión. En cuanto “una, santa, católica y apostólica”, la Iglesia universal no es una

⁶ J. Ratzinger, *Concilium* 1 (1965) 34-64.

⁷ *Ibid.*, pp. 51-52. Cf. H. Dombos en *Begegnung der Christen*, Karrer-Festschrift, p. 395.

⁸ *Ibid.*, cita a Walter Kasper, *Theologie und Kirche*, Mayence 1987, pp. 290-299. Matiza esta exigencia de equilibrio recordando que hay que evitar anular la novedad del acontecimiento conciliar, que es el propósito central de su artículo. Sobre la continuidad y el cambio, cf. Gilles Routhier, “L’ecclésiologie catholique dans le sillage de Vatican II. La contribution de Walter Kasper à l’herméneutique de Vatican II”, *Laval théologique et philosophique* 60 (2004) 13-51.

federación o una suma de Iglesias particulares, sino que constituye “una realidad ontológica y temporalmente anterior a todas las Iglesias particulares individuales” (CDF 1992, n. 9). Recuerda la unidad constitutiva de la eucaristía y el episcopado con Pedro y bajo Pedro (n. 14). Aparece, por tanto, una cierta corrección del Concilio. A la cita del n. 23 de *Lumen gentium*, “La Iglesia en y a partir de las Iglesias” (*Ecclesia in et ex Ecclesiis*), añade la siguiente afirmación de Juan Pablo II: “Las Iglesias en y a partir de la Iglesia” (*Ecclesiae in et ex Ecclesia*)”⁹. En el n. 9 del documento, Ratzinger esboza teológicamente la relación mediante la metáfora de la madre y las hijas para fundamentar la anterioridad ontológica de la Iglesia universal, asociando la imagen de la madre a la Jerusalén eterna y recuperando los escritos paulinos. La pluralidad y la diversidad no son obstáculo para la unidad, pues se refieren a la diversidad de ministerios, carismas y formas de vida y apostolado en el seno de cada Iglesia particular, y a la diversidad de las tradiciones litúrgicas y culturales, sin perjuicio de la ley general de la Iglesia (n. 15). Concluye reflexionando sobre la comunión con las Iglesias no católicas, nombrando en primer lugar a las Iglesias ortodoxas orientales que merecen el título de Iglesias particulares¹⁰.

El cardenal Kasper es partidario de un mejor equilibrio entre las Iglesias locales y el episcopado, por una parte, y la Iglesia universal y el primado petrino, por otra. En el texto de 1999 afirma que su reflexión parte de un punto de vista práctico. Se pregunta por la ausencia de distinción entre el colegio de los obispos en unión con el Papa y el Papa en sí mismo. Considera que la iniciativa y la autoridad del colegio de los obispos parecen reducirse a una ficción si el Papa puede siempre oponérseles. Se trata de una cuestión interna del catolicismo que al mismo tiempo es crucial para el ecumenismo. Discute el tratamiento que hace Ratzinger del párrafo n. 23 de *Lumen gentium*, estimando que el complemento aportado por Juan Pablo II se convierte, en este texto, en una inversión de la afirmación conciliar (volverá a repetir esta observación en su texto de 2000). No acepta la identificación entre la Iglesia romana, el Papa y la curia. Para Kasper está totalmente claro que la recepción oficial del Concilio, en su dimensión eclesiológica, manifiesta un centralismo teológicamente injustificable. Como ejemplo del respeto al dinamismo interno de las Iglesias locales, Kasper discute el proceso del nombramiento de los obispos.

⁹ CDF, n. 9. Cf. Juan Pablo II, *Discurso a la Curia Romana*, 20 de diciembre de 1990, n. 9.

¹⁰ N. 17. Cf. el decreto *Unitatis redintegratio*, nn. 3a y 22; cf., también, *Lumen gentium*, n. 13d.

En la publicación de 2000, reitera Kasper que su reflexión eclesiológica se fundamenta en su experiencia pastoral diocesana. Reprocha a Joseph Ratzinger, entonces cardenal, que se apoyara exclusivamente en una visión teórica de la cuestión, y más que teórica, platónicamente abstracta, citando a Henri de Lubac: “Una Iglesia universal que tuviera una existencia independiente o que alguien imaginara como una entidad existente fuera de las Iglesias particulares, es una mera abstracción... A Dios no le gustan las abstracciones vacías. Él quiere la encarnación del Logos con vistas a la Iglesia concreta que está formada por gente de carne y hueso”¹¹. A semejanza de un numeroso grupo de obispos, Kasper estima que la diferencia normativa entre el catolicismo oficial y las prácticas locales de los cristianos se ha convertido en un problema de gran importancia. Tanto en cuestiones éticas como sacramentales y ecuménicas, numerosos cristianos, sacerdotes y laicos, “tienden a ignorar” las normas promulgadas por Roma. Recuerda el caso concreto de la negación de la comunión a los divorciados que han vuelto a casarse. Describe, sobre todo, la aflicción que experimenta en el ejercicio de su episcopado; si aplica las normas estrictamente, las consecuencias son contraproducentes, si no las aplica, se ve sancionado por su desobediencia. Kasper propone que los obispos dispongan de un espacio suficiente para tomar decisiones responsables cuando se trate de aplicar las leyes universales.

Por otra parte, comprende la “recentralización” que ha seguido al Concilio. Admite que numerosas Iglesias locales parecen haberse olvidado de la cuestión de la unidad, dando rienda suelta a un “pluralismo excesivo”, a un particularismo localista y a un nacionalismo religioso. Sin embargo, la reacción centralizadora excesiva ha roto el equilibrio entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares. En el año 2000, Ratzinger le reprochó que tuviera una visión “empírica” de la Iglesia. Kasper considera que se trata de una caricatura de su posición, puesto que siempre ha luchado contra las tendencias sociológicas que pretenden reducir la Iglesia a un conjunto de asambleas fragmentadas. Enseguida recuerda la importancia histórica que tuvieron las Iglesias particulares en los comienzos del cristianismo. Recuerda también las palabras que Ratzinger pronunció en 1975 sobre las relaciones entre las Iglesias orientales y las Iglesias latinas, con la conclusión de que no podía exigirse el reconocimiento teológico del primado petrino que sobrepasara el que se había conseguido a lo largo del primer milenio. Critica los fundamentos históricos y exegéticos de la interpretación de Pentecostés y la visión ontológica del primado de Pedro. Finalmente, le parece que las diferencias no son doctrinales, sino, sobre todo, filosóficas.

¹¹ Walter Kasper, *On the Church*, abril de 2001; el original alemán apareció en *Stimmen der Zeit*, 2000.

Hermenéutica de los efectos de una época

Pero, ¿el punto de vista de Ratzinger es solamente teórico? Paradójicamente, es cierto que sólo en pocas ocasiones está fuertemente contextualizado. El interés de los escritos de Benedicto XVI reside en el hecho de que describe y analiza frecuentemente, de manera crítica, los efectos de la época en las teologías posconciliares. A este respecto, nos ofrece incluso los elementos necesarios para elaborar una cierta “sociología” de las teologías. El punto central de su respuesta al texto de Kasper, escrito en 1999, es la *desacralización* (el término es mío) de la teología como resultado de la época de los años conciliares, una desacralización que ha tenido como consecuencia la fragmentación de la unidad de la fe¹². La Iglesia se habría convertido en una organización, la liturgia en un acontecimiento emocional que se esfuerza por resultar atractiva y el Pueblo de Dios se habría mutado en un colectivo político o en una democracia. Benedicto XVI juzga *el antes y el después de la revolución cultural* cuando comenta, por ejemplo, cómo la “obediencia” a la Iglesia se ha reducido a una actitud pasada de moda. Para satisfacer la profundidad teológica de esta realidad se requiere una reorientación hacia Dios: la Iglesia es, sobre todo, el Cuerpo de Cristo, la liturgia, una adoración, y el Pueblo de Dios, la asamblea de los hijos vueltos hacia Dios en una relación vertical. Benedicto XVI anhela el retorno de un verdadero “ambiente católico”, es decir, de aquella sacralidad que se habría perdido por las diversas “luchas por el poder”. Pero sabe perfectamente que este debate no depende de la publicación de decretos o textos que pretenden corregir los desenfoques. El “problema”, tal como lo presenta, es más profundo.

Si nos remitimos a otro texto publicado a comienzos de los años ochenta, sobre un debate también importante, concretamente el relativo a la catequesis y la transmisión de la fe, sigue en pie el valor de esta doble clave de lectura. De nuevo, pone de manifiesto las condiciones de la desacralización y la fragmentación así como el antes y el después de los años sesenta¹³. Releamos sus palabras sobre esta última cuestión. La decisión de reformar la catequesis fue “errónea, apresurada y universal”. “Fue un grave error suprimir el catecismo” e

¹² *The Ecclesiology Of The Constitution On The Church, Vatican II, “Lumen gentium”, Osservatore Romano* 19 de septiembre de 2001.

¹³ J. Ratzinger, en *Église de Lumière et de charité, Allocutions de Jean-Paul II. Esposes du Cardinal J. Ratzinger et Mgr Ryan, Conférence*, 15-16 de enero de 1983, Notre-Dame de Fourvière y Notre-Dame de París, Téqui, París 1985, pp. 77-106.

incluso decir que “había pasado de moda” el mismo género de catecismo¹⁴. Los esfuerzos de adaptación de la teología práctica “a la situación cultural actual”, según la opinión de algunos, habría “contribuido más a agravar la crisis que a resolverla”. Ratzinger piensa que no se puede generalizar esta afirmación, pero que tampoco se puede rechazar simplemente de un plumazo.

En cuanto a la desacralización y la fragmentación, expone su comprensión de la crisis en los términos de una “ruptura con una estructura fundamental de la fe nutrida en las fuentes de una ‘tradición total’”, que ha tenido como consecuencia la “fragmentación de la proclamación de la fe”. Se ha instalado una “desconfianza con respecto a la totalidad” y la fe ha dejado de aprehenderse como un todo orgánico. Entre otras “deconstrucciones”, se preocupa, en varios escritos, por la ruptura entre la exégesis bíblica y la exégesis dogmática. Más aún, sitúa la crisis en el horizonte de las opciones teóricas dominantes de este período desarrolladas por la práctica catequética: por una parte, la pedagogía y sus técnicas han prevalecido sobre el contenido, subordinando la práctica a la teoría bajo la inspiración de filosofías neomarxistas y positivistas, y, por otra, el primado de la experiencia, analizada sociológicamente, se ha convertido en el punto de partida para la comprensión de la fe¹⁵. Para Ratzinger, la abstracción consiste en abstraerse de la inteligencia del “nosotros” de la Iglesia para interpretar la fe a partir de espacios independientes de todo. Casi inmediatamente publicó *Schauen auf den Durchbohrten*, en el que desarrolla su eclesiología a partir de los textos lucanos, que volverá a retomar en su debate con Kasper¹⁶. Considera que “el sentimiento antirromano” es una consecuencia del pecado, la debilidad y de los errores humanos.

¿Cómo releer el período de la posguerra?

Algunos estudios sobre las jóvenes generaciones de la posguerra caracterizan sus actitudes religiosas por su individualismo, y las actitudes antijerárquicas y antiinstitucionales. Estas actitudes están guiadas por el optimismo con respecto al cambio social, el compromiso intenso con los “nuevos valores” y la fe en una democracia

¹⁴ *Ibid.*, p. 79.

¹⁵ *Ibid.*, p. 81.

¹⁶ *Schauen auf den Durchbohrten*, Einsiedeln 1984; algunas partes se han traducido en la obra *Le Ressuscité*, DDB, París 1986, 3ª parte, capítulo 1, “Le Christ et son Église”, pp. 147-148.

radical¹⁷. En numerosos países occidentales, estas actitudes dominantes en una parte de las elites juveniles han acentuado las esperanzas de reforma en la Iglesia católica, esperanzas que han sufrido el revés que ya conocemos.

Se deplora la pérdida progresiva de la fuerza de un episcopado capaz de debatir con la Santa Sede romana, cuando las posturas tienen una crucial importancia para las comunidades locales. Podemos recordar, entre otras cosas, particularmente la inmensa ola de choque que siguió a la aparición de la encíclica *Humanae vitae* en 1968, que Pablo VI había promulgado sin tener en cuenta las opiniones de los episcopados. El episcopado canadiense, por ejemplo, escribió entonces un documento en el que invitaba a los católicos del país a que contaran con su conciencia en este asunto. He aquí un problema que aborda el cardenal Kasper. ¿Es siempre posible contar con este espacio de aplicación? El cardenal Dulles le reprocha que plantee cuestiones cuya importancia no puede limitarse a una sola diócesis o a la gestión de una Iglesia local, sobre todo la admisión a recibir la comunión a los divorciados que han vuelto a casarse, y reafirma la importancia de una autoridad central fuerte para salvaguardar la unidad de la fe, la moral y la práctica religiosa¹⁸.

En el fondo, en el núcleo del debate entre Ratzinger y Kasper se encuentra la compleja relación entre la continuidad y el cambio, entre la tradición y la modernidad, que los dos intentan mantener en equilibrio. Me parece peligroso llegar a concluir pura y simplemente que debe imponerse la ruptura total o la continuidad absoluta. En los diversos campos de las ciencias humanas y sociales se está llevando a cabo, desde hace una veintena de años, una crítica del neoevolucionismo que atraviesa varias reflexiones, en particular desde la Segunda Guerra Mundial, siguiendo la lógica de la acumulación y de la sucesión periódica de la historia. De acuerdo con esta lógica, ha de imponerse el paradigma de la ruptura, despreciando la continuidad, la copresencia y la coexistencia entre la tradición y la modernidad. La tensión entre la tradición y el cambio o la innovación se revela apropiada para clarificar lo sucedido en los últimos decenios. Hemos de admitir que en el plano de los valores, especialmente, los años 60 constituyeron el escenario en el que se produjo el eclipse de los valores tradicionales y de la continuidad en beneficio de los valores considerados modernos.

¹⁷ Wade Clark Roof, Jackson W. Carroll y David A. Roozen (eds.), *The Post-War Generation and Establishment Religion. Cross Cultural Perspectives*, Westview Press, Boulder-San Francisco-Oxford 1995.

¹⁸ Cardenal Avery Dulles, "Ratzinger and Kasper on the Universal Church", *Inside the Vatican* 20 (2001) 13.

Pero desde entonces parece que domina el panorama una recomposición o nueva síntesis de estos dos registros de valores. En las ciencias de la educación se está debatiendo duramente la necesidad de restablecer el quebrantado equilibrio entre los contenidos y las técnicas pedagógicas. En las ciencias políticas se están desarrollando combates teóricos entre la referencia a una unidad colectiva que trascienda los particularismos y una visión política fragmentada en la gestión de identidades. Y son solamente algunos ejemplos.

En el corazón de las tensiones que dividen a la Iglesia católica se encuentra esta cuestión de la relación entre la continuidad y el cambio, como también el problema concomitante del modelo que se sigue en el ejercicio de la autoridad. Max Weber nos puede ayudar a comprender lo que está en juego. Para Weber existen tres grandes modelos de autoridad que implican diferentes tipos de obediencia: el tradicional, el carismático y el racional¹⁹. El poder tradicional se fundamenta en una herencia inmemorial, “la autoridad del eterno ayer”, a la que apelan las personas investidas de tal autoridad, mientras que el poder carismático se realiza en virtud del carácter extraordinario y sagrado de la persona, y se fundamenta en su ejemplaridad, su heroicidad o su misión divina. Puede reforzar o poner en cuestión el poder tradicional. Con Juan Pablo II, el modelo carismático ha jugado un papel crucial en la movilización religiosa de los últimos decenios y en el fortalecimiento de una tradición que se encontraba en crisis de credibilidad. El poder racional se fundamenta en la legalidad, el derecho de prescripción, el estatus legal y la competencia reconocida. Si Ratzinger señala, con toda razón, a la eliminación de las dimensiones tradicionales de la autoridad en el catolicismo –la afirmación de la tradición caracterizará su pontificado sin lugar a dudas–, Kasper, según nuestra hipótesis, intenta abrir un espacio al ejercicio de la autoridad racional sobre determinadas cuestiones. ¿Pueden tener razón los dos? Según Ratzinger, la tradición se mantendría solamente mediante la unidad de la fe, la moral y la práctica. En consecuencia, la participación en la comunión de los divorciados que han vuelto a casarse, por poner sólo este ejemplo, no podría concernir únicamente a una Iglesia local, puesto que también socavaría los fundamentos teológicos de toda la Iglesia.

Pero, ¿hasta qué punto puede excluirse de la administración católica la exigencia de una justificación racional de las relaciones con la autoridad? ¿Una justificación que se apoyara en unas condiciones culturales y sociales específicas hasta llegar a cuestionar ciertos aspectos de la tradición? Nos parece que el problema reside en que los partidarios de una

¹⁹ Max Weber, *El político y el científico*, Alianza, Madrid 1998. Son tipos “puros” que raramente se encuentran tal cual en la realidad.

tradición absoluta y fuerte confunden este ejercicio de justificación con una pura y simple eliminación de la autoridad y la tradición. Las Iglesias locales actuales, por su parte, tienen ciertamente la necesidad de refundamentarse en una tradición. Ratzinger lo ha señalado con todo acierto. Pero no podrían renunciar, como ha recordado Kasper, a su propia capacidad de reflexión y a sus competencias sobre cuestiones pastorales cruciales. Pueden avanzar sin que esto implique una deconstrucción total del dispositivo doctrinal y normativo de la tradición católica. Ciertamente, se trata de una cuestión abierta y pendiente que una simple reconstitución o síntesis entre la tradición y el cambio no basta para resolver. Las comunidades cristianas que viven en culturas donde domina la autoridad racional esperan más que una renovación del “estilo” en el ejercicio de la autoridad. Esperan que se tomen en serio sus problemas “particulares” sin que se les confunda con una simple irreverencia con respecto a la tradición. Intentemos releer, en esta perspectiva, el XI Sínodo de los Obispos sobre la Eucaristía. Atendiendo a su estilo, es evidente que ha dejado un espacio inédito al debate abierto entre los participantes, como también a su transparencia, porque por primera vez se ha publicado todo cuanto se ha discutido. Entre las cincuenta proposiciones hay una que concierne a los divorciados vueltos a casar y su participación en la eucaristía. En este tema no se ha consentido ningún cambio doctrinal o disciplinar, pero se invita, sin embargo, al estudio de las causas de “nulidad matrimonial”, “teniendo en cuenta los nuevos problemas surgidos en el contexto de la profunda transformación antropológica de nuestra época” (n. 40). He aquí algunos ejemplos, tímidos tal vez, de un ejercicio racional de la autoridad desplegado sobre el horizonte de una fuerte afirmación de la tradición en su integridad.

Finalmente, centrémonos en una cuestión doctrinal importante para nuestro objetivo, que parece ocupar la prioridad del actual pontificado. Como complemento al número de los directores de *Concilium* de 1999, Bezzo examinó los debates en torno al reconocimiento de la identidad y la originalidad de las Iglesias particulares, como también sobre el ejercicio de la sinodalidad y la colegialidad²⁰. Recordaba la expresión de “desencanto” pronunciada por el cardinal Ratzinger, que en 1985 deploraba las disensiones sobrevenidas tras el Concilio y que habían comprometido el sueño de una “nueva unidad católica”²¹. Sin embargo, concluía Bezzo, la apertura que Juan Pablo II manifestó en 1995 con respecto a las Iglesias ortodoxas permitía esperar una discusión más pro-

²⁰ Óscar Bezzo, “El futuro de las Iglesias particulares”, *Concilium* 279 (1999) 171-188.

²¹ *Ibid.*, p. 165. Cf. Vittorio Messori, *Rapporto sulla fede – Entrevista con il Cardinale Ratzinger*, Paoline, Milán 1985, pp. 27-28.

funda sobre el primado petrino y su vinculación con el episcopado²². Parece crucial recordar esta “cuestión abierta” en el comienzo del pontificado de Benedicto XVI. Desde su inicio, Benedicto XVI ha subrayado la importancia del restablecimiento de la comunión plena entre las Iglesias católica y ortodoxa²³. He aquí, sin lugar a dudas, un camino para profundizar en la “unidad” dentro de la diversidad, que resulta prometedor. Pero, como ya hiciera Juan Pablo II en 1995, ¿podría suplantar la relación madre-hijas la formulación doctrinal “Iglesias hermanas” para calificar esta relación de comunión? La idea de “Iglesias hermanas” tiene “una gran relevancia histórica”, como explica Hervé-Legrand, en la medida en que significa evitar “la fusión y la absorción” para buscar “una comunión que implique el reencuentro en la Verdad y el Amor”²⁴. El eclesiólogo analiza una nota de la Sagrada Congregación para Doctrina de la Fe escrita en 2000, en la que regresa a esta designación por temor al “indiferentismo” eclesiológico, prefiriendo la relación madre-hijas según la cual la Iglesia de Roma es la madre de las Iglesias particulares²⁵. ¿Cómo se resolverá esta cuestión fundamental en los próximos años? Y ¿qué impacto tendrá sobre la lacerante cuestión de la relación entre las Iglesias particulares y la Iglesia universal? La cuestión sigue abierta.

Resumen

La cuestión de la relación entre las Iglesias locales y la Iglesia universal, y, por consiguiente, la del primado de Pedro, atraviesa todas las reflexiones teológicas católicas desde 1960, cualquiera que sea el campo disciplinar. Esta cuestión fue debatida hace algunos años entre Joseph Ratzinger y Walter Kasper. Tras haber dado una idea sobre su discusión, inspirándonos en la triple visión de la autoridad que ofrece Weber –tradicional, carismática y racional–, pretendemos que estos diferentes niveles de autoridad se conjuguen de manera compleja en el seno del catolicismo. Esta problemática permite ir más allá de la polaridad entre la tradición y la innovación, en el corazón del debate posconciliar.

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

²² *Ibid.*, pp. 172-173. Cf. Juan Pablo II, *Ut unum sint*, n. 95.

²³ *Discours du Pape Benoît XVI aux délégués des autres églises et communautés ecclésiales et des autres traditions religieuses*, 25 de abril 2005.

²⁴ Hervé-Legrand, “La théologie des églises soeurs. Réflexions ecclésiologiques autour de la déclaration de Balamand”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 88 (2004) 461-496, p. 461.

²⁵ *DC 97*, 2000, pp. 824-825.

LOS FUNDAMENTOS PREPOLÍTICOS DEL ESTADO

Las cuestiones abiertas a las que remite este tema se podrían dar por resueltas después del debate celebrado en Múnich en enero de 2004 entre Jürgen Habermas y el cardenal Joseph Ratzinger, debate que puso de manifiesto la existencia de conformidad en puntos esenciales. Ya sólo se trataría, entonces, de dar a conocer la nueva situación de ideas compartidas en el marco de la disposición recíproca de razón y fe a aprender, y de hacerlas resaltar en los debates en curso. Pero ya la distinta valoración del punto de vista defendido por el nuevo Papa (que, por ejemplo, oscila entre la “obsesión del universalismo” y la crítica a su referencia a la validez únicamente relativa de las normas universalistas tal como las contiene el derecho natural)¹ permite suponer que a la

¹ Cf. Jean-Luc Pouthier, “Benoit XVI, un Européen face au catholicisme mondialisé”, *Esprit* 315 (2005/6) 163-167, p. 166: “l’entretien avec Jürgen Habermas... l’a bien montré, le théologien Ratzinger a presque une obsession de l’universel” [“la entrevista con Jürgen Habermas... lo puso perfectamente de manifiesto: el teólogo Ratzinger tiene casi obsesión con lo universal”]. Por el contrario, Raymond Court, “Raison et religion. A propos de la discussion Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger”, *Esprit* 314 (2005/5) 38-50, hubiera deseado una insistencia más clara en la validez de la herencia occidental desde la antigüedad tardía hasta hoy pasando por Tomás, Vitoria, Las Casas, Grocio, Rousseau, Kant y Husserl. “Recuser d’une part, sous prétexte d’ethnocentrisme, l’universalité des droits de l’homme, est inacceptable. Sans référence en effet à l’expérience éthique dans sa prétension à l’universalité, il n’y a plus de condamnation et de rejet possibles des pires exactions” [“Recusar, por una parte, pretextando etnocentrismo, la universalidad de los derechos humanos es inaceptable. En efecto, sin referencia a la experiencia ética en su pretensión de universalidad no existe ya condena ni rechazo posibles de las

literalidad aparentemente idéntica de conceptos clave como “razón” y “fe”, “universalismo”, “derecho” y “verdad” no corresponden necesariamente contenidos idénticos.

De momento se ha de esbozar el trasfondo de la cuestión relativa a los fundamentos “prepolíticos” del Estado, trasfondo en el que tanto el asentimiento de J. Habermas como el de J. Ratzinger aparecen como posiciones notables dentro de su propio ámbito de discusión filosófico o eclesial. La frase abundantemente citada de Ernst-Wolfgang Böckenförde, teórico del derecho y antiguo miembro del Tribunal Constitucional Federal, de que “el Estado liberal y secularizado (vive) de condiciones previas que él mismo no puede garantizar”², pone en tela de juicio la autarquía del Estado aceptada ampliamente en la filosofía liberal de la sociedad y del derecho dentro del mundo de habla inglesa. Aunque esta corrección parece una ganancia para comunidades de valores como las Iglesias, sólo lo es para aquellas que han aceptado la libertad religiosa y que valoran la neutralidad ideológica del Estado no como una pérdida, sino como un logro que guarda correspondencia con la libertad de credo. En la Iglesia católica, sin embargo, este paso no se dio oficialmente hasta el Vaticano II, tras una agitada historia de luchas internas y externas. Ambas partes, la filosofía y la eclesiología, están obligadas a hacer correcciones en su manera de entenderse a sí mismas. ¿Se ha de saludar esta situación como una de esas “win-win-situations” tan populares en la nueva jerga económica y que en este caso ha nacido de pérdidas asumidas por ambas partes? Antes de poder sacar tal balance de los conflictos anteriores entre Iglesia y Estado secularizado, primero se deben analizar los respectivos análisis del presente junto con sus puntos de partida, sus diferencias y los resultados del diálogo (I). Las cuestiones abiertas que se han de plantear a la Iglesia, de cuyos recursos dependen tantas cosas, atañen a la comprensión que ésta tiene de la verdad fundamental de la fe en relación con sus concre-

peores exacciones”] (49). Estoy de acuerdo con la observación de Court de que en la argumentación de Ratzinger no entra suficientemente en juego el plano de la moralidad.

² E.-W. Böckenförde, “Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation” (1967), en id., *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsstaat*, Suhrkamp, Francfort 1976, 42-64, p. 60. Reimpreso en id., *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte*, LIT-Verlag, Münster 2004, 213-230, p. 229. Citado por J. Habermas como epígrafe de su artículo de discusión muniqués, “Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaats?”, en id., *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp, Francfort 2005, 106-118, p. 106.

ciones multiculturales y a su aptitud como interlocutora en los procesos de aprendizaje (II).

I. Los fundamentos prepolíticos del Estado, ¿morales, éticos, religiosos?

La conclusión que Jürgen Habermas saca en la fase más temprana de su análisis de la relación de la religión con la razón comunicativa suena como una paráfrasis de la memorable frase de Böckenförd antes citada: “A largo plazo, el Estado liberal depende de mentalidades que no puede producir con sus propios recursos”³. Pero casi cuarenta años después se encuentra en otro contexto de discusión que se puede descifrar como un rechazo simultáneo de un liberalismo laicista y de un concepto postsecular del Estado. Su distanciamiento respecto a la noción de razón pública desarrollada por John Rawls, noción que resulta determinante para el debate dentro del mundo de habla inglesa, se puede encontrar en cada uno de los cinco puntos de su argumentación. Las correcciones que efectúa a este modelo de Estado normativo de derecho no suponen, sin embargo, pérdida alguna del equilibrio de una fundamentación racional del Estado en favor de una fundamentación religiosa. Habermas se mantiene tenaz incluso con respecto a los recursos de la motivación para una cooperación activa de los ciudadanos orientada al bien común, en lugar de al propio interés. Del hecho de que

“la condición de ciudadano... vive de fuentes espontáneas, ‘prepolíticas’, si se quiere,... no se sigue aún que el Estado liberal sea incapaz de reproducir sus requisitos previos de motivación a partir de reservas seculares propias. Las motivaciones para que los ciudadanos participen en la formación política de la opinión y la voluntad se alimentan ciertamente de proyectos éticos de vida y de formas culturales de vivir. Pero las prácticas democráticas despliegan un dinamismo político propio” (110).

Le da la razón a la tesis de Böckenförd sólo en el “sentido inofensivo” de que “(redunda) en interés del Estado constitucional tratar respetuosamente a todas las fuentes de las que se alimentan la conciencia normativa y la solidaridad de los ciudadanos” (116). No se trata de que, ante una “compungida época moderna” (113), sólo la religión pueda volver a dirigir las, sino más bien de exigencias de aprendizaje por ambas partes. Pero debido a que la voluntad de escuchar y apren-

³ Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, p. 9. En lo sucesivo, los números de página se indicarán en el texto.

der no se puede imponer por decreto, el Estado depende de algo que le debe caer en suerte y que no puede forzar mediante leyes.

Pese a sus diferentes puntos de partida, ambos, el representante de la razón y el de la fe formulada eclesialmente, están de acuerdo en puntos esenciales.

– Hoy en día, la razón tecnocrática y las formas fanáticas de religión amenazan por igual a lo humano.

– La razón y la fe son conscientes de sus abismos y están referidas mutuamente la una a la otra.

– La Iglesia es independiente del Estado (también de manera teológicamente legítima según su esencia). Se acepta la neutralidad ideológica del Estado⁴.

– La situación multicultural del mundo requiere formas de argumentación que no impongan cargas asimétricas a las comprensiones religiosas del yo.

En este ámbito general no existe disensión alguna, sino una plataforma común: contra el positivismo jurídico, contra la política imperialista unilateral que no se somete a la medida del derecho, contra la subordinación de las normas morales a los imperativos del mercado globalizado, contra la cosificación del yo y la instrumentalización del ser humano.

Si se lee el artículo de Habermas sobre el trasfondo de su enfrentamiento con Rawls, queda claro que aquél aboga por posturas que los miembros y representantes de la Iglesia no pueden sino celebrar. En el punto 2 hace referencia a que los ciudadanos “en el papel de legisladores democráticos”, tal como los entiende Rawls, necesitan “un

⁴ Como Böckenförde, Habermas insiste en que la “secularización del poder estatal y la libertad de cultos tanto positiva como negativa... (son) las dos caras de la misma moneda. Han protegido a las comunidades religiosas no sólo de las consecuencias destructivas de los sangrientos conflictos entre ellas, sino también de las convicciones de una sociedad laicista hostiles a la religión” (9). Böckenförde explica: “Un orden político que reconoce la libertad religiosa como principio constitucional propio no engloba ya dentro de sí la religión” (“Religion im säkularen Staat”, en id., *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*, 425-437, p. 427). Allí pone de relieve también la ruptura que respecto a la comprensión anterior de la Iglesia católica acerca del Estado supone la declaración del Vaticano II sobre la libertad religiosa. Juan Pablo II “con su constante intervención en favor de ella no tiene miedo de desautorizar y dejar a un lado la doctrina tradicional católica sobre el Estado tal como la había formulado, por ejemplo, el papa León XIII” (427).

costoso despliegue de motivación” “que no se puede forzar con leyes”. La exigencia de Habermas de que “defiendan activamente (sus) derechos de comunicación y participación, no sólo en su comprensible interés propio, sino teniendo en cuenta el bien común” (109), incluye también “la disposición a responder, llegado el caso, de ciudadanos desconocidos y anónimos y a asumir sacrificios por intereses generales” (110). El inquietante análisis del cardenal Ratzinger de que en el “proceso de encuentro y penetración de las culturas... las certezas éticas se quiebran en gran medida” y de que la “pregunta fundamental... de qué es ahora realmente lo bueno en concreto dentro de este contexto dado, y de por qué se debe hacer incluso en perjuicio propio..., permanece en gran medida sin respuesta”⁵, no queda respondido con una reducción de la norma. Evidentemente, la motivación necesaria debe ir más allá de un mero “modus vivendi” (9).

Una concepción de la justicia como la de Rawls, que incluye en el diseño de los principios rectores cálculos teóricos, suscita dudas acerca de la pureza de los sentimientos referidos al bien común; un consenso de coincidencia únicamente parcial, cuyas razones ni siquiera son compartidas, sino que son diferentes en cada caso, está más cerca de un modus vivendi que de un acuerdo basado en una comprensión moral. En los puntos tercero y cuarto, Habermas pone de relieve que la “persistencia de la religión” se ha de tomar en serio “no como un mero hecho social”, sino por razones de contenido. Se trata, por tanto, de algo más que del mero “hecho del pluralismo” (Rawls), es decir, de una exigencia intelectual. La sensibilidad de la religión para las patologías sociales la coloca dentro de una categoría distinta de la del bien individual. En el punto quinto se exige que los ciudadanos cuenten “racionalmente con la persistencia de la disensión”. A diferencia de la definición hecha de antemano de lo que se debe aceptar como “reasonable”, en este caso se deja en el aire lo que aún se puede destacar como razonable. No es razonable privar de racionalidad a las convicciones religiosas desde el principio. Las *comprehensive doctrines*, por tanto, no deben ser silenciadas, su articulación redundaría en beneficio del Estado constitucional. El *proviso* de Rawls, la condición de encontrar en cada caso razones seculares para las ideas de base religiosa, es rechazado como “inacceptable” (135s).

Al mismo tiempo, la respuesta de Habermas al discurso del cardenal Ratzinger deja claro dónde se encuentran los puntos de discre-

⁵ J. Ratzinger, “Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates”, en id., *Werte in Zeiten des Umbruchs*, Herder, Friburgo 2005, 28-48, pp. 28s.

pancia. La democracia no queda subordinada a los derechos humanos, sino destacada en el primer punto como igualmente originaria. Una y otros son transmitidos conjuntamente desde el principio a través del plano moral del reconocimiento como elementos interactivos iguales. La comprensión “empirista” de la democracia como mero dominio de la mayoría, que con razón crítica Joseph Ratzinger, se rechaza como insuficiente (141, con referencia a Popper, n. 45)⁶. No valora debidamente el “cambio de perspectivas” (126) propio del discurso deliberativo.

Un segundo punto por aclarar atañe al empleo del concepto de “verdad”. En el análisis del espíritu de la época hecho por Ratzinger, verdad y democracia están en tensión mutua.

“Hoy nos parece que el respeto a la libertad de todo individuo consiste de manera absolutamente esencial en que la cuestión de la verdad no quede decidida por el Estado... De ahí que el intento de imponer a todos lo que le parece verdad a una parte de los ciudadanos sea considerado un avasallamiento de la conciencia: el concepto de verdad está relegado al ámbito de la intolerancia y de lo antidemocrático. No es un bien público, sino privado, o un bien de grupos, pero no de la totalidad. Dicho de otro modo: el concepto moderno de democracia parece estar unido indisolublemente con el relativismo; el relativismo aparece, sin embargo, como la auténtica garantía de la libertad, y precisamente de su centro esencial: la libertad religiosa y de conciencia”⁷.

Frente a este balance el cardenal plantea la pregunta de

“si, pese a todo, no debe haber en la democracia un núcleo no relativista: ¿acaso no está en definitiva construida en torno a los derechos humanos, que son inviolables, de manera que precisamente su concesión y aseguramiento es la razón más profunda por la cual parece necesaria la democracia? Los derechos humanos no están a su vez sujetos al pluralismo y a la necesidad de tolerancia: ellos son el contenido de la tolerancia y la libertad... Esto significa que unas reservas básicas de verdad, a saber, de verdad moral, parecen ser precisamente irrenunciables para la democracia” (51).

⁶ “Así, el principio de mayoría hace cada vez más superflua la pregunta por los fundamentos éticos del derecho, la pregunta de si existe o no lo que nunca puede llegar a ser legítimo, lo que siempre será ilegítimo en sí o, al contrario, lo que por su esencia es inamoviblemente legítimo, que precede a toda decisión mayoritaria y debe ser respetado por ésta” (Ratzinger, “Vorpolitische moralische Grundlagen”, p. 30).

⁷ Para explicar la posición de Habermas y de Ratzinger voy más allá de sus discursos munitenses y cito otros textos de los dos libros indicados, en este caso de *Werte in Zeiten des Umbruchs*, p. 50.

En cambio para Habermas está claro desde el principio que

“el Estado democrático constitucional que se basa en una forma deliberativa de política, representa una forma de gobierno epistemológicamente exigente y hasta cierto punto sensible a la verdad. Una ‘post-truth-democracy’ (‘democracia post-verdad’), que el *New York Times* vio levantarse durante la última campaña presidencial, ya no sería una democracia” (150).

La conformidad en el resultado tiene su base en diferentes accesos, como también queda claro al examinar otras fuentes. Al principio del poder de la mayoría, principio que es indiferente a la verdad, el dirigente eclesiástico le “contrapone otra tesis, a saber, la de que la verdad no es fruto de la política (de la mayoría), sino que la precede y la ilumina: no es la praxis la que crea la verdad, sino la verdad la que posibilita una praxis correcta” (52)⁸.

En un pasaje clave como éste, lo importante es especificar los pasos que sirven de intermediarios entre la verdad humana y la divina, para que la última palabra del lado secular no tenga que seguir siendo el balance del periodista Thomas Assheuer: “Habermas considera la religión de manera bienintencionada desde la perspectiva de una libertad propensa al error; Ratzinger mira con escepticismo, desde el cielo de una católica verdad total, la actividad de la razón secular”⁹.

¿No es la verdad de la fe cristiana un Dios que quiso dejar que llegáramos hasta él y permitió distintos caminos de búsqueda de lo bueno y lo verdadero? ¿No se ha de valorar y explicitar, entonces, la libertad humana finita primeramente como querida por Dios, antes de criticarla como “libertad individual carente de contenido”¹⁰? ¿No es para los creyentes aún más válida que para los agnósticos la idea de que se ha de distinguir entre la verdad de la autocomunicación de Dios en el redentor Jesucristo y los moldes de pensamiento de cuño cultural en los cuales aquélla se hace presente? La “verdad posibilita una praxis correcta” mediante la libertad del ser humano, de lo contrario la capacidad de actuación de éste queda eliminada en el obrar divino de la gracia.

Una razón por la que los teóricos de la comunicación se oponen a la “exigencia” de Rawls de que en el ámbito político se puede encontrar un equivalente secular a todo punto de motivación de base religiosa es el “carácter integral” (133) de la existencia creyente. El diá-

⁸ Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs*, p. 52.

⁹ Th. Assheuer, “Auf dem Gipfel der Freundlichkeiten”, *Zeit* 5, 22.1.2004.

¹⁰ Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs*, p. 50.

logo de Habermas con el filósofo de la religión Thomas Schmidt va más allá de la determinación detallada de la reflexión personal exigida sobre los límites de la fe. ¿Hasta qué punto es “integral” o capaz de distanciamiento una persona creyente respecto a la convicción que la sustenta? En esta descripción pasa desapercibido el hecho de que la reflexión, la duda y la queja son inherentes a la fe. Sin embargo, el discurso relativo a “ortodoxias religiosas” (7) y a “liberar de su encerramiento originariamente dogmático los contenidos cognitivos presentes en el crisol de los discursos que sientan los fundamentos” (149), que sigue apareciendo en los textos de Habermas, no hace sino quedar sobradamente confirmado cuando la verdad de la fe se contrapone de manera brusca y repentina a la escéptica pregunta de Pilato, quien según la interpretación de Kelsen, el positivista del derecho, citada por el cardenal, se convierte “en la figura emblemática de la democracia relativista y escéptica que no se apoya en los valores y la verdad, sino en los procedimientos” (53).

¿En qué plano, por tanto, se encuentran los “fundamentos prepolíticos” de la democracia? El hecho de que para Ratzinger exijan una labor de pensamiento ontológico y metafísico no significa el final del diálogo, sino una nueva ronda dentro del diálogo relativo al pensamiento “posmetafísico”¹¹. Pese a que Habermas subraya con razón frente a Rawls la necesidad de una argumentación deontológica, el “vínculo unificador” se busca en la “solidaridad” de los ciudadanos (142). Ésta, sin embargo, es una “mentalidad” (145 entre otras) que no se puede convertir en obligatoria con leyes. En lo que atañe a la correlación entre lo religioso y el “bien”, es decir, los proyectos individuales de vida lograda, Habermas establece una diferenciación interesante: la religión pertenece a una categoría distinta de la del bien¹²;

¹¹ Lo importante es distinguir con mayor precisión qué concepto de metafísica se tiene por incompatible con la época moderna. De las tomas de postura de D. Henrich y H. Fahrenbach me he ocupado en *Argumentationsethik und christliches Handeln*, Kohlhammer, Stuttgart 1998, 140-150.

¹² En contraste con la sobriedad ética de un pensamiento posmetafísico, al que se le escapa todo concepto de vida buena y ejemplar vinculante de manera general, en las sagradas Escrituras y en las tradiciones religiosas se han expresado intuiciones de falta y redención, de desenlace salvador de una vida vivida como infernal, y a lo largo de los siglos éstas se han formulado sutilmente y se han mantenido hermenéuticamente despiertas. Por eso en la vida comunitaria de las comunidades religiosas, siempre y cuando eviten el dogmatismo y la coacción a la conciencia, puede permanecer intacto algo que en otros lugares se ha perdido... posibilidades suficientemente diferenciadas de expresión y sensibilidades para la vida fallida, para las patologías sociales, para el fracaso de los proyectos vitales individuales y la deforma-

sus fuerzas llegan desde la heurística y la sensibilización hasta el establecimiento de sentido. Teológicamente se podría destacar cómo lo uno está unido con lo otro. Uno no se plantea en absoluto algunas observaciones y preguntas cuando no existe la esperanza de una perspectiva en la cual se puedan al menos soportar, si no reconciliar.

Razón y fe están llamadas a manejar con cuidado los recursos que se les han confiado. ¿Con qué formas de realización cuenta la Iglesia de la verdad que se la ha confiado?

II. ¿Qué recursos tiene la Iglesia?

Una vez cortado el cordón umbilical de la simbiosis de autoridad con el Estado, las Iglesias deben reflexionar sobre sus propios recursos internos de motivación y renovación. Para un dirigente eclesial que de la historia del siglo XX ha sacado la lección de que el principio de la mayoría no garantiza como tal la cualidad moral de las decisiones políticas y que la democracia está construida sobre derechos fundamentales que la preceden y la constituyen, esta situación es más una liberación que una pérdida. Si se trata de liberar a la Iglesia para sus propias posibilidades, que son independientes de las del Estado, lo importante es qué fuentes teológicas se privilegian y cómo se interpretan.

1. *El hecho y la multiculturalidad de la verdad cristiana*

La fuente de la que la Iglesia vive es la autocomunicación de Dios en la persona de Jesús. Esta verdad fundamental, sin embargo, se ha de explicar dentro del horizonte mental de distintas épocas y culturas. La determinación, que en este punto todavía está por hacer, de la relación entre la verdad de la fe, dada históricamente por Dios y no procedente de la razón, y su interpretación y testimonio humano-finito señala con precisión el punto de discrepancia que, en virtud del distanciamiento entre los colegas de *Concilium* de aquel entonces y el profesor Ratzinger, que enseñaba en Ratisbona, sirvió de base a la tesis de Maximilian Heim, rica en conocimientos y materiales. Heim cita el artículo introductorio al número de 1999 confeccionado por los directores, "Cuestiones abiertas", en el cual Dietmar Mieth y

ción de contextos vitales desfigurados". Aquí radica el fundamento de la "disposición de la filosofía a aprender", disposición que no atañe meramente a lo funcional, sino también a los contenidos (115).

Christoph Theobald hacen el siguiente balance: “La agitada historia de *Concilium*, fundado hace treinta y cinco años, es un reflejo de ese proceso lleno de tensiones en el que cada vez resulta más difícil articular la diferenciación histórico-cultural de los contextos y la estructura normativa de la tradición cristiana”¹³.

Pero la tensión que en este punto se constata no es tal que se pueda resolver mediante una vuelta a la verdad sencilla de la fe o que se pueda dar por concluida con una nueva encíclica. Por el contrario, exige una autorización de las fuerzas locales. Esto supone que la lucha por la verdad va acompañada por la confianza teológica absoluta en que las concreciones históricas del mensaje de la redención, aunque finitas y superables, no se han de sustituir por determinaciones eternamente válidas pero que nunca llegan a tomar forma. La alegría de la realización en el pensamiento aristotélico que Walter Kasper demanda con santo Tomás de Aquino contra el platonismo de san Buenaventura en su respuesta teológica al primado de la Iglesia universal reclamado por Ratzinger ofrece en este punto un terreno más fecundo que no impide ya en sus inicios la disposición a intentar nuevas síntesis¹⁴.

El reconocimiento por parte de la razón de que el cristianismo se ha de respetar, y no sustituir, como mundo simbólico común dentro de la vida de la sociedad puede recordarle a la Iglesia institución que su depósito se utiliza menos como posesión doctrinal de certezas que como mensaje de salvación asumido personalmente que da aliento, busca el diálogo y mueve a la resistencia y la cooperación. Pero, por otro lado, Heim observaba que la colegialidad de los obispos ratificada por *Lumen gentium* queda restringida a los obispos locales tomados aisladamente, en lugar de corresponder a las Conferencias episcopales nacionales; tal restricción es de facto un recorte y fragmentación de la originaria tarea de inculturación de las Iglesias locales. ¿Vuelven las Conferencias episcopales a ser sospechosas de apoyar a las mayorías y a estar contaminadas por la interpretación de la verdad como resultado de una votación? ¿Qué interpretación de *Lumen gentium* 23 se ha de seguir: la del entonces obispo Kasper –que ve su responsabilidad res-

¹³ D. Mieth y C. Theobald, *Cuestiones abiertas, Concilium* 279 (1999) 7-9, p. 7, citado en la versión alemana en M. H. Heim, *Joseph Ratzinger – Kirchliche Existenz und existentielle Theologie. Ekklesiologische Grundlinien unter dem Anspruch von Lumen gentium*, con prefacio del cardenal Joseph Ratzinger, P. Lang, Francfort 2005, p. 176.

¹⁴ W. Kasper, “Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit Joseph Kardinal Ratzinger”, *Stimmen der Zeit* 125 (2001) 795-803.

pecto a los problemas que se plantean in situ (como, por ejemplo, el de la recepción de sacramentos por parte de fieles divorciados y casados de nuevo) fundamentada en la delegación hecha por Cristo, y no en cuanto delegado del Papa–, o la del cardenal Ratzinger –para quien precisamente esta responsabilidad de cada obispo condiciona la categoría secundaria de las Conferencias episcopales–?¹⁵ Por otro lado, a una comprensión de la Iglesia puramente funcional, con frecuencia denominada también sociológica, ¿sólo se le puede poner remedio mediante la reflexión sobre su carácter místico en cuanto cuerpo de Cristo en el cual los sacerdotes mantienen la autoridad en virtud de la Eucaristía? Resulta difícil prescindir de la dudosa interpretación de uno mismo a la que invitaba tal sacralización del ministerio sacerdotal¹⁶. La responsabilidad de las estructuras de pensamiento incluye efectuar el reconocimiento y correlación de las tareas y carismas de los miembros de la Iglesia, consagrados o no, a partir de un concepto que deje clara desde el principio la misma vocación y responsabilidad ante Dios. Desde la ampliación del concepto de Pueblo de Dios a la Iglesia cristiana, esto resulta esencialmente más claro que desde la metáfora paulina, igualmente bíblica, del Cuerpo de Cristo, que además invita a las interpretaciones contrarias. A un sacerdote sacro corresponde necesariamente una parroquia calificada tan sólo mediante la “adoración” y la “participatio actuosa”, que recibe todo lo esencial y cuyo “servicio misionero al mundo” se tiene que limitar al mundo. El modelo alternativo son los/las responsables comprometidos con la unidad y encargados de una comunidad que aporta a la dirección sus propios dones espirituales.

2. La disposición de la razón a aprender

En el simposio de Múnich no se llegó a establecer diferenciaciones dentro del efecto crítico y purificador de la razón, que ha de oponerse a todo fanatismo fomentado desde la religión. Pero al menos se

¹⁵ Cf. Heim, *Kirchliche Existenz*, pp. 466s.

¹⁶ En su investigación de las maneras concretas en que los sacerdotes entienden su ministerio, Eamonn Conway preguntaba si la interpretación de éste como *repraesentatio Christi* en contraposición a la comunidad, en lugar de como *repraesentatio ecclesiae* como parte de la comunidad, favorecía psíquicamente el descaro con el cual abusaban sexualmente de menores hombres consagrados (pocos, pero protegidos durante décadas por el no querer saber y el bloqueo de quienes desempeñaban funciones jerárquicas). Cf. “Teologías vigentes del sacerdocio: ¿han contribuido al abuso sexual a niños?”, en R. Ammicht-Quinn, H. Haker y M. Junker-Kenny (eds.), “La traición estructural de la confianza”, *Concilium* 306 (2004/3) 427-444.

debiera descomponer en dos ámbitos, el teórico y el práctico. El primero se ocupa del conocimiento de la verdad; el segundo, de la manera de vivir y de la moral.

En el ámbito de la razón práctica: lo mismo que de la no-universalidad fáctica de la confesión de Jesucristo no se sigue para la Iglesia católica el abandono de su pretensión de verdad, el limitado ámbito de validez del pensamiento de los derechos humanos surgido en Occidente tampoco implica la renuncia a su validez universal. A diferencia del liberal Rawls, Habermas insiste en la exigencia kantiana de una norma universal según la cual se han de medir tanto los gobiernos occidentales como los no occidentales¹⁷. El cardenal Ratzinger parte igualmente de una validez de iure¹⁸. Pero ¿sobre qué descansa ésta? El plano kantiano de la obligación incondicionada queda en Ratzinger curiosamente en segundo plano. Esto resulta tanto más sorprendente cuanto que precisamente el rechazo de la amenazante instrumentalización del ser humano mediante la tecnología genética constituye una de las plataformas que une a ambos pensadores. Resulta impresionante la disposición del cardenal a un universalismo incoactivo deseoso de percibir la evidencia de lo humano en el terreno de las distintas culturas. Con los órdenes chinos del cielo y el concepto indio de *dharma*, “de la legitimidad interna del ser” (*ibid.*), pone ejemplos que, como la idea cristiana de la creación, expresan la posición del ser humano en la Naturaleza. Los recursos de las religiones ofrecen un ámbito de entendimiento poco utilizado hasta ahora, pero que no se ha de explotar contra la idea occidental de libertad, sino junto con ella.

El mutuo aprendizaje de razón y fe, entendido como “crítica” y “purificación”, no debe consistir, sin embargo, únicamente en corregir

¹⁷ En su introducción, el editor y traductor de la edición inglesa del libro de Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen* (1996), Ciaran Cronin, llama la atención sobre esta diferencia. J. Habermas, *The Inclusion of the Other*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1998; reimpr. Polity Press, Oxford 2005, ed. por C. Cronin y P. De Greiff, vii-xxxii, pp. xx-xxi [trad. esp.: *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona 2004].

¹⁸ “A mi parecer, la interculturalidad constituye hoy una dimensión insoslayable para la discusión acerca de las cuestiones fundamentales de la condición humana, discusión que no se puede llevar a cabo ni exclusivamente dentro del ámbito cristiano ni exclusivamente en el seno de la tradición racionalista occidental. Verdad es que ambos ámbitos aspiran, según la comprensión que tienen de sí mismos, a ser universales, y hasta pretenden serlo de iure. Pero de facto deben reconocer que sólo son aceptados, e incluso sólo resultan comprensibles, dentro de una parte de la Humanidad” (Ratzinger, “Vropolitische moralische Grundlagen”, p. 36).

y desideologizar. También puede significar la aparición de nuevas formas de pensar que devuelvan a la tradición, renovados, sus recursos para el presente¹⁹. Ya no es nueva del todo, pero todavía está sin agotar, la categoría de la libertad, en cuyo nombre expresó Böckenförde la dependencia del Estado respecto a lo que Habermas denomina “formas de vida serviciales”. Con la palabra clave “libertad” cuadra la expresión “comunidad de convicción”, con la que el cardenal Ratzinger designa a la Iglesia dentro del Estado ideológicamente neutral. Si la pregunta por los fundamentos “prepolíticos” del Estado significa la búsqueda de lo que puede llenar de vida a las instituciones desde dentro y mantener el criterio de la moral contra la presión del mercado global, tales comunidades que unen agradecimiento y pensamiento, oración y convicciones examinadas a fondo, argumentadas, sostenidas “sin dogmatismo ni coacción a la conciencia”²⁰, han de ser fomentadas por el Estado y los dirigentes eclesiales. Si, por ejemplo, la marginación de la teología latinoamericana de la liberación en nombre de un mejor equilibrio entre la verdad dada de la fe y la praxis que la confiesa ha contribuido a entregar ese continente a la atracción de una *prosperity religion*²¹, ambas, la Iglesia de la liberación y el Magisterio, han salido perdiendo. Otra manera institucional de abordar las diferencias podría mostrar a los representantes de la razón que el aprendizaje de la Iglesia también consiste en ofrecer algo más que “ortodoxia”.

(Traducido del alemán por José Pedro Tosaus Abadía)

¹⁹ Sobre la tarea teológica del análisis de la forma de pensamiento, cf. las contribuciones al Simposio en honor de Thomas Pröpper, K. Müller y M. Striet (eds.), *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke*, Pustet, Ratisbona 2005.

²⁰ Habermas, “Vorporlitische Grundlagen”, p. 115.

²¹ Sobre el efecto inspirador de la teología de la liberación dentro del ámbito interreligioso, en concreto en la lucha de Sudáfrica contra el *apartheid*, cf. por ejemplo Fahid Esack, *Quran Liberation and Pluralism*, One-world, Oxford 1997.

DOCUMENTACIÓN

Regina Ammicht-Quinn, Monika Bobbert, Hille Haker,
Marianne Heimbach-Steins, Ulrike Kostka,
Dagmar Mensink, Mechtild Schmedders,
Susanna Schmidt, Marlies Schneider

LAS MUJERES EN LA PRÁCTICA DE LA MEDICINA REPRODUCTIVA Y EN EL DISCURSO BIOÉTICO

Una intervención¹

E

l texto que sigue es –abreviado²– el intento de desarrollar una nueva perspectiva sobre el debate ético de la medicina reproductiva. Las autoras parten de nociones teológicas fundamentales como la aceptación incondicional del ser humano, la finitud y la necesidad de una justicia social, y subrayan la perspectiva experiencial como clave metodológica del juicio y la argumentación éticos. Señalan la necesidad de incluir en la tradición eclesial y teológica la interpretación del cuerpo específica de cada sexo, así como el telón de fondo de la manera actual de obrar, el valor de la autonomía personal. Pero las autoras hacen valer éticamente la autonomía sobre todo en forma de “autonomía relacional”, y ponen así en tela de juicio la reducción a una tradición determinada, el liberalismo. Para afectados y cuidadores, la experiencia de discapacidad aparece, no sólo desde el punto de vista de la identidad y la experiencia individuales, sino también desde una perspectiva ético-social, como emblema de la vida malograda. En este sentido, hoy resulta necesario un nuevo debate sobre cómo la enfermedad, el sufrimiento y las experiencias de imperfección pueden convertirse en componente de la vida, e incluso de la vida lograda.

¹ El texto surgió por encargo de *Agenda – Forum katholischer Theologinnen* e.V. y en colaboración con la Academia Católica de Berlín y la Academia de la diócesis de Rottenburg-Stuttgart. Entre las autoras, todas ellas católicas, hay teólogas (Ammicht-Quinn, Bobbert, Haker, Heimbach-Steins, Kostka, Mensink, Schmidt), una bióloga y especialista en ciencias de la salud (Schmedders) y una especialista en ciencias políticas (Schneider).

² El texto completo aparece en Konrad Hilpert y Dietmar Mieth (eds.), *Kriterien biomedizinischer Ethik*, Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs (QD 217), Herder, Friburgo 2006.

La práctica de la medicina de la reproducción y el discurso bioético se realizan en gran medida como un discurso “neutral” incluso allí donde afectan a la vida y los ámbitos de experiencia de las mujeres. En tal acontecer, las mujeres son por lo regular objetos: aquellas a las que “se” ayuda, aquellas que proporcionan “la materia prima” o incluso aquellas que no se han de cerrar –en nombre de su “autonomía”– a las posibilidades biotecnológicas.

Tal práctica y un discurso así configurado son insuficientes en general para el desarrollo científico y social, pero particularmente en lo que respecta a la vida y a las crisis vitales de las mujeres en el contexto de las cuestiones relativas a la procreación, el nacimiento y la descendencia.

Como cristianas católicas, y por tanto desde una precomprensión teológica, nuestro objetivo es llamar la atención sobre los puntos ciegos de esa práctica y ese discurso, indicar sus presupuestos ideológicos implícitos e incluir en ellos de manera responsable las perspectivas de las mujeres.

En el centro del presente documento se encuentran cuatro ámbitos de reflexión que son fundamentales para las mujeres, pero que hasta el momento han sido objeto de una reflexión demasiado escasa: las categorías de experiencia, cuerpo, autonomía y discapacidad. Dichas categorías determinan nuestra perspectiva sobre los campos de acción del diagnóstico prenatal (DPN), la fecundación in vitro (FIV) y el diagnóstico previo a la implantación (DPI), que para nosotras representan el horizonte primordial.

I. La perspectiva de las mujeres: puntos de partida y observaciones

Tres convicciones básicas son las que, desde la tradición bíblica y teológica, se tienen por irrenunciables:

– La existencia humana no es una existencia “hecha”, ni se convierte en tal en virtud de servicios técnicos asistenciales, sean de la clase que sean. La existencia humana es per se, y antes incluso de cualquier interpretación religiosa, una existencia debida a alguien. Está abierta a la relación con Dios, que se manifiesta en muchas formas diferentes de religiosidad. Además, el cristianismo pone en el centro el carácter único de cada persona, así como la diversidad entre los seres humanos. Lo que expresamos con el concepto de existencia debida a alguien no es tanto la distinción ontológica del ser humano respecto a las demás criaturas, sino más bien el llamamiento

que el ser humano recibe de Dios antes incluso de cualquier obligación y cualquier rendimiento.

– Toda persona sabe de su finitud y contingencia... o puede saber de ella. A la vista de las crecientes posibilidades de intervención y a la vista de la profundidad de tal intervención en la constitución biológica de la persona, nos parece necesario, sin embargo, remitir expresamente a la finitud y la contingencia: ningún ser humano es responsable de la constitución física con la que ha venido al mundo, y tampoco lo son los padres con respecto a la constitución concreta de sus hijos. Tener hijos no es algo que las mujeres se deban a sí mismas ni a los demás. Las parejas no son responsables de la esterilidad, ni son por ello culpables en absoluto –aun cuando quizá a veces se sientan así subjetivamente–. La finitud nos señala los límites de nuestras atribuciones.

– Como cristianas, la valoración de una práctica desde el punto de vista de la justicia social es para nosotras de importancia decisiva. En virtud de nuestra fe estamos obligadas con esta perspectiva, que también se debe aplicar, no en último lugar, a las prácticas bioéticas. La justicia social, además, no sólo debe reclamar validez para el establecimiento de prioridades en la asistencia sanitaria a escala nacional, sino que también es válida –quizá ante todo, incluso– para la perspectiva mundial, porque con ella queda rápidamente claro que mujeres y niños son con frecuencia las víctimas de una distribución injusta y antisocial de los bienes sanitarios.

Consideramos que es tarea nuestra someter también a una reflexión crítica el debate intraeclesial. Los puntos siguientes son, a nuestro modo de ver, decisivos en lo que a esto respecta:

– Partimos de una equivalencia de los sexos que sigue estando remitida a la aceptación teológico-antropológica de la unicidad y la diversidad, aceptación que precede a la categoría “sexos”. No podemos compartir, en cambio, una antropología teológica atravesada por una jerarquización implícita o explícita de cuerpo y alma y por una jerarquización implícita o explícita del sexo femenino y el masculino.

– Una conquista de la época moderna, tanto en el aspecto biológico como en el social, es el haber abierto caminos que han reducido especialmente la dependencia de las mujeres (determinada por su capacidad de tener hijos y por su condición social derivada de dicha capacidad). Las nociones que ven la reproducción como sentido y objetivo prioritario del matrimonio no están a la altura de esta exigencia emancipatoria. Los hijos son un regalo, pero no por eso son un

medio de la realización personal ni del sustento social de sus padres. Para muchas parejas que quieren tener hijos, el no tenerlos puede ser una experiencia dolorosa; no es, sin embargo, ni una enfermedad ni un defecto cuya curación o compensación puedan exigir los individuos.

– Una de las tareas urgentes de las Iglesias es desarrollar concepciones de autonomía responsable que posibiliten a las mujeres asumir responsabilidades sin por ello tener que contar con la pérdida de su propia identidad. Ni se debe prolongar el paternalismo de tiempos pasados, por sutil que sea, ni se debe sustituir por una concepción irresponsable de autodeterminación. En este punto, especialmente la Iglesia católica tiene una obligación moral debido a su tardío reconocimiento de los derechos de la mujer como derechos.

Desde esta perspectiva observamos en el actual discurso bioético deficiencias graves:

– Observamos que, sin recurrir al plano de las experiencias, se sacan de suposiciones fijadas de antemano claves normativas. Esto también se puede decir de nuestra Iglesia católica.

– Observamos que la “autonomía individual”, especialmente la de las mujeres, se menciona como argumento fundamental para la introducción o realización de medidas de medicina reproductiva o de diagnóstico genético sin que se efectúe reflexión ética alguna sobre la autonomía como tal. De ese modo, sin embargo, el recurso a “la autonomía” acaba llevando a una inmunización frente a las objeciones.

– Observamos que en muchos artículos se favorece subliminalmente un proyecto de vida (familia con hijo biológico propio) sin que dicho proyecto se exprese ni se fundamente.

– Observamos que en amplios sectores de nuestra convivencia social faltan visiones del “bien” que vayan más allá de una concepción liberal de la sociedad. Vemos, además, que una creciente individualización en cuestiones fundamentales de la convivencia se va propagando entre personas diferentes y generaciones y grupos diferentes. Verdad es que dicha individualización parece una “liberación”, pero al mismo tiempo impide la discusión sobre lo que una cultura moral debe hacer ante un *pluralismo de valores*.

La perspectiva del presente documento de discusión toma en serio los deseos de las mujeres y el modo específico en que se están viendo afectadas por las nuevas técnicas, mientras que al mismo tiempo observa a las mujeres en su divergencia en lo tocante a trayectoria vital, convicciones y metas.

Los campos concretos de acción en los que las mujeres se ven más directamente enfrentadas a avances biotecnológicos, y que hacen necesaria una reflexión ética, está conectados con la “reproducción” –con el deseo de un hijo y el deseo de un hijo sano–. Aunque no se puede suponer que todas las mujeres compartan estos deseos o que los compartan de la misma manera, la compleja pregunta por la fecundidad cobra, sin embargo, en la vida de las mujeres una importancia claramente distinta de la que tiene en la vida de los varones.

El diagnóstico prenatal, la fecundación *in vitro* y el diagnóstico previo a la implantación son ámbitos distintos con diferenciadas cuestiones médicas y éticas (véase el texto completo) que no obstante muestran puntos en común:

Común a todos es el traspaso al ámbito institucional del dominio del embarazo –o de la concepción y el embarazo–, con la consecuencia de que las normas del ámbito empírico-profesional pasan a ser las normas dominantes. Aun cuando estas técnicas son presentadas con la intención y con la retórica de ayudar, sigue en pie, no obstante, el hecho de que un proceso vivo se convierte en un “proceso de producción obligatoriamente controlado” (Unión de parteras alemanas); el hijo no nacido se convierte en una “realidad contrapuesta”, y se insinúa la posibilidad técnica de producir hijos sanos.

II. Ámbitos de reflexión de las mujeres

La reflexión bioética no resulta entendible sin el recurso a las experiencias de las mujeres. Precisamente en el contexto de la reproducción asistida, lo mismo que en el del diagnóstico genético, vemos la necesidad de ampliar el planteamiento médico para que también sea hermenéutico: éste es un planteamiento que observa las experiencias, las toma en serio y las interpreta, que ve el cuerpo en su condición simbólica, que reflexiona sobre la autonomía y se enfrenta al fenómeno “discapacidad”.

1. La experiencia, o el enredo de vendedores y clientes

Sobre el trasfondo de que determinadas ofertas se hacen y –siempre y cuando superen las dificultades jurídicas y de ética profesional– se ponen también en práctica, se plantea la siguiente pregunta: ¿ante qué necesidades reaccionan realmente las ofertas de la medicina reproductiva y de la genética?

Son ante todo dos ámbitos: el de *la carencia de hijos no deseada* (con la necesidad o el deseo de un hijo) y el del *manejo de la enfermedad o la discapacidad* (con la necesidad de su evitación allí donde esto parece posible). Ambos contextos de experiencia pueden resultar muy dolorosos para las personas afectadas. Lo que se somete a debate, por consiguiente, no es el objetivo –ayudar a las parejas que sufren debido a una situación determinada–, sino únicamente los métodos de ofrecimiento y prestación de ayuda. En determinadas circunstancias, un deseo irrealizado de hijos y un “embarazo de riesgo” provocan graves crisis de identidad que pueden conducir a realizar actos o a consentirlos *de manera precipitada* sólo porque prometen una solución o eliminación del problema.

Si entendemos “la experiencia” de manera reflexiva, la reflexión debe comenzar por la desorientación provocada por un problema. En dicha reflexión no se debe atender sólo a los conocimientos sociológicos y psicológicos, sino también, más allá de éstos, a la *complejidad de la experiencia* como tal. Es ésta una noción general que en el contexto de la reproducción y el embarazo cobra, no obstante, una importancia especial.

La hermenéutica de la experiencia tiene en cuenta que precisamente aquellas experiencias que poseen una profundidad especial –positiva o negativa– marcan la identidad de una persona. En el reverso de estas experiencias a las que una persona está en parte entregada, pero que también puede contribuir a determinar con sus actos, surgen valoraciones que a su vez constituyen el trasfondo de situaciones en las que se deben tomar decisiones.

Ciertamente, las experiencias son primeramente acontecimientos: les sobrevienen a la gente y no son elaborables ni previsibles. En especial las experiencias de impotencia van acompañadas una y otra vez por una confusión que se manifiesta como crisis de identidad. Una carencia no deseada de niños y el enfrentamiento a una potencial discapacidad o enfermedad del futuro niño ciertamente pertenecen a los acontecimientos que van acompañados con un alto grado de crisis de identidad.

Sin embargo, las experiencias no son sólo acontecimientos a los que una persona está entregada; al mismo tiempo pueden también ser asumidas de manera reflexiva y emocional. Los acontecimientos se convierten en experiencias conscientes únicamente por medio de la formulación e interpretación. Esto es especialmente aplicable a las experiencias moralmente relevantes. La hermenéutica de la experiencia, por tanto, no sólo remite a la conexión de actuación e identidad,

sino también a la *sujeción experiencial de lo ético*: tampoco la experiencia ética fundamental de “tener responsabilidad” se puede considerar independientemente de la historia personal de cada uno, historia que a su vez está ligada de múltiples maneras con la historia social, cultural y política. Las experiencias éticas son, por tanto, en primer lugar experiencias de evaluación: experiencias de *sentido*, de *injusticia*, de humillación o de *participación* junto con otros. Por eso comenzar con las experiencias supone un cambio metodológico y sistemático de valoración de los puntos de vista relevantes: frente al juicio normativo de la categoría moral de los embriones, a la defensa de las intrusiones (estatales) o a los límites de la propia autonomía en el sentido de restricción en virtud de los derechos o intereses de los demás, el planteamiento experiencial pone primero, al comienzo de la reflexión ética, la “experiencia perturbadora” de los afectados que acompaña a una situación. En un segundo paso, la experiencia individual se considera dentro del contexto de las distintas situaciones sociales, institucionales y políticas que marcan la interpretación, la “experiencia del acontecimiento”:

– En el contexto de nuestro tema, una hermenéutica de la experiencia parte del “*enredo*” de vendedores (médicos, genetistas, clínicas privadas, clínicas pagadas por seguros médicos, vendedores por internet de tests o de células de donantes, etc.) y clientes/clientas. Este planteamiento no conduce a una insinuada o incluso afirmada experiencia común de todas las mujeres, del tipo, por ejemplo, de que los ofrecimientos las “someten”, les quitan su autonomía, o al contrario, de que son capaces de restablecer su autonomía. Una hermenéutica de la experiencia más bien hace *interpretable* la situación inicial tanto para las “parejas que desean tener un hijo” como para las “parejas de riesgo” debido a circunstancias genéticas: en las situaciones de decisión individual se debe procesar ante todo el carácter de crisis de la situación experimentada, sean cuales sean los factores físicos, psíquicos, sociales o culturales que la provoquen. Interpretada como práctica social, se debe preguntar qué factores estructurales refuerzan aún más la inestabilidad y cuáles contribuyen a superarla. Normalmente esto tiene lugar en forma de oferta de asesoramiento a la pareja afectada. En ese momento se plantea la cuestión de si la medicina reproductiva y la genética se entienden como “vendedoras de servicios” que abordan la crisis intentando restablecer con medios técnicos una situación que socialmente aparece como “normal” (la fecundidad) o como de por sí digna de esfuerzo (la salud), o si lo que interesa es más bien esbozar el camino técnico como tan sólo una estrategia entre otras. Pero tan pronto como se efectúan informaciones y asesoramientos guiados directa o indirecta-

mente por intereses (p. ej., mediante el ofrecimiento explícito de una estrategia en concreto) queda patente el “enredo” entre clientes y vendedores.

– Puesto que estos dos ámbitos afectan al cuerpo de las mujeres y a su identidad de manera más intensa que al cuerpo del varón, parece necesaria una *forma de proceder específica por razón del sexo*. Por este camino –negociado– llegamos hasta una hermenéutica de la experiencia específica por razón del sexo, que en el caso de las nuevas tecnologías viene dada por la diferente índole del embarazo según el sexo. En este punto, la confusión se ha de interpretar de manera específica tanto desde la perspectiva histórica y sociológica como desde la psicológica. Las nuevas tecnologías, sin embargo, parecen tener un efecto reforzador con respecto a las imágenes de “normalidad femenina”, a la fecundidad y al papel de la maternidad y del embarazo como fases de transición con una responsabilidad y una vulnerabilidad especiales.

– Ahora bien, esto no significa que la diferencia *dentro* de los sexos pueda o deba ser pasada por alto. La tarea consiste más bien en desarrollar una concepción de libertad individual y social (autonomía) que tenga debidamente en cuenta estas condiciones especiales. Esto conlleva también la consideración de los puntos de partida, interculturalmente muy diferentes, con relación a las nuevas tecnologías. Las diferencias sociales y culturales no empiezan sólo con la selección del sexo, sino ya con la experiencia individual y social del cuerpo y la valoración del cuerpo de la mujer (el objeto del deseo masculino/femenino; las imágenes de la fecundidad; el cuerpo de la mujer como parte de la identidad femenina o como “objeto” del mundo en el cual y con el cual se puede actuar; el cuerpo de la mujer y la violencia; el cuerpo de la mujer y la explotación sexual, etc.).

– El liberalismo político parte de que el Estado debe coartar lo menos posible a los individuos en su libertad de acción. Esta idea desempeña un papel fundamental en la discusión acerca de las reglamentaciones legales de la medicina reproductiva y de la genética humana en la medicina de la reproducción. Pero lo que hace es esbozar una caricatura, ya que parte de la “libertad reproductiva” allí donde en realidad se trata de “asistencia reproductiva” o de prestaciones diagnósticas que representan igualmente prestaciones de apoyo. Al partir de la “tesis del enredo”, no se puede mantener respecto a las nuevas tecnologías la actitud de la “actividad meramente privada” en la que el Estado interviene lo menos posible. La “hermenéutica de la experiencia” requiere más bien una consideración exacta de la dialéctica entre obrar individual y normalización social

en virtud de la “coacción voluntaria” (Beck-Gernsheim). De hecho esto sólo es aplicable en el marco de las condiciones legales que protegen la vida de todos los ciudadanos y ponen un límite a la libertad allí donde los otros están amenazados en su existencia o se ven impedidos para organizar su vida. Sólo cuando está claro que las instituciones sociales cumplen estas condiciones legales y garantizan decisiones “libres”, puede el Estado “actuar” liberalmente y respetar la libertad de decisión de cada ciudadano y ciudadana.

2. El cuerpo, o el miedo a perder el control

A las mujeres les compete el cuerpo: éste es uno de esos principios poco reflexionados en los que se basa en buena parte el funcionamiento de nuestra sociedad. Se trata de una competencia que atañe al cuerpo propio, pero también a la asistencia, cuidado, alimentación y limpieza de los cuerpos de otros. Las profesiones típicas “de mujeres” siguen siendo aquellas que responden a esta imagen.

Esta competencia para el cuerpo se basa en una identificación de gran calado entre mujer y cuerpo. Remite a una división del mundo social en el cual espíritu y cuerpo, ámbito público y ámbito privado, entendimiento y sentimiento, orden y caos, cultura y naturaleza, quedan separados y contrapuestos. Estos dualismos no son ni imparciales ni neutrales respecto al sexo, sino que están jerarquizados y sexualizados al mismo tiempo. La tendencia es conceder a la cultura, el espíritu, el entendimiento, etc., mayor valor que a la naturaleza, el cuerpo, el sentimiento; las categorías más valoradas tienen a la vez una connotación masculina, las de menor valor tienen en cambio una connotación femenina. Las imágenes culturales del hombre y la mujer están construidas sobre estos dualismos.

La identificación de mujer y cuerpo no es neutral, sino que está sujeta a una pretensión moral directa que refleja la conexión de cuerpo de la mujer y capacidad de tener hijos, o de cuerpo de la mujer y sexualidad. La pureza como categoría originaria de una vida religiosa se ha desplazado en los mundos seculares de dentro hacia fuera, del alma a la superficie, y cobra importancia en la vida de las mujeres con una insistencia casi religiosa en cuestiones de higiene, por un lado, y de control (femenino) del cuerpo, por otro. El estricto control y normalización del cuerpo femenino, que hasta hace pocas generaciones se concentraba en la sexualidad femenina o bien en la castidad femenina, se orienta hoy en día a la estética y la función del cuerpo: para ser “bueno”, el cuerpo femenino ya no tiene necesaria-

mente que ser casto; más bien debe ser hermoso y apto para funcionar. Con ello, el culto al cuerpo, fenómeno hoy dominante e históricamente nuevo, se construye sobre un desprecio latente al cuerpo, desprecio que además estalla públicamente de vez en cuando y cuyas raíces se encuentran *también* en una determinada tradición cristiana.

La capacidad fundamental del cuerpo femenino para tener hijos es una experiencia básicamente vinculante de las mujeres –y lo es como *interrogante* y como *oportunidad*–; es un interrogante que –independientemente de que las mujeres de hecho den a luz o críen hijos, y de cuáles sean las razones que cada una tenga para ello– cobra en su vida un valor claramente distinto del que tiene en la vida de los hombres. La tradición cristiana pone a disposición en este punto dos proyectos vitales femeninos clásicos que contienen indicaciones sobre los lugares “correctos” del cuerpo femenino: el proyecto vital de la “esposa pura de Cristo” y el de la madre cristiana. Subliminalmente, el “rendimiento” de la maternidad se valora en el segundo caso como compensación por el déficit (moral) de una vida sexual.

Hoy en día, estas imágenes no parecen ya actuales. Pero, de manera parecida a como las cuestiones de la pureza y el control del cuerpo femenino planteadas en la historia de la piedad no han desaparecido simplemente, sino que han experimentado una transferencia al ámbito secular, tampoco estas imágenes han desaparecido sencillamente, sino que están profundamente ancladas en una memoria colectiva. Estos motivos se recogen sobre todo en las imágenes de la cultura popular de los medios de comunicación. Una imagen ideal de maternidad que predomina en este terreno es la imagen de la mujer que ha traído al mundo un hijo sano y deseado en el momento más oportuno y minuciosamente planeado de su trayectoria profesional, y que inmediatamente después ya no muestra en su cuerpo huella alguna de la maternidad. De esta manera, imágenes tradicionales que se creían perdidas, y que ponen explícitamente en relación mujer/cuerpo/maternidad con pureza y control, siguen teniendo influencia en la vida y la vivencia de las mujeres.

El ideal y la norma del control del cuerpo hacen aún más dramática una pérdida posible o real de control. Cada embarazo es una experiencia de pérdida de control. Tal pérdida de control llega a ser insoportable para algunas mujeres cuando se ve incrementada por un embarazo no deseado o por un embarazo agravado con el riesgo de que nazca un niño discapacitado. De manera parecida, el deseo incumplido de tener un hijo puede plantearse como una pérdida dramática de control sobre el propio cuerpo y la propia vida. Además, el

ideal de una estética corporal normalizada hace parecer aún más penosas las potenciales anomalías de un futuro hijo. Las tecnologías de diagnóstico prenatal, y también las de la fecundación in vitro y el DIP, “atienden” a los miedos de la pérdida de control sobre el propio cuerpo y la propia vida ofreciendo un grado óptimo de control, y hasta una forma de reproducción sin sexualidad (clínicamente pura).

Para el discurso bioético es urgentemente necesario reflexionar sobre el modo de ver el cuerpo de la mujer y, llegado el caso, revisarlo. Se debe dejar claro en qué puntos las normalizaciones de pureza y control hacen que determinados actos parezcan deseables, correctos o sin alternativa. La hostilidad latente o manifiesta al cuerpo, que sirve de base al dominante culto al cuerpo de las sociedades occidentales industrializadas, está también enredado en el discurso de la medicina reproductiva y la bioética.

Puesto que esta hostilidad al cuerpo se nutre de motivos secularizados de una determinada tradición inserta dentro de la historia de la piedad cristiana, nuestra tarea como cristianas es poner de manifiesto que la historia de la teología y la piedad es en este punto mucho más rica. El discurso del Antiguo Testamento sobre Dios, discurso ligado al cuerpo, la promesa evangélica de salvación que sana el cuerpo y los discursos teológico-simbólicos de la encarnación son momentos esenciales de una liberación religiosa del cuerpo, liberación de la desconfianza, de las normalizaciones y del control. Si, junto a reglamentaciones claras, el discurso bioético aspira también a impulsar una nueva cultura de la experiencia, en este punto la tradición cristiana tiene algo decisivo que aportar.

3. La autonomía, o “Cada cual debe decidir por sí mismo”

La fase del deseo de tener un hijo y del embarazo es una fase de confusión, de transformación y de dura exigencia. Tener hijos o no tenerlos no se considera ya sencillamente como un “destino”, sino que es el resultado de multitud de decisiones y de actos de ellas derivados. La realización del deseo de tener un hijo implica la renuncia a la contracepción o bien, en determinadas circunstancias, la visita a una consulta de problemas de fertilidad. La decisión a favor o en contra de formas de reproducción asistida no puede convertirse en necesaria. En el curso de la reproducción asistida, las mujeres se ven enfrentadas a situaciones muy variadas en las que se ha de tomar una decisión, tal vez incluso a la posibilidad del diagnóstico previo a la implantación. Si, queriendo o sin querer, planeado o no, sobreviene

un embarazo, resultan igualmente necesarias una multitud de decisiones que afectan a las mujeres como tales, a su entorno social y al no nacido. Entre tales decisiones se encuentran especialmente las que han de tomar a favor o en contra de determinados métodos de diagnóstico prenatal y, en el caso de un diagnóstico de malformación, enfermedad o discapacidad, la decisión a favor o en contra de una interrupción del embarazo.

La fase del deseo de tener un hijo, la de su realización y la del embarazo están marcadas, consiguientemente, por momentos y necesidades de decisión muy diferentes. En el debate de la medicina reproductiva y prenatal se subraya siempre que las mujeres pueden tomar su decisión de manera libre y autónoma sobre la base de una información completa. El concepto de autonomía se ha convertido en un concepto fundamental de dicho debate. Esto responde al hecho de que el concepto de autonomía es también uno de los conceptos fundamentales de la ética contemporánea. Al mismo tiempo se discute mucho qué es la autonomía, cuál es su contenido, a quién se atribuye y qué conclusiones se han de sacar de la autonomía atribuida.

En el marco del movimiento de mujeres de los años setenta del siglo XX, la exigencia de autonomía y libertad reproductiva se convirtió en uno de los postulados fundamentales: todos los aspectos de la reproducción y del deseo de tener un hijo debían ser decididos y determinados por las mujeres mismas, sin que ni el hombre, el Estado ni ninguna otra institución tuviera derecho a intervenir. La autonomía reproductiva se formulaba como un derecho negativo de defensa que incluía la protección de las mujeres frente a intervenciones exteriores en sus decisiones reproductivas y le dejaba a la mujer la decisión, por ejemplo, de si quería continuar o interrumpir un embarazo. Dentro del contexto de la medicina de la reproducción, esta exigencia de autonomía reproductiva quedó asumida indirectamente.

En relación con la fecundación *in vitro*, el diagnóstico prenatal y el diagnóstico previo a la implantación, se habla con frecuencia de la autodeterminación de las mujeres, de su libre elección, de hacer uso de estas técnicas y luego decidir a la vista de los resultados. El trasfondo de esta idea es la noción de que, tras el correspondiente asesoramiento profesional, una mujer sopesa las distintas técnicas y luego decide por sí misma o con su pareja, basándose en una ponderación de los diversos bienes puestos en la balanza, qué técnicas quiere aplicar y qué se deriva para ella de un eventual diagnóstico (p. ej., de una discapacidad del niño). Verdad es que se subraya el deber de una información completa por parte de los profesionales, pero al mismo

tiempo todas las decisiones y el afrontamiento de esa situación se delegan en la mujer y se dejan a su responsabilidad. Se pone de relieve como un logro de la medicina y la bioética modernas el hecho de que el tradicional paternalismo haya sido superado y la paciente tenga ahora, gracias a una información detallada, plena libertad de decisión en el contexto de las técnicas de la medicina de la reproducción y prenatal, con lo cual su autonomía se ha visto considerablemente fortalecida y realizada.

La autonomía, tal como se entiende en este contexto y se emplea en estos campos de actuación, pasa por ser la base del *informed consent* ["consentimiento informado"]. Una "paciente autónoma" es informada lo más amplia y objetivamente posible sobre todas las intervenciones diagnósticas y terapéuticas y luego puede decidir "autónomamente" a qué procedimientos va a recurrir ella y qué consecuencias sacará de los resultados. Esta atribución de autonomía tiene, sin embargo, importantes elementos ficticios y heterónomos. Con ello sirve ante todo para exculpar moral y legalmente al sistema, y degenera en un consentimiento informado exclusivamente formal.

Esta retórica de la autonomía oculta el hecho de que las decisiones "autónomas" de las mujeres están marcadas por un reparto asimétrico de información y poder, y dependen de valoraciones sociales (p. ej., de la valoración de la discapacidad, de los padres de un hijo discapacitado, de las condiciones generales de la sociedad). La retórica de la autonomía pervierte el principio de autonomía; la autonomía se ve instrumentalizada.

La bioética feminista critica especialmente esta comprensión liberal de la autonomía que marca numerosas teorías bioéticas y la práctica médica: se ve al sujeto moral al margen de sus relaciones sociales, de su biografía, de las relaciones de poder y las condiciones previas que lo marcan a él y sus actos. Este concepto de sujeto deja de lado las asimetrías (de poder) en las que están insertas las clientas, su historia y experiencia individual, sus propias referencias vitales y horizontes de valores. Frente a estos reduccionismos, el principio de una autonomía relacional, desarrollado dentro de la bioética feminista, constituye una concepción claramente contraria. La autonomía relacional toma nota de que el individuo humano está integrado en diversas relaciones, referencias e interacciones sociales que moldean, marcan e influyen sus decisiones morales. Esta estructura relacional no amenaza ni reduce la categoría del sujeto, sino que constituye su núcleo esencial. Las mujeres son percibidas como personas, como un yo siempre inserto y contextual que vive y toma decisiones en su contextualidad, en sus vinculaciones y sus enredos.

Esta concepción de una autonomía relacional y de procedimiento dentro del contexto del discurso bioético toma en consideración que la manera en que las mujeres abordan estas técnicas depende de sus contextos y relaciones y estará siempre marcada por éstos. Sus decisiones quedan marcadas por su relación consigo mismas, con su cuerpo, su biografía, sus relaciones personales, sus experiencias, y también por la influencia de las imágenes y normas sociales y por la influencia de los agentes y técnicas médicos.

Para poder hacer realidad la autonomía en sentido relacional se deben crear ámbitos de libertad de acción en los que a las mujeres les sea posible reflexionar sobre las motivaciones e ideas a partir de las cuales han de tomar sus decisiones en el marco de la fecundación *in vitro* y del diagnóstico prenatal. Al mismo tiempo, en tal reflexión no se remite sólo a las condiciones y relaciones en las que se encuentran las mujeres afectadas, sino también a las responsabilidades que de ahí se derivan –respecto a la pareja, a los hijos, al futuro hijo, etc.–. La autonomía relacional está con ello en situación de integrar los derechos de los demás en la propia decisión en libertad.

Por eso es de gran importancia que las mujeres tengan y obtengan la posibilidad, en la fase del deseo de tener un hijo y del embarazo, de poder ocuparse de sí y su situación y del no nacido. La realización de su autonomía precisa de requisitos estructurales, personales, profesionales y sociales, como tiempo y espacio suficientes, asesoramiento, información variada y ausencia de presiones respecto a la decisión, requisitos que deben ser cumplidos en diferentes ámbitos y por diferentes agentes.

4. La discapacidad, o la fe en la perfección

El modo en que una sociedad valora la discapacidad y trata a los discapacitados repercute en la manera de percibir, actuar y decidir de las mujeres. La mayoría de las embarazadas hace uso de la posibilidad de interrumpir el embarazo cuando un diagnóstico prenatal ha detectado en el embrión o el feto, por ejemplo, síndrome de Down, síndrome de Turner, espina bífida, fisura labiopalatina u otros menoscabos. Con frecuencia parece que no es posible, o no está permitido, dar a luz un hijo discapacitado.

Tal actitud tiene claras razones individuales y sociales: para muchas mujeres, la crianza de un niño con discapacidad está asociada con la idea de tener que abandonar o cambiar radicalmente los hábitos cotidianos y de tiempo libre que han mantenido hasta el

momento y también sus planes profesionales. Al parecer, la decisión consciente de una embarazada a favor de un hijo con una discapacidad equivale a la decisión a favor de un plan de vida completamente nuevo. Puesto que para la mayoría de las madres, pero no para los padres, un hijo discapacitado supone abandonar la vida profesional, con la decisión en favor de un hijo discapacitado se vincula la elección de una biografía femenina tradicional. Debido a las nuevas y especiales exigencias, las familias en las que vive un niño con discapacidad se rompen con más frecuencia que las demás. Las mujeres que se deciden a favor de un hijo con una discapacidad se exponen también con ello al riesgo de un peor seguro para la vejez y a la posibilidad de tener que cuidar del niño como una madre soltera. En este sentido, para las mujeres que se encuentran en este caso las cargas de la crianza y cuidado y los riesgos económicos se multiplican.

Aparte de esto aparecen dificultades derivadas de la pertenencia a un grupo más amplio socialmente discriminado: debido a su hijo con discapacidad, una mujer que hasta el momento se contaba entre la "población normal", queda de repente visible e inevitablemente estigmatizada, y con ello pasa a un grupo social marginal. La modificación de la imagen que los demás tienen de ella trae consigo que, de repente, la marginación, el rechazo y el aislamiento pasen a formar parte de su vida cotidiana en el círculo de parientes, amigos y compañeros de trabajo y en el ámbito público. Se requieren nuevos modos de conducta y comunicación y gran seguridad en uno mismo para encontrar en la sociedad aceptación como madre, padre, hermano o hermana "co-discapacitados". Al parecer se requiere una especial flexibilidad, espíritu de sacrificio, energía y valor cívico para vivir con un hijo discapacitado.

Ante las posibilidades de elección relativas a la discapacidad, las nociones de qué es una vida lograda desempeñan un papel importante. El fenómeno de la discapacidad deja claras dos interpretaciones distintas de la condición humana y de la vida lograda, interpretaciones que ejercen influencia en nuestros actos y decisiones: la vida lograda como una vida lo más libre posible de sufrimientos y la vida lograda como trato creativo con las propias posibilidades y límites.

En nuestra sociedad, la discapacidad se equipara con frecuencia a un estado de déficit y de sufrimiento. Comúnmente se supone que encontrar satisfacción y sentido en la vida "pese a la discapacidad" es más la excepción que la regla, y que además es un golpe de suerte especial. Pues un cuerpo perfecto, una psique intacta y un entendimiento al menos medio pasan por ser los requisitos individuales para

una vida lograda. Según la interpretación predominante, la felicidad y la satisfacción sólo se pueden experimentar cuando la enfermedad y la discapacidad están ausentes. Los ciudadanos y ciudadanas sanos expresan más o menos tal interpretación al decir en una encuesta, por ejemplo, que tras la amputación de una pierna provocada por un accidente no querrían seguir viviendo. Como consecuencia de un pensamiento fatalista de “todo o nada”, se hace todo lo humana y técnicamente posible para controlar los riesgos y eliminar las propias imperfecciones.

A esto se opone la realidad de la vida con los golpes del destino y los riesgos para el cuerpo y el alma: la mayoría de las discapacidades son “adquiridas” –debido a accidentes, enfermedad o vejez–; diariamente estamos expuestos a la posibilidad de enfermar, o incluso de morir. Pero ser imperfecto y dependiente de la ayuda de los demás no pasa por ser un elemento antropológico fundamental, sino que representa en cierto sentido una situación de emergencia que equivale a un fracaso fundamental de la comprensión de uno mismo y de los objetivos de la vida, una situación en la que sólo se ven los demás (o así se espera, al menos).

La interpretación según la cual las propias insuficiencias y el sufrimiento sobrevenido son parte integral de la vida, y de que el arte de vivir consiste en afrontar esos condicionamientos y límites con aceptación y actitud constructiva, está menos presente en nuestra sociedad. Más bien es aportada en sus márgenes por personas que han vivido crisis existenciales o cambios radicales. Así, también el movimiento de los discapacitados subraya una noción divergente de lo que es vivir la vida y la perfección: la perfección no se entiende como ausencia de defectos, de debilidades corporales, mentales o psíquicas, sino como la facultad de sacar el mejor provecho de las posibilidades propias. Esto se puede mejorar aún considerando lo imperfecto incluso como lo individualmente sin par e inconfundible. Así, en una ocasión el director de cine Martin Scorsese recortó una imagen de una escena de una de sus películas con el siguiente comentario: “Ahora sé que no es perfecta y que su alma puede desrollarse”.

Que una vida lograda puede consistir en afrontar un golpe irreversible del destino y en luchar para sacar lo mejor de esa situación no es algo que tenga que quedar reservado a quienes pasan por una crisis vital o “adquieren” una discapacidad. Por el contrario, una sociedad también puede esforzarse por una cultura de la sensatez vital para discernir lo que se puede cambiar y para luchar por la aceptación de aquello que no se puede cambiar o que conscientemente se

quiere dejar porque el precio del cambio sería demasiado elevado. Al menos hay que someter a crítica el mito de que en la vida de una persona se puede evitar todo sufrimiento, y hay que crear espacio para las reflexiones existenciales.

El fenómeno de la discapacidad plantea cuestiones fundamentales acerca del reconocimiento, la dependencia y la solidaridad. Al parecer, según indican numerosas encuestas, una gran parte del sufrimiento estriba en parecer repugnante, en ser posiblemente una carga para otros y aún encima depender de ellos. El objetivo predominante de la vida es ir por ella de manera independiente y decidiendo por uno mismo, y poder ser una persona atractiva y de gran rendimiento capaz de hacer ofrecimientos que justifiquen una contraprestación. En consecuencia, la justicia cada vez se entiende menos en el sentido de justicia solidaria-igualatoria y cada vez más como justicia conmutativa. Quizá se deba cultivar de nuevo la comprensión de sí según la cual en cuanto persona humana sólo se puede vivir inserto en una red de relaciones y ser una y otra vez falible y débil en el curso de la vida. Pues actualmente la disposición a dejarse ayudar por los demás sin una contrapartida hace referencia principalmente a prestaciones estatales de carácter social. Verdad es que las mujeres con un hijo discapacitado pueden contar, por tanto, con medios públicos, pero no con el apoyo constante y no remunerado procedente de su entorno más cercano.

Dejando aparte las medidas y cambios políticos de aguja, a los afectados y sus parientes les pesan mucho las restricciones y reservas en el ámbito social más inmediato. Al parecer, 50 años de ayudas institucionales estatales de carácter social no han llevado a convivir buenamente en la vida cotidiana y en el trabajo con las personas con discapacidad. “Discapacitados” y “no discapacitados” siguen separados por un abismo de ignorancia. Sabemos poco sobre las personas con discapacidad –sobre los síntomas y molestias corporales y psíquicos vinculados con su discapacidad, sobre el modo en que transcurre su día a día, con qué instituciones tienen que ver, qué les causa dificultades o qué son capaces de hacer especialmente bien en comparación con los no discapacitados–. Las personas con discapacidad paralizan los “programas” habituales –por ejemplo, debido a que se mueven más lentamente debido a una discapacidad corporal, a que a causa de una discapacidad mental no entienden de inmediato un suceso o a que a causa de una discapacidad psíquica reaccionan de manera totalmente sorprendente–. Todos los seres humanos están “discapacitados” en algunos sectores de su vida. Este conocimiento (de sí) podría conducir a un retoque necesario de nuestros conocimientos y

competencias sociales, de manera que obtuvieran espacio social el reconocimiento y la solidaridad –y no la exclusión y la selección–.

III. Conclusión

El traspaso del dominio del embarazo a las instituciones médicas se ha vuelto socialmente habitual; con ello, las reglas y prácticas institucionales pasan a tener función de marcapasos. La extensión de las medidas de previsión, detección precoz y control que lleva aparejadas un embarazo se ha incrementado enormemente en las dos últimas décadas. Con ello, el centro de gravedad de las medidas médicas se ha desplazado: se ha alejado de la protección de la vida y de la salud del hijo para situarse en el examen permanente de su calidad. Con ello se ha estrechado para las embarazadas el margen para las experiencias personales que se refieren al propio cuerpo y a la existencia que se transforma. Al mismo tiempo, las observaciones e interpretaciones médico-técnicas estructuran el proceso del embarazo con una malla estrecha y transmiten un trato cosificador con el embrión o el feto. Este estrechamiento del embarazo se ha “producido” debido a múltiples factores, entre otros las finalidades comerciales y relativas a la investigación; pero esto no excluye una modificación de prácticas sociales existentes basada en análisis críticos y reflexiones ético-sociales.

Según la tradición cristiana, cada persona es insustituible ante Dios y posee una dignidad. Dicha dignidad no puede ser despreciada prefiriendo en un estadio muy inicial embriones potencialmente aptos para la implantación porque reúnan propiedades deseadas por la sociedad o por los padres. El discurso social sobre la medicina de la reproducción debe ser enriquecido con experiencias y posiciones que hagan que den fruto para la sociedad –que combate las limitaciones como un “enemigo” de la vida buena– las facultades proféticas de las personas que viven con una discapacidad o limitación. Para ello es preciso posibilitar a los afectados mismos, a sus familiares y a las asociaciones correspondientes, una articulación y participación política y social. Al mismo tiempo, la referencia a la condición humana no debe servir como disculpa de la escasez de estructuras institucionales destinadas a posibilitar este cuidado a quienes cuidan de personas con limitaciones.

Si se abandona la perspectiva de las naciones industrializadas occidentales, las nuevas técnicas de reproducción se muestran también a una luz diferente. La reproducción asistida no puede ser consi-

derada, desde un punto de vista internacional, como un objetivo urgente de la asistencia sanitaria. En este sentido, el debate y la práctica de la fecundación artificial y del diagnóstico previo al nacimiento se deben poner en relación con el deseo de una justicia social universal. Aun cuando esta problemática no se puede resolver con la referencia a cuestiones planetarias, y sería cínico trivializar o devaluar moralmente con dicha referencia problemas que afectan especialmente a las mujeres, una perspectiva superior de justicia puede servir continuamente de elemento corrector de descripciones de problemas y vías de solución individuales o particulares.

IV. Visiones de la vida buena

Nuestras reflexiones pretenden abrir el diálogo de manera programática. Para el ámbito de nuestra Iglesia, la católica, se trata de tomar en serio en su trascendencia y fuerza creativa las dimensiones experienciales del embarazo y la carencia de hijos *en cuanto experiencias*. Precisamente cuando la comunidad cristiana dice que sí al carácter incondicional de la vida humana en sentido literal, estas experiencias no pueden ser silenciadas desde el principio mediante “respuestas correctas” prefabricadas. Tal actitud no valora debidamente ni las crisis vitales de las mujeres y hombres afectados ni la fuerza de nuestra propia convicción.

Para el ámbito de la sociedad en gran parte secular se trata de mantener ese carácter incondicional de la vida humana como factor perturbador dentro del desarrollo, cada vez con menos dificultades, del traspaso de dominio al ámbito médico del deseo de tener un hijo, del embarazo y el nacimiento. Tal desarrollo sin dificultades está construido sobre una visión médica que generaliza las experiencias y sobre una concepción dudosa de la autonomía. Las consecuencias son, no sólo el amplio menosprecio de los destinos individuales, sino en última instancia el carácter cada vez más inmisericorde de la sociedad.

Como cristianas, entendemos que nuestra tarea es explicitar y mantener, junto con otras mujeres, visiones de la vida buena:

– visiones de una vida buena en la que la pérdida de control, como la que supone todo embarazo –y de igual manera todo embarazo anhelado y que no llega a producirse–, no sea sólo recibida negativamente y compensada en lo posible con formas nuevas de control, sino que se pueda experimentar como un paso hacia un nuevo logro personal;

– visiones de una vida buena en la que la desviación respecto a las normas no se convierta en un obstáculo aparentemente insalvable para el desarrollo humano personal, sino que la aceptación de la variedad y la diversidad pueda conducir a nuevas experiencias de comunión y quizá también a nuevas experiencias de felicidad;

– visiones de una vida buena en la que las experiencias existenciales no queden neutralizadas, y con ello desvalorizadas, en el ámbito médico, sino en la cual el valor propio de las experiencias existenciales de corporalidad, sexualidad y fecundidad sea tomado en serio por mujeres y hombres y sea apoyado en los ofrecimientos de ayuda médica;

– visiones de una vida buena en la que el llamamiento a la autonomía no se convierta en lo que supla un apoyo inexistente, por un lado, y unas concepciones igualmente inexistentes, por otro, sino que la autonomía se pueda vivir como una vida consciente en relación y como forma de una convivencia decidida y solidaria; visiones de una vida buena en la que el ser humano sea bienvenido.

(Traducido del alemán por José Pedro Tosaus Abadía)