

Sumario

La autora presenta, en este artículo, algunos horizontes teológico-pastorales sobre la vocación y misión de la mujer en el mundo y sobre su participación en la vida de la Iglesia como discípula del Señor. Se trata de los horizontes antropológico, mariológico y sacramental. En el horizonte antropológico descubre la verdadera identidad del hombre y de la mujer en el mundo y en la sociedad, a la luz de una teología renovada; en el mariológico identifica a María como la primera discípula del Señor, ejemplo de mujer, arquetipo de la Iglesia, compañera de camino; y en el sacramental presenta los sacramentos de iniciación cristiana como la fuente y el fundamento de la identidad cristiana, en los cuales la mujer encuentra el alimento y la fortaleza en el camino del discipulado que recorre juntamente con el varón.

Misión y participación de la mujer en la iglesia

Horizontes teológico- pastorales

Hna. Laura Martha Solano Romero

Misioneras Catequistas de los Sagrados Corazones de Jesús y María, México

Licenciada en Teología Pastoral Catequética del Instituto Teológico Pastoral para América Latina - ITEPAL y la Universidad Pontificia Bolivariana - UPB

1. INTRODUCCIÓN

Con motivo de mis estudios de teología en Pastoral Catequética, concluidos el 2005, en el Instituto Teológico Pastoral para América Latina, ITEPAL, centro de estudios del Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM, elaboré mi trabajo de grado como requisito para optar a la Licenciatura en Teología sobre *La participación de la Mujer en la tarea Evangelizadora de la Iglesia. Fundamentación neotestamentaria, Magisterial y Teológica.*

Por invitación del equipo responsable de la edición de la Revista Medellín, la cual agradezco profundamente, comparto la tercera parte de mi trabajo en la que desarrollo tres horizontes teológico-pastorales sobre la vocación y misión de la mujer en el mundo y sobre su participación en la vida de la Iglesia como discípula del Señor. Se trata de los horizontes antropológico, mariológico y sacramental. En el horizonte antropológico se descubre la verdadera identidad del hombre y de la mujer en el mundo y en la sociedad; en el mariológico se identifica a María como la primera discípula del Señor, ejemplo de mujer, arquetipo de la Iglesia, compañera de camino; y en el sacramental se encuentra el alimento y la fortaleza del discípulo.

El trabajo en su conjunto parte de la certeza que la Iglesia existe para evangelizar y en esta tarea la mujer ha tenido una participación preponderante. Por eso, en la investigación incursiono en el Nuevo Testamento, en el Magisterio Pontificio, Latinoamericano y en la teología para descubrir que la participación de la mujer ha sido, es y será parte esencial en la misión evangelizadora de la Iglesia. Este planteamiento me ha llevado a abordar en el primer capítulo de la tesis el contexto socio-político-religioso-cultural de Galilea para conocer la situación de la mujer en esa época; al mismo tiempo, los cambios que Jesús provocó, destacando, ante todo, su rol importante en el proyecto del reino y en el anuncio de la Buena Nueva. Me detengo también a analizar

la experiencia evangelizadora de algunas mujeres en el Cuarto Evangelio. Para concluir, que, en efecto, la mujer desde los inicios del movimiento del cristianismo ha manifestado un protagonismo evangelizador. En el segundo capítulo recojo las enseñanzas del Magisterio Pontificio y Latinoamericano, las cuales ponen en evidencia, con mucha claridad, el papel esencial de la mujer en la evangelización.

Como ya anotaba, en el presente artículo, les ofrezco lo que se refiere al tercer capítulo, en el que planteo los principios doctrinales, el sentido y la praxis, sobre los que se fundamenta la identidad, es, decir, la vocación y misión de la mujer, lo mismo que su presencia y el lugar que le corresponde en la vida de la Iglesia. Los principios que ayudan a comprender lo esencial de su aporte evangelizador. Cada uno de estos principios deben entenderse en relación y reciprocidad con los demás, y todos ellos deben interpretarse en referencia al hombre integralmente considerado, como masculino y femenino. Estos son principios no reductivos ni exclusivos para el hombre o la mujer, sino integrativos y aplicables a las dos formas de ser hombre, pero que, por su olvido histórico, se deben recuperar para su aplicación consecuente al caso de la mujer.

2. PRINCIPIO ANTROPOLÓGICO

En la praxis pastoral y en la teología, en la liturgia y en la organización eclesial, y no se diga en la evangelización, todavía se percibe una antropología androcéntrica. En la base de esta antropología se encuentra la teología de la naturaleza inferior de la mujer y el dualismo que privilegia lo masculino. Por eso, es necesario replantear hoy una antropología que reafirme la igualdad creacional hombre-mujer y descartar cualquier tipo de menosprecio de la participación y aporte de la mujer en los diversos ámbitos de la vida y, sobre todo, en el aporte evangelizador, que tiene como finalidad hacer descubrir la dignidad de la persona, y ofrecer fundamentos de una comprensión nueva del ser humano, en su doble manifestación masculina y femenina¹.

¹ BRUNELLI, Delir. Liberación de la mujer. Bogotá-Colombia: San Pablo, 1988, p. 85-86.

Se cree que una nueva comprensión del ser humano y, sobre todo, de la mujer, incidirá de forma decisiva para realizar una evangelización que propicie un autoconocimiento de la igualdad creacional y singularidad del ser hombre o mujer a la luz de la Palabra de Dios. Sólo en la igualdad, unidad y singularidad se manifiesta cómo ella y él están llamados, no sólo a existir el uno al lado del otro, sino el uno para el otro en la común realización de la misión original-creatural que Dios les ha encomendado. Esta toma de conciencia reforzará su dignidad de mujer y la reafirmará como persona, además de ayudar a descubrir que ella también está llamada a hacer presente a Dios por el hecho de ser persona creada a su imagen y semejanza.

a. *Igualdad creacional*

Uno de los motivos principales por el que abordamos este aspecto de la antropología, además de fundamentar la naturaleza del ser de la mujer, es rescatar a la mujer de la discriminación fundada en una naturaleza inferior, presente aún en el cristianismo desde los primeros siglos, proveniente del pensamiento griego y confirmada por una exégesis equivocada de los relatos de la creación². La filosofía griega define al ser humano como un “ser racional”; esta racionalidad, que hace al ser humano imagen de Dios, predomina en el hombre; en la mujer, en cambio, se hace presente más acentuadamente lo irracional, lo emotivo, lo intuitivo, por lo cual la mujer se distancia de la imagen divina. Agustín dice a este respecto: “Corresponde al orden natural, entre los humanos, que las mujeres estén sometidas a los hombres y los hijos a sus padres; pues es una razón de justicia que la razón más débil se someta a la más fuerte”. Y Santo Tomás afirma: “La mujer por naturaleza está sometida al hombre, ya que el hombre por naturaleza, posee un mayor discerni-

² La Antigüedad griega concibe al hombre como varón libre e intelectual. La mujer *gyne*, es, ante todo, madre de los hijos y administradora del *oikos*, de los asuntos que se circunscriben al interior del hogar. Ahí reside su poder y su radio de acción. En su inmensa mayoría, la mujer de las altas culturas antiguas sigue siendo paridora fértil, *mater foecunda*, si es posible de muchos hijos; en lo sexual, es objeto de fascinación irritante; es administradora mágica de fuerzas del inconsciente que dan y quitan la vida; indispensable servidora carente de voluntad, símbolo cultural sin rasgos propios; en todo caso, es un ser sin una individualidad propia y sin libertad para ser ella misma. Cf. MÜLLER, Gerhard Ludwig. Las mujeres en la Iglesia. Especificidad y corresponsabilidad. Madrid: Encuentro, 2000, p. 31; BRUNELLI, Delir. Liberación de la mujer. Bogota-Colombia: San Pablo, 1988, p. 85-86.

miento racional”³. Graciano, en sus decretos (mediados del siglo XII), retoma a Agustín y añade: “...pues la mujer no fue hecha a imagen de Dios”⁴.

Además, en los últimos siglos, la exaltación de la racionalidad erigida en el gran idealismo que había que alcanzar en toda su pureza, hizo aún más sólida la muralla de la discriminación sexista, enaltecendo el factor que se tenía como específico masculino y despreciando las cualidades que se estimaban como femeninas.

Esta visión, de una supuesta naturaleza inferior de la mujer, se apoya en una lectura distorsionada de los relatos bíblicos de la creación y de la caída original⁵. Ante esto se hace necesario proceder a una nueva lectura de dichos textos, para recuperar su verdadero sentido⁶. Aunque los dos relatos de la creación son distintos y difieren en el tiempo en que fueron escritos⁷, esto no significa que se trate de historias paralelas simplemente yuxtapuestas, sino que éstas se complementan mutuamente, produciendo una nueva unidad, de manera que la unión de las historias origina una síntesis narrativa con posibilidades exegé-

³ BORRESEN, K. E. L'anthropologie théologique d'Augustin et de Thomas d'Aquin. En: *Recherches de Science Religieuse*. N° 69/3 (1981).

⁴ BRENNAN, Margaret. Clausura: la institucionalización de la indivisibilidad de las mujeres en las comunidades eclesíásticas. En: *Concilium* N° 202 (1985/6), p. 44-50.

⁵ El relato Yavista de la creación fue empleado por el judaísmo tardío, lo mismo que por la tradición cristiana, para fundamentar la inferioridad de la mujer. Tomada del hombre y creada después de él, la mujer no refleja de la misma manera la imagen de Dios. El propio Nuevo Testamento evoca dos veces este texto para legitimar la sumisión de la mujer (1Co 11, 8-10; 1Tm 2, 11-13). Cf. BRUNELLI, Delir. *Liberación de la mujer*. Bogotá-Colombia: San Pablo, 1988, p. 87-88; MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Las mujeres en la Iglesia. Especificidad y corresponsabilidad*. Madrid: Encuentro, 2000, p. 31.

⁶ MOREIRA, Vilma. La mujer en la teología; reflexión bíblico-teológica. En: *Mujer latinoamericana, Iglesia y teología*, p. 144-149; MEODE DE CROY, Marie. El papel de la mujer en el Antiguo Testamento. En: *Concilium* N° 154 (1980-1984), p. 76-78; BRUNELLI, Delir. *Liberación de la mujer*. Bogotá-Colombia: San Pablo, 1988, p. 87-88; DIAZ, Carlos. El hombre a la luz de Dios en H. U. von Balthazar. En: DE SAHAGUN LUCAS, Juan. *Nuevas antropologías del siglo XX*. Salamanca: Sígueme, 1994, p. 259-288.

⁷ La Biblia nos ofrece dos narraciones de la creación del ser humano. El primero (Gn 1, 26-30) pertenece a la tradición sacerdotal y fue escrito alrededor de los siglos VI-V a. C. El segundo (Gn 2, 18-25) es más antiguo remontándose al siglo X-IX a. C. y forma parte de la tradición Yavista, lo mismo que el relato del pecado original (Gn 3). Cf. ELIZONDO, Felisa. *Mujer En: NAVARRO, Mercedes*. *Diez mujeres escriben teología*. Estella: Verbo Divino 1993, p. 199-232; BRUNELLI, Delir. *Liberación de la mujer*. Bogotá-Colombia: San Pablo, 1988, p. 85.

ticas nuevas, que no poseían independientemente ninguno de los documentos originales⁸.

Es importante mencionar que los israelitas no experimentaron a Yahvé como creador, sino más bien como liberador, como se constata en su “pequeño Credo histórico” (Dt 26, 5-9) en el que afirma que Yahvé sacó a Israel de Egipto. La idea de que Dios intervino en la naturaleza llegó más tarde a Israel, y precisamente a partir de la experiencia del Dios de la historia: el Creador era el Dios liberador⁹. De los tres pasajes de la Historia de los orígenes (Sal 8; Eclo 17, 3 y Sap 2, 23), la afirmación de “la creación del hombre, a imagen de Dios”, de Gn 1, 26ss, es indudablemente el más importante.

Para plantear la igualdad creacional tenemos una redefinición, que hecha mano del primer relato de la creación (Gn 1,1-2,4^a: 1,26. P) y que, basándose en que ambos sexos se asemejan a Dios, desactiva la vieja imagen de la Eva sometida. Sobre esta base religiosa se argumenta por primera vez que ambos sexos son iguales y deben tener iguales oportunidades. Así, en el marco de su presentación de la obra de la creación en seis días (Gn 1,1-2,4^a), el autor del escrito sacerdotal habla de la creación de los hombres (*baadam*), no de una pareja de hombres primitivos (1, 26s). La creación de los hombres es la octava obra realizada por Dios, la segunda del sexto día¹⁰.

Cabe mencionar que en la tradición sacerdotal, existe una diferencia muy grande, cuando el escritor narra la creación del mundo y la creación del hombre. Así, encontramos en Gn 1,26 que después de la expresión “dijo Dios” no sigue, como en los restantes relatos de creación, una palabra eficaz del creador, sino que, de pronto, Dios habla consigo

⁸ GARCÍA, L. Félix. El hombre imagen de Dios en el Antiguo Testamento. En: Semana de estudios trinitarios. El hombre imagen de Dios. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1989, p. 13-30, p.16.

En la tradición del éxodo, al igual que en las tradiciones de los patriarcas y del Sinaí, se hace referencia exclusivamente a la actuación de Dios en la historia. Cf. RUIZ DE LA PEÑA, Juan L. Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental. Santander: Sal Terrae, 1988. p. 39.

⁹ GARCÍA, L. Félix. El hombre imagen de Dios en el Antiguo Testamento. En: Semana de estudios Trinitario. El hombre imagen de Dios. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1989, p. 13-30, p.17.

¹⁰ RUIZ DE LA PEÑA, Juan L. Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental. Santander: Sal Terrae, 1988. p. 40.

mismo en plural: “Hagamos al hombre (*baadam*) a imagen nuestra según nuestra forma...” (1,26), expresando así que el hombre es creado por la acción directa de Dios¹¹. Además, se dice del hombre (colectivo) que fue creado “como macho y hembra” (1,27). Por tanto, el hombre no existe como ser asexual, sino concretamente como varón o hembra. En consecuencia, la mujer es tan hombre como el varón; solo ambos juntos representan al hombre.

Se dice además que Dios quiere hacer al hombre “a imagen nuestra, según nuestra forma” (1,26) o que lo creó “a imagen suya, a imagen de Dios” (1,27)¹². La traducción interconfesional traduce “como nuestra copia, similar a nosotros” (1,26). En cuanto a la formación del hombre “en la imagen de Dios” significa que Dios se hace una imagen de sí mismo e imprime en el hombre, al crearlo, esa imagen como una forma, igual que un artesano puede utilizar al producir obras de arte. Así, en el hombre resplandece la propia imagen de Dios que él ha impreso en el hombre al crearlo¹³. Él lo representa en la tierra¹⁴. Es decir, la imagen de Dios se refleja tanto en el varón como en la mujer, aunque de distinta manera, como Dios mismo –aunque el AT lo presenta por regla general como varón– hace saltar los límites de lo sexual. Y porque eso es así compete a la mujer la misma dignidad que el varón. Desde el

¹¹ En Gn 1,27 hay que tener en cuenta, de modo muy especial, la mano revisora del autor del Escrito Sacerdotal; si el documento base hablaba del “hacer” (hebr.: *asa*) de Dios en la creación del hombre (v. 26), ahora el obrar de Dios es calificado como “creación (hebr.: *bara*) de Dios. “La raíz del verbo *bara*, se utiliza en todo el AT sólo cuando el sujeto es Dios. Con ello se quiere dar a entender que se trata de una actividad creadora sólo posible para Dios, no para hombre alguno. Cf. MÜLLER, Gerhard Ludwig. Las mujeres en la Iglesia. Especificidad y corresponsabilidad. Madrid: Encuentro, 2000 p. 170; GARCÍA, L. Félix. El hombre imagen de Dios en el Antiguo Testamento. En: AA. VV. El hombre imagen de Dios. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1989, p. 18.

¹² Es importante señalar que el escritor P utiliza tres veces el verbo *bara'* en la creación del hombre (Gn 1,27) y es porque quiere expresar con ello que el hombre es lo más incomparable y más noble de las criaturas de Dios, aspecto que P corrobora diciendo que Dios “creo al hombre a su imagen” (v. 27). Aquí, hay que entender el número tres como número de la perfección (El “santo, santo, santo” de Is 6,3). En total, P utiliza siete veces (Gn 1,1.21.27; 2,3.4^o) este término de creación. Cf. MÜLLER, Gerhard Ludwig. Las mujeres en la Iglesia. Especificidad y corresponsabilidad. Madrid: Encuentro, 2000, p. 170.

¹³ MÜLLER, Gerhard Ludwig. Las mujeres en la Iglesia. Especificidad y corresponsabilidad. Madrid: Encuentro, 2000 p. 166-168.

¹⁴ GARCÍA, L. Félix. El hombre imagen de Dios en el Antiguo Testamento. En: Semana de estudios trinitarios. El hombre imagen de Dios. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1989, p. 25.

punto de vista de la semejanza del hombre con Dios no hay diferencia jerárquica alguna entre el hombre y la mujer. Sin duda, se trata de un mensaje que no había resonado hasta entonces en el antiguo Israel. Por voluntad del creador, el varón y la mujer difieren en cuanto al sexo, pero tienen la misma dignidad por su común semejanza con Dios¹⁵. Además esta semejanza consiste en que el hombre es colocado frente a Dios en estrecha relación con él y esto constituye el punto central de la antropología sacerdotal¹⁶.

Por otro lado, la semejanza del hombre con Dios está en conexión con la finalidad de la creación del hombre: "Y dominen en los peces del mar, en las aves del cielo, en los ganados y en todas las alimañas, y en toda sierpe que serpea sobre la tierra" (Gn 1,26), objetivo que el creador -después de formar al hombre(s)- formula de modo expreso en su imperativa bendición de Creador (Gn 1,28). Así, el hombre, en virtud de su semejanza con Dios, tiene derecho a considerarse como representante o mandatario de Dios en la tierra. El dominio que el hombre brindará consiste en un dominio cuidadoso, pacífico, sin derramamiento de sangre. Además, el señorío del hombre sobre el animal debe ser de forma responsable, nunca de forma arbitraria; esta soberanía la ha de ejercer como Dios la ejerce, en la que brilla la justicia y la equidad¹⁷.

La mujer posee en plenitud la dignidad de persona. Desde la categoría básica de persona adquieren significado las otras categorías del esquema sexo-género; más aún, desde aquélla han de ser valoradas, positiva y negativamente, éstas¹⁸.

Esto supone que ella deje de ser tratada como cosa inanimada o un mero instrumento; ni ser reducidas a "objeto" (sexual); tampoco ser

¹⁵ MÜLLER, Gerhard Ludwig. Las mujeres en la Iglesia. Especificidad y corresponsabilidad. Madrid: Encuentro, 2000 p. 170; GARCÍA, L. Félix. El hombre imagen de Dios en el Antiguo Testamento. En: Semana de estudios trinitarios. El hombre imagen de Dios. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1989, p. 22.

¹⁶ GARCÍA, L. Félix. El hombre imagen de Dios en el Antiguo Testamento. En: Semana de estudios trinitarios. El hombre imagen de Dios. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1989, p. 20.

¹⁷ GARCÍA, L. Félix. El hombre imagen de Dios en el Antiguo Testamento. Op. Cit. p. 27.

¹⁸ VIDAL, Marciano. Lo femenino como valor equivalente. En: Razón y fe. Madrid Tomo 229, (1994), p. 184.

considerada por la “función” que desempeña (“esposa”, “madre”, etc., lo cual la reduce a “auxiliares de...” o “en relación a...”); sino que ha de ser valorada “en sí misma” y “por sí misma”¹⁹.

b. La reciprocidad hombre-mujer

La antropología actual recalca que las cualidades que han sido tenidas como masculinas y femeninas, son propias del ser humano y pertenecen en consecuencia a hombres y mujeres. La mujer es también racional y objetiva, así como el hombre posee igualmente sensibilidad e intuición.

Desde esta perspectiva, la pregunta por “lo específico” del hombre y la mujer, que sustenta la teoría de la complementariedad, va perdiendo significación. El ser humano no es acabado ni completo, sino que se va haciendo, se va moldeando bajo el influjo de múltiples factores. El irse haciendo “mujer” consiste en un proceso que se efectúa en la confrontación con el varón y con el ambiente socio-cultural. En el pasado muchos elementos de orden cultural fueron entendidos y asumidos como naturales, legitimando y consagrando así una situación de hecho. Hoy ya no es fácil adentrarse en este camino y decir qué es efectivamente “natural” en la persona humana, sea hombre o mujer.

Hoy, parece más adecuado hablar de “reciprocidad”. Hombre y mujer están ordenados el uno al otro de tal manera que sólo pueden ser entendidos en esta relación recíproca. Son seres abiertos el uno al otro, al mismo tiempo semejantes y diferentes, ordenados al diálogo y a la comunión. El relato Yavista de la creación deja entrever esta realidad. El hombre reconoce que la mujer es hueso de sus huesos y carne de su carne. Al tiempo, el uno es para el otro y en esa experiencia de apertura es donde se construye la unidad (Gn 2,23s)²⁰. Comprender la relación hombre-mujer en términos de reciprocidad impide el pensar en una evangelización únicamente como “promoción de la mujer». La evangeli-

¹⁹ VIDAL, Marciano. Lo femenino como valor equivalente. En: Razón y fe. Madrid Tomo 229, (1994), p. 185; JUSTA, Jesús, Diccionario de Antropología creyente. Burgos: Monte Carmelo. 2004. p. 61-70; GARCÍA, Ciro. Antropología Teológica; DÍAZ, Carlos. Feminismo p. 325-336.

²⁰ BRUNELLI, Delir. Liberación de la mujer. Bogotá-Colombia: San Pablo, 1988, p. 98.

zación desde y para la mujer es evangelización y “promoción” también para el hombre, deshumanizado por el sexismo y por el poder patriarcal.

Además, la reciprocidad hombre-mujer se inscribe en el contexto mayor de una relación social igualitaria y fraterna, en donde el diálogo y la comunión entre hombres y mujeres no esté pervertido ni corroído por relaciones injustas y opresoras en otros diferentes niveles de la vida humana²¹.

Ahora, desde el fundamento bíblico-teológico encontramos a la mujer como interlocutora del varón en Gn 2, 18-24 J. En la frase “no es bueno que el hombre esté solo” el autor J aclara que para hacer efectivo el “Tu” de Dios, Adán necesita un “tú” humano, un ser que le sea a la vez semejante y diferente. Con este ser el hombre puede ya hacer el ensayo de afirmar al otro Ser, también semejante y diferente, que es el Tú divino. Así la mujer, formada del hombre (de su “costilla”), dio al hombre (entendido aquí como un singular) una “ayuda (*ezaer*) adecuada (*keneaegdo*)”, es decir, una “interlocutora” (Gn 2, 18-24) ya que el ser humano logra su consumación en la medida en que se abre y se entrega y alcanza su identidad dándose²².

Además, la creación de la mujer (*Issba*) se vio coronada por el éxito porque el “hombre” (*ish*) la considera como “hueso de mis huesos, carne de mi carne”, como un trozo de sí mismo, como igual a él, y se ve a sí mismo -frente a la mujer- como “varón” (Gn 2,23). La expresión “ésta sí”, a la vez que es aprobación de la mujer, es aprobación de la propia humanidad. Reconociendo a ese “tú” humano, el “yo” de Adán tiene por primera vez la oportunidad de autoconocerse, acogerse, aprobarse a sí mismo. Así, la única forma recta de autoafirmación la efectúa el ser humano cuando afirma a su semejante; no puede ser yo, sin asentir el tú. Además el nombre de “*Issba*” (mujer, femenino de “*Ish*”) insinúa la misma igualdad fundamental de cada uno.

Con la creación de ambos géneros, del varón y de la mujer, Dios puso en ambos el impulso de la atracción recíproca, el amor que quiere hacerse uno: aun siendo dos personas autónomas, hombre y mujer se

456

²¹ Íbid. p. 99.

²² RUIZ DE LA PEÑA, Juan L. Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental. Santander: Sal Terrae, 1988. p. 38.

hacen uno en el encuentro sexual, de forma que cada uno ya no se pertenece a sí mismo, sino al otro (Gn 2,24).

Con la afirmación: “Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer” (Gn 2,24) tenemos una concepción más profunda, ciertamente sorprendente para la praxis de la época primitiva de Israel. Se esperaba, más bien, que la mujer dejara a su padre y a su madre para unirse a su marido; como se sabe, la mujer debía abandonar en Israel a su gran familia para entrar a la (gran) familia de su marido. Se dice aquí que el caso contrario es el acorde con la creación.

Pero también el escritor J conoce la posición nada ideal de la mujer en el Israel contemporáneo, pues Yahvé dice a la mujer tras la prevaricación en el jardín del Edén: “Hacia tu marido irá tu apetencia y él te dominará” (Gn 3,16b). La sumisión de la mujer al marido (en hebreo *b'al* significa “amo propietario” y también “marido”) era habitual entonces en Israel y en todo el Oriente antiguo. Esto es para nuestro testigo bíblico consecuencia del pecado (conjunto), mengua de la existencia humana impuesta por Yahvé como consecuencia del pecado, pero no querida por el Creador mismo. Pero ese sometimiento de la mujer al marido, consecuencia del pecado, en nada empaña la realidad de que la mujer por estar hecha de la “costilla del hombre”, es totalmente hombre, superior a los animales, entre los que el hombre no puede encontrar correspondencia alguna, “interlocutor” alguno (Gn 2,20). La mujer sigue teniendo igual valor que el marido a pesar de que “más tarde” estará sometida a él²³.

Así, la categoría de persona implica necesariamente la relación. No se puede entender la condición, histórica e ideal, de la mujer si no se analiza su relación con el varón. Las grandes injusticias padecidas por las mujeres tienen su raíz en la injusta relación entre varón y mujer.

* Sin duda, el “una carne” (Gn 2,24) no hay que restringirlo al fruto de ese encuentro, al hijo común. Sin embargo con este “hacerse una sola carne” en esa comunidad de amor y de vida, el autor bíblico no apunta aún a la institución del matrimonio como tal con la intención de rechazar, por ejemplo, el matrimonio de un hombre con varias mujeres, habitual entonces en Israel o, al menos, muy extendido. Con todo su aseveración está abierta a la posterior concepción del matrimonio (Mc 10, 6-9). Cf. MÜLLER, Gerhard Ludwig. Las mujeres en la Iglesia. Especificidad y responsabilidad. Madrid: Encuentro, 2000 p. 171.

²³ MÜLLER, Gerhard Ludwig. Las mujeres en la Iglesia. Especificidad y responsabilidad. Madrid: Encuentro, 2000 p. 172.

Por otra parte, el justo planteamiento de la ética de la mujer depende de la correcta relación que se establezca, teórica y prácticamente, entre ambas dimensiones de lo humano.

Las relaciones entre mujer y varón han sido entendidas y vividas mediante diversos modelos²⁴, pero el modelo correcto de la relación mujer-varón ha de establecerse asumiendo previamente la categoría de persona en ambos; es la única forma posible de hablar de relación²⁵.

La reciprocidad entre varón- mujer tiene una nota distintiva: la equivalencia. Es una reciprocidad equivalente. Con ello se pretende subrayar la igualdad entre varón-mujer. Es ésta una sensibilidad antropológica y ética que no se discute actualmente y que se acepta plenamente, al menos en el plano teórico. Desde la teología, la afirmación de la igual dignidad de la mujer y del varón cobra una fuerza radical al fundamentarla en el misterio de la creación (Gn 1,26-27) y en el misterio de la gracia (Gál 3,28). Articulando la doble afirmación de la dignidad personal y de su igualdad con el varón se logra una orientación ética con notables implicaciones morales para la condición femenina²⁶.

²⁴ El modelo que habla de *complementariedad* se considera incorrecto ya que antes de hablar de seres "complementarios" es necesario referirse previamente a sujetos personales y autónomos; en el fondo no se admite la "individualidad" de la mujer, realidad autónoma y previa a toda relación; la complementariedad conduce a la dependencia y a la subordinación ante el "género" más poderoso históricamente (el masculino); la complementariedad es entendida preferentemente en clave sexual y, a continuación, su significado es extrapolado a la realidad total de la relación mujer-varón; la carencia de esa complementariedad, preferentemente sexual, implicaría una disminución de la persona, afirmación que es inexacta; ni siquiera en lo afectivo y en lo sexual la complementariedad es la estructura psicológica de la relación mujer-varón. El modelo de *la igualdad absoluta* no da cuenta del significado objetivo de la sexualidad humana; ésta no es un puro hecho biológico (sin más significado que el procreativo), sino que repercute en la realización global de la persona. Por otra parte este modelo conduce a una interpretación andrógina o unisexual de la realidad humana. El modelo de *la diferencia total* no distingue entre "persona" y "condición femenina"; establece la distinción entre mujer y varón en el plano más profundo de la esencia humana no dejando lugar a una realidad humana previa a la diferencia femenina y masculina. Cf. VIDAL, Marciano. Lo femenino como valor equivalente. En: Razón y fe. Madrid, Tomo 229, (1994), p. 186.

²⁵ LEHMANN, K. La posizione della donna come problema dell'antropologia teologica; Varios: La donna nella Chiesa oggi (Leumann, 1981) p. 198-215. Citado por Marciano Vidal.

²⁶ La igualdad no es solo una afirmación antropológica sino que debe constituirse en una reivindicación ética (como lo corrobora Gs 9, 29,49,52 y Juan Pablo II en FC N° 23) y en una denuncia ética de las desigualdades y de las discriminaciones,

c. *De una antropología dualista a una visión unitaria del ser humano*

La visión dualista del ser humano, propia de la cultura griega y que fue asumida por la tradición cristiana (cuerpo y alma, cielo y tierra, eficacia y gratuidad)²⁷, contribuyó significativamente al menosprecio e inferioridad de la mujer respecto del hombre, al reservar a éste el privilegio de ser la verdadera imagen de Dios.

La evangelización desde y para la mujer demanda la superación de estos dualismos. La concepción unitaria de la persona busca responder a este objetivo, en el que se integran muchas dimensiones –corporales, sociales, espirituales-, todas ellas igualmente importantes. Por tal motivo, es importante buscar una comprensión de Dios a partir de la conciencia de que Él se revela no sólo en el hombre ni únicamente en la mujer, sino en el hombre y en la mujer, en cuanto seres abiertos y ordenados el uno al otro, distintos y recíprocos, lo que favorecerá una evangelización que conduzca a unas relaciones interpersonales fecundas y creativas en el mundo de hoy.

Para planear la visión unitaria del ser humano es importante rescatar el significado de la terminología antropológica hebrea. Así, el concepto de hombre en el Antiguo Testamento se le describe como unidad psicósomática, dinámica, multidimensional, y como sujeto de una triple relación constitutiva. La idea que la cultura hebrea se hace del hombre se refleja en tres términos antropológicos clave: *basar*, *nefes*, *ruab*. Esta antropología nos suministra un caudal de intuiciones paradójicamente actuales.

ya que “han existido (y existen) en la historia humana tres fuentes principales de desigualdad: la raza, el sexo, y la clase social. La justificación de las desigualdades y de las discriminaciones provenientes del sexo recibe el nombre de “sexismo”, es decir, la pretendida justificación de las discriminaciones por razón del sexo bajo la convicción de que un sexo es superior a otro. Cf. BOBBIO, Norberto. Igualdad y libertad. Barcelona 1993, p. 93; VIDAL, Marciano. Lo femenino como valor equivalente. En: Razón y fe. Madrid, Tomo 229, (1994), p. 186-187.

²⁷ BRUNELLI, Delir. Liberación de la mujer. Bogotá-Colombia: San Pablo. 1988, p. 90-94; BINGEMER, Ma. Clara Lucchetti. La Trinidad a partir de la perspectiva de la mujer. En: REB N° 46 (marzo 1986), p. 74-78; VOGT, Karl. Hacerse varón. Aspectos de una antropología cristiana primitiva. En: Concilium N° 202 (1985-1986), p. 78-90.

a) El vocablo *basar* significa originariamente la carne de cualquier ser vivo, hombre o animal (lo que no es lo mismo que el cuerpo): Is 22, 13; 44, 16; Lv 4, 11; 26, 29. De ahí pasa a designar al mismo ser viviente en su totalidad, en cuanto visiblemente emplazado en el campo de percepción sensible de los demás seres. La carne es la manifestación exterior de la vitalidad orgánica. *Basar* se emplea, además, frecuentemente, como designación del hombre entero (Sal 56, 5. 12).

En el uso del término para denotar al hombre hay dos notas características: ante todo, y porque el hombre es un ser social cuya realidad no se agota en las fronteras de su piel, sino que se prolonga en el tú próximo, *basar* puede significar el parentesco, el hecho de que todo hombre es siempre carne junto a carne, de forma que la carne del otro es también la carne propia en cierta medida²⁸.

La expresión *kol basar* (toda carne) sirve, en fin, para designar a la totalidad solidaria de los individuos que componen la especie humana. Lejos pues de connotar el principio de individuación (como es el caso del griego *sôma*), *basar* connota un principio de solidaridad o socialidad²⁸.

Además, la designación del hombre como carne sugiere a menudo matices de debilidad –nos sólo física, sino también moral-, fragilidad y caducidad inherentes a la condición humana. Es de notar que estos textos no adjudican a la carne el ser fuente o principio del mal, como estipulan las antropologías dualistas; se advierte tan sólo que a su limitación ontológica le es propia la cualidad del desfallecimiento biológico o ético. La dialéctica latente aquí es la de creador-criatura, no la de espíritu-materia; de ahí que es pertinente hablar en sentido positivo de “un corazón de carne” (Ez 11, 19; 36, 26).

b) *Nefes* es “la noción central de la antropología israelita”. Designa al propio ser viviente en general (Gn 12, 5) y, más particularmente, al

Gn 2, 23-24 (hombre y mujer son “una sola carne”); Lv 18, 6 (la mujer consanguínea es llamada “carne” de su pariente); Gn 37, 27 (José es “carne” de sus hermanos); Is 28, 7 (en el límite, cualquier ser humano, y no sólo el próximo o el consanguíneo, es carne mía).

²⁸ RUIZ DE LA PEÑA, Juan L. Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental. Santander: Sal Terrae. 1988, pgs. 286. P. 20-21.

hombre (Lv 13,30; IS 18,1; Jb 16,4). *Nefes* es el centro vital inmanente al ser humano, la persona concreta animada por su propio dinamismo y dotada de sus rasgos distintivos, hasta el punto de que, con este término, se puede significar lo que hoy llamaríamos la personalidad o la idiosincrasia de tal o cual ser humano. De otra parte, la *nefes* hebrea no es una entidad puramente espiritual, al estilo de la *psyché* platónica. *Nefes* está afectada por un permanente coeficiente de corporeidad⁷.

No es extraño, pues, que *basar* y *nefes* se utilicen indistintamente para denotar al hombre entero, funcionando como sinónimos (Jb 14,22; Sal 16,9-10; 63,2; 84,3.4). Cada uno de estos términos son expresión englobante de lo humano, es decir, el hombre es unidad psicosomática, cuerpo animado y/o alma encarnada²⁹.

Podemos hablar así de una antropología sintética, integral y holística, que ve siempre en el hombre una realidad compleja, pluridimensional, pero a la vez, y por encima de todo, unitaria en su concreta plasmación psico-orgánica³⁰. Esto se puede ver en el campo semántico cubierto por el vocablo *leb* (corazón), el verdadero centro interior del hombre, en el que se imprimen y desde donde irradian las operaciones sensitivas, afectivas, electivas, cognoscitivas³¹.

Otra consecuencia importante de esta concepción integracionista es que ni el pecado se adscribe a la carne o al cuerpo ni la santidad concierne a un estrato espiritual o anímico. Pecado y justicia, vicio y virtud, proceden de decisiones personales que embargan al hombre entero, el cual está ante Dios en su totalidad indivisible.

Se dice que cuando el ser humano siente hambre, su *nefes* está "vacía" (Is 29,8); el pueblo hambriento en el desierto se lamenta de tener la *nefes* "seca" (Núm 11,6); la *nefes* disfruta con los buenos manjares (Is 55,2).

²⁹ MORK, W., Sentido bíblico del hombre. Madrid, 1970; RUIZ DE LA PEÑA, Juan L. Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental. Santander: Sal Terrae. 1988, p. 23.

³⁰ Para comprender esta unidad de esta antropología a la *nefes* se le pueden atribuir las sensaciones orgánicas del hambre, en cuanto a los órganos corporales se predicen operaciones psíquicas: las entrañas se conmueven (Gn 43,30), se emocionan por el bienamado (Ct 5,4), los riñones exultan (Pr 23,16) o esperan el don divino (Sal 145,15). El acto sexual se define como Conocer (Gn 4,1.17; 1R 1,4) Jue 19,25). Y ello, porque en el amor un alma conoce inmediatamente a otra alma; no hay entre ambas un cuerpo que se interponga, puesto que el cuerpo es el alma. Cf. RUIZ DE LA PEÑA, Juan L. Imagen de Dios. ...Op. Cit., p. 23.

³¹ *Ibid.*, p. 24.

c) También, el hombre, es el ser constitutivamente abierto hacia arriba y es colmado por la colación de *ruab** (brisa, viento, respiración). Se trata, por tanto, a diferencia de *nefes*, no ya del aliento inmanente al ser vivo, sino de una fuerza creadora o de un don divino específico. Concretamente *ruab* es, “un concepto teoantropológico” con el que se expresa una nueva dimensión del hombre: la de su apertura a Dios, lo que hoy llamaríamos el carisma sobrenatural.

El hombre, que en cuanto ser en-sí es *nefes* o *basar*, está consagrado a la caducidad y la impotencia, pero no es una entidad clausurada sobre sí o abierta solo en el sentido horizontal. Es también lo verticalmente abierto, el ser capaz de sostener una relación dinámica con Dios, quien por la colación del *ruab* sostiene su precariedad connatural, apuntala su debilidad y posibilita el trascendimiento de la nativa condición *carnal* por la participación del don divino.

Así, de estas tres dimensiones significativas, la más importante *cualitativamente* es la tercera, en la que se plasma la decisiva relación Dios-hombre³². El hecho de que Dios haya creado por la palabra implica que el Creador espera de la criatura una respuesta; el hombre es la criatura mediante la cual la creación responde verbalmente al Creador. La creación del mundo por la palabra se va a prolongar en nuevas e incesantes palabras creativas. Y así, lo mismo que Dios “llamó al pueblo a la existencia” (Ex 19,3-6), de igual modo “llama” al hombre en singular (Dt 6,4-9; 30,15-20). El ser humano vive literalmente de esa llamada y se mantiene en la existencia en la medida en que está a la escucha, perseverante y atenta, de la palabra divina³³.

En este juego de escucha-respuesta late el secreto del logro o el malogro de la existencia humana, que es esencialmente *existencia dialógica*; quien no tiene esa capacidad responsorial activa es un hombre acabado (Sal 38,14.15); por el contrario el elegido de Dios experimenta una potenciación de dicha capacidad (Is 50,4-5). Según la Biblia,

* Este término en la mayoría de los casos se usa para denotar el espíritu de Yahvé. Cf. RUIZ DE LA PEÑA, Juan L. Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental. Santander: Sal Terrae. 1988, p. 23.

³² RUIZ DE LA PEÑA, J. L. Teología de la creación. Santander: Sal Terrae, 1987, p. 30, 41ss.

³³ Íbid., 25-26.

y a diferencia de otras religiones, no es el hombre el que busca a Dios, sino Dios el que busca al hombre para que éste pueda finalmente dar con él³⁴.

Ante este hecho podemos afirmar que el anuncio de la Buena Nueva desde una visión unitaria de la persona propiciará en la mujer una existencia dialógica con Dios de manera espontánea y natural y así ella dará una respuesta válida a su vida y a su entorno.

Por lo tanto, la antropología unitaria aspira, por un lado, a superar el dualismo a través de la afirmación de la unidad profunda del ser humano, realidad al mismo tiempo material y espiritual. Buscamos lo divino a partir de esta historia que construimos y nos construye. Además la antropología unitaria pretende afirmar la existencia de una única historia humana. Ello significa que nuestra verdadera historia esta construida con la sangre, sudor y lágrimas, en la marcha incesante de las generaciones que se suceden. En esta perspectiva, decir que el Verbo se hizo carne no es afirmar que antes estaba fuera de la historia, y en un determinado momento entró en la historia, sino que se afirma que “al principio existía el Verbo”, o sea, que el Verbo existió siempre, pero que en un buen día lo reconocimos en el rostro del hombre Jesús y en el rostro de la humanidad, hasta el punto de entender que el verdadero amor a Dios se expresa en la práctica del amor fraterno. A partir de ese momento se produjo un cambio cualitativo en la historia de la humanidad. Ésa es la profundidad histórica del misterio de la encarnación³⁵.

d. Una antropología humanocéntrica

La visión antropológica humanocéntrica coloca a la humanidad, hombre y mujer, como centro de la historia. La humanidad hombre-mujer es lo que construye la historia, la que se relaciona entre sí y con la divinidad. En la perspectiva de la encarnación, Dios asume totalmente la carne humana, de forma que “el que me ve, ve al Padre” (Jn 14,9), “el que dice que ama a Dios y odia a su hermano es un mentiroso” (Jn 4,20), “tuve hambre y me disteis de comer” (Mt 25,35), “estuve

³⁴ GONZÁLEZ DE CARDENAL, O. Jesús de Nazareth. Madrid 1975, p. 584.

³⁵ GEBARA, Ivone y BINGEMER, M^a Clara. María, mujer profética. Madrid: Paulinas 1988, p. 13.

desnudo y me vestisteis" (Mt 25,36). Somos los unos para los otros, presencia de Dios, llamada de Dios a la conversión. De forma que toda la humanidad es templo, morada de Dios. La relación con Él se da a través de la relación misteriosa entre las personas, habitadas por su propio Espíritu. En la entrega de la vida por la aparición del reino, todos se convierten en "estirpe de sacerdotes"; es decir, la humanidad entera se convierte en portadora de la divinidad y es capaz de revelarla. De esta manera queda superado el esquema jerárquico de mediaciones, fuertemente presente incluso en el judaísmo y en otras religiones antiguas³⁶. Este planteamiento pretende buscar la restauración del valor de cada ser humano en su autonomía y originalidad propias. Y esto tiene que ver con el anuncio de la Buena Nueva que realiza la mujer haciendo conciencia de la presencia de Dios en el hombre y la mujer. La trascendencia de Dios se manifiesta en nuestra relatividad histórica, en nuestra limitación y fragilidad, quienes captamos la existencia de la trascendencia, quienes hablamos de ella, quienes la expresamos. Todo eso acontece porque ella está en nosotros, en la capacidad de superarse a sí mismo, que posee el ser humano, aunque no siempre la ejerza ni permita que aflore en los acontecimientos de la historia.

3. PRINCIPIO MARIOLÓGICO

a. *María de Nazaret, Arquetipo de la Iglesia y de la mujer evangelizadora*

La figura de María ha tenido enorme relevancia en la teología y en la devoción del pueblo cristiano. Sin embargo, ella ha sido contemplada y hasta exaltada tradicionalmente, sobre todo, desde la perspectiva del culto y la devoción, afirmando el carácter extraordinario de sus "privilegios" en orden a su condición de madre. Esto ha conducido, a quien dice creer en ella, a una ingenua devoción que se centra exclusivamente en el logro de favores egoístas, o que dispense de un compromiso con los hermanos en la fe. Una exaltación de María, de espaldas a la situación real de mujeres y de hombres en la Iglesia, sólo puede

³⁶ GEBARA, Ivone y BINGEMER, M^a Clara. *María, mujer profética*. Madrid: Paulinas 1988, p. 11.

contribuir a acrecentar deplorables sentimientos de inferioridad³⁷. Esto nos revela que poco se ha profundizado en su condición de discípula y seguidora, de hermana y acompañante en la fe, es decir, la de ser “oyente activa” de la palabra y de la voluntad de Dios, la de “primera discípula”, tal como la presenta el mismo Jesús.

María, también, se ha convertido tradicionalmente en un símbolo de “lo femenino inefable” frente a “lo femenino real”, cuando es presentada como ejemplo de sumisión, de oculta dedicación y de silencio reverencial. Esta caracterización ha tenido poco en cuenta su papel activo de mujer abierta a los acontecimientos, dialogante, comprometida y responsable, coherente con el proyecto de vida que Jesús proclama y que ella asume con toda libertad ya desde el momento de la encarnación.

Se cree que el modelo femenino del silencio y sumisión, por sublime que sea, tiene mucho que ver con la relegación y marginación del papel de la mujer en el ámbito socio-ecclesial a lo largo de la historia³⁸.

Además, María de Nazaret ha sido contemplada como arquetipo de la Iglesia y sobre todo de la mujer. Ahora bien, este carácter paradigmático de María se ha basado en una determinada interpretación de María y de su papel modélico respecto a la mujer, basado en lo ya mencionado. Por eso, para situar a la mujer en su papel esencial en la evangelización, parece necesario abordar a la mujer María que los evangelios nos presentan en su protagonismo evangelizador.

Es importante comprender el papel de María como arquetipo de la Iglesia, de hombres y mujeres que, por ser hijos de Dios, tenemos la misión de anunciar e instaurar su reino. “Arkhe” es un término griego que indica siempre prioridad con relación a alguien o a algo. Así, usar el término *arkhe* unido al de Typos -figura, modelo-, encierra un sentido de conversión a la misteriosa relación que existe entre toda realidad o persona respecto a otras que evocan una dimensión casi epifánica del mundo

³⁷ IDÍGORAS, José Luis. María y la Iglesia. María, Mujer y Pobre, Arquetipo de la Iglesia, Femenina y Pobre. En: Medellín. Bogotá DC. N° 32, (dic. 1982), p. 465-488.

³⁸ LEÓN MARTÍN, Trinidad. María, arquetipo de lo femenino en la Iglesia. En: Proyección N° 50 (2003) (p. 275-288), p. 150

trascendente o invisible. Este sentido es especialmente significativo en la teología³⁹. Consiste en reconocer que determinada realidad o persona refleja con extraordinaria fuerza el principio (Dios) al que está unida, y por eso resulta atrayente, es decir, digna de ser mirada, amada e imitada, de manera tal que llegue a impregnar la propia forma o perfil humano⁴⁰.

El arquetipo al que nos referimos es esa realidad dinámica que emana una luz de belleza y creatividad, dentro de una corporeidad histórica plenamente dignificada. Así, en María de Nazaret vemos la persona que de forma única y extraordinaria, a la vez que enraizada en la historia, nos pone en comunión con la intencionalidad salvadora de Dios, acogiendo la palabra y gestándola en sus entrañas de mujer. El Hijo de Dios asume su condición humana sin que esta realidad reste nada a su misión de Salvador universal de hombres y mujeres. De igual manera, acentuamos la condición femenina de María, sin que esto signifique reducir su capacidad de paradigma tanto para los hombres como para las mujeres creyentes.

Ahora bien, es necesario ver a María no sólo como prototipo (primer modelo) de la Iglesia para hombres y mujeres, sino también como arquetipo (modelo original) de la mujer creyente; esto pone de relieve el significado del encuentro de Dios con lo humano-femenino dentro del plan de salvación y dentro de la Iglesia que intenta vivirlo⁴¹.

Desde esta aclaración del significado de arquetipo ahora nos adentramos al aporte de los evangelios ya que se cree que nos ayudarán a ubicar a María y de la misma manera a la mujer en su protagonismo evangelizador⁴².

³⁹ En la lectura alegórica de la Escritura el uso del término arquetipos sirve para señalar la intencionalidad de Dios para hacer de una persona o acontecimiento una revelación especial de su plan salvífico. En la teología de los primeros siglos es muy frecuente esta hermenéutica de los personajes que intervienen en la narración de los hechos salvíficos. Cf. LEÓN MARTÍN, Trinidad. María, arquetipo de lo femenino en la Iglesia. En: *Proyección* N° 50 (2003), p. 150; BOFF, Leonardo. El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas. Madrid: Paulinas, 1980. p. 259-275.

⁴⁰ LEÓN MARTÍN, Trinidad. María, arquetipo de lo femenino en la Iglesia. En: *Proyección* N° 50 (2003), p. 151.

⁴¹ LEÓN MARTÍN, Trinidad. María, arquetipo de lo femenino en la Iglesia. En: *Proyección* N° 50 (2003), p. 153.

⁴² LAURENTIN, R. Presente y porvenir de la mariología. En: *ciencia tomista*. Salamanca, Tomo 112. (1985) p. 5-31 p. 21-29.

b. *María a la luz del Nuevo Testamento.*

Desde el punto de vista hermenéutico es muy importante considerar a las figuras bíblicas en su aspecto personal y colectivo ya que las acciones de los protagonistas traducen la acción, muchas veces silenciosas de muchas personas⁴³.

En primer lugar encontramos a María, la Madre de Jesús, como protagonista en el paso del pueblo de Israel al Nuevo Pueblo, por la Encarnación. En el Antiguo Testamento, Yahvé es el creador del pueblo. Él entra en el pueblo de Israel como salvador (Sofonías). En el Nuevo Testamento, el Nuevo Pueblo nace ligado al antiguo, nace de las esperanzas del antiguo, pero fundamentalmente “irrumpe” desde Dios. María, imagen del pueblo que espera, recibe a Dios en su seno; es decir, el pueblo se convierte en morada de Dios.

María es representante legítima del pueblo de Israel, figura-símbolo de la nueva Sión fiel; además, ella es portadora del Nuevo Pueblo, de la nueva Alianza que Dios establece con la humanidad, del nuevo proyecto del reino de Dios en el que ella aparece como sujeto activo y responsable⁴⁴.

La afirmación “Dios se hizo carne” debe ser completada por otra del mismo valor teológico: “Dios nace de una mujer”. Esto quiere decir que es preciso buscarlo en el más indigente de los hombres y mujeres⁴⁵. Así, la encarnación es fundamentalmente la experiencia de cada mujer y cada hombre, sustentados por una comunidad de fe, hacen a Dios presente en la fragilidad de carne humana, de forma que Dios está en el otro y en mí, y se torna en llamada de conversión para todos.

Por otro lado cuando el ángel se dirige a María con estas palabras “El Espíritu Santo vendrá sobre ti y la virtud del altísimo te cubrirá con su sombra” (Lc 1,35), lo que está en gestación es el nacimiento del Nuevo Pueblo de Dios, el que va a restaurar la justicia de Dios⁴⁶. Por

⁴³ GEBARA, Ivone- BINGEMER, Ma. Clara. *María, mujer profética*. Madrid: Paulinas. 1988, p. 50.

⁴⁴ *Ibid.* p. 66.

⁴⁵ GEBARA, Ivone- BINGEMER, M^a. Clara. *María, mujer profética*. Madrid: Paulinas. 1988, p.53.

⁴⁶ *Ibid.* p. 54.

eso, desde el punto de vista del mensaje teológico del Nuevo Testamento, el nuevo pueblo no nace de una relación sexual entre un hombre y una mujer. Se trata aquí de una lectura teológica del nacimiento de alguien y de un pueblo⁴⁷.

Los hijos de Dios son obra del Espíritu de Dios. No nacen de la carne sino del Espíritu. Por eso, se puede nacer siempre de nuevo, naciendo del Espíritu, y se nace del Espíritu cuando se entra en la construcción de un mundo de hermanos (Jn 3,4).

Ante esto se puede afirmar que cada mujer, por su fidelidad en la construcción del Reino, a través de su acción evangelizadora, ayuda a engendrar en sus hermanos, por el espíritu de Jesús, la vida nueva de hijos de Dios, comprometiéndose en la solidaridad y fraternidad.

El testimonio cristiano más antiguo sobre María se encuentra en la carta a los Gálatas 4,4: "Mas, cuando llegó la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para redimir a los que estaban bajo la ley, a fin de que recibiésemos la adopción filial". "La plenitud de los tiempos" significa que Dios se hace hombre nacido de una mujer, toma carne de hombre y mujer, y que hombre y mujer son al final y definitivamente la plenitud de la creación y de la imagen de aquel que nos creó⁴⁸. Además, "la plenitud de los tiempos" es nueva creación donde el reino ha llegado, porque Dios ha enviado a su hijo nacido de mujer. En esta plenitud de los tiempos, por tanto, toda mujer tiene un papel preponderante y esencial en la historia de salvación.

El evangelista que intuye originalmente a María como esposa es Mateo. Éste inicia su evangelio narrando la genealogía de Jesús: "...Jacob engendró a José, esposo de María, del cual nació Jesús, llamado Cristo" (Mt 1,16). Jesús pertenece al linaje del antiguo pueblo judío y que Mateo va narrando hasta llegar a José, esposo de María, "de la cual nació Jesús". María, de la cual nace el Mesías, es en lenguaje simbólico "esposa" de todo el pueblo antiguo, del cual también nace el nuevo,

⁴⁷ Íbidem.

⁴⁸ GEBARA, Ivone- BINGEMER, Ma. Clara. María, mujer profética. Madrid: Paulinas. 1988, p.69.

⁴⁸ Íbid. p. 66.

aunque conjugado con algo inédito. Es interesante notar que la genealogía es la de José. María es la esposa Virgen, la novedad inédita ligada a un pueblo de larga tradición. Lo viejo y lo nuevo se unen, y engendran de nuevo al pueblo fiel. La experiencia salvadora de Dios es experimentada y plasmada con la simbología matrimonial, Por eso “lo que en ella ha sido engendrado viene del Espíritu Santo” (1,20). Se advierte una especie de “ruptura” en la genealogía, pues de la madre, María, sólo se dice que es esposa de José. Sin embargo, su pareja, su cónyuge en la generación del Mesías, es el Espíritu Santo. Se trata ahora del nacimiento del nuevo pueblo de Dios, engendrado en la mujer, figura del pueblo.

La mujer es aquí el símbolo del pueblo fiel, del cual nace el Mesías; y José, el pueblo antiguo, que en cierto modo se desvió de la alianza y es llamado otra vez a las nuevas nupcias para recomenzar el amor. Por eso, él no la rechaza y advierte la profundidad de lo que está aconteciendo en medio del pueblo. José es el judío fiel que acoge la novedad del Mesías; el pueblo al que Mateo está escribiendo.

Desde esta interpretación se puede afirmar que la mujer continúa siendo hoy la “esposa fiel”, en el sentido de que por su fidelidad a Jesús, anuncia la Palabra de vida a una comunidad de hermanos(as) que, por falta de una evangelización, ha reducido su fe a unas “tradiciones culturales” conduciéndolo a un divorcio entre fe y vida; aquellos que ya no creen en esa novedad del Reino han caído en el desencanto y en el sin sentido de la vida. La mujer, por su protagonismo evangelizador puede hacer surgir al nuevo pueblo fiel que se deja interpelar y engendrar por el Espíritu Santo llegando a ser de verdad Hijos de Dios porque se comprometen en la transformación de un mundo mejor que brinda cabida para todos.

Después de la anunciación encontramos a María que corre presurosa por las montañas de Judá a llevar la Buena Nueva del Reino presente en su Hijo y a servir a Isabel que espera en su vejez a un hijo. Al verla, Isabel la saluda proclamándola feliz porque ha creído que se cumplirán

Este nuevo pueblo no rechaza a nadie sino que todos forman parte del Pueblo de Dios. Esta es la dinámica del Dios de la Biblia, que reaparece nuevamente, ahora es portadora de una perspectiva más amplia, por ser más universal y no restringida a un pueblo único.

las promesas del Señor (Lc 1,42), siendo reconocida así como la primera creyente en el proyecto de Dios, la primera discípula del Señor en los tiempos mesiánicos. En ese momento María como primera profetisa de Reino⁴⁹ proclama el cántico del Magnificat (Lc 1, 47-55), que expresa la alegría del pueblo que vive y proclama las maravillas de la presencia de Dios, que mira a su pueblo y establece la justicia en medio de él.

El canto de María es el “programa del reino de Dios”, así como el programa de Jesús, leído en la sinagoga de Nazaret (Lc 4, 16-21). Ambos discursos tienen el mismo fundamento teológico: se anuncia el evangelio a los pobres, se proclama la liberación a los cautivos, los ciegos recobran la vista, llega la liberación de los oprimidos y de la presencia del Espíritu en la mujer y en el hombre⁵⁰. Desde esta perspectiva María se reconoce pobre de Yahvé “Porque se ha fijado en su humilde esclava” y predilecta de Dios. De esta manera, está siendo consciente de ese actuar misericordioso de Dios que prefiere a los débiles y ellos lo esperan todo de él.

Además, María es representante de los pobres “Desde ahora me felicitarán todas las generaciones”, ella se convierte en canal histórico permanente de evangelización. Los pobres son portadores del mensaje liberador, por eso el Señor es grande⁵¹.

En esta misión evangelizadora también María proclama con valentía los valores del Reino⁵². De esta manera María se hace portadora de una buena nueva de la cercanía del Reino de Dios con sus realizaciones en todos los niveles: el personal, el socio-político y el religiosos-trascendente⁵³. La propuesta de María se convierte en una alternativa de carácter ético para todos y de manera especial para la mujer. Una propuesta que surge de la profunda alegría de saberse amada y escogida.

⁴⁹ PERESSON, Mario L. La pedagogía de Jesús. Maestro carismático popular. Bogotá, Colombia: Kimpres Ltda, 2004, p. 214.

⁵⁰ GRAHAM Helen R. ¿Qué puede significar María? En: Vida Religiosa. Vol 64 N° 2 (Mayo 1988) p.175-176 (pp.173-176).

⁵¹ IDÍGORAS, José Luis. María y la Iglesia. María, Mujer y Pobre, Arquetipo de la Iglesia, Femenina y Pobre. En: Medellín. Bogotá DC. N° 32, (dic. 1982), p. 484-488.

⁵² LOHFINK, Gerhard, ¿El Sermón de la montaña para quién? Barcelona: Herder, 1989. Citado por Carmiña Navia. Op. cit. p. 87.

⁵³ NAVIA VELASCO, Carmiña. Diálogo entre mujeres... Op. Cit. p. 14-16.

Se puede afirmar que construir una sociedad bajo estos parámetros, se convierte en imperativo para hombres y mujeres cuya referencia a María de Nazareth sea importante, como es en el tema que nos compete.

Por último, es importante mencionar que en la narración del nacimiento de Jesús (Lc 2,7), Lucas sitúa históricamente el parto de María teniendo lugar bajo el dominio romano, bajo el poder del emperador Cesar Augusto, durante un censo realizado por orden del emperador. El parto ocurre en Belén. Allí es donde María da a luz a su hijo primogénito. Además, el cuadro pintado por Lucas para narrar las circunstancias que rodean el parto son una verdadera teofanía o manifestación de Dios (Lc 2,14). Esta manifestación se da en medio de los acontecimientos de la historia, en medio de sus conflictos, en medio de la dominación de un poder político y extranjero. Pero Dios "es engendrador" en la carne de los que son fieles al Espíritu del Señor, y María es el símbolo eminente de esa fidelidad. Lo reconocen los sencillos y pobres pastores.

A María la encontramos también reunida con la primera comunidad de discípulos, que vive la experiencia de la Resurrección, esperando la venida del Espíritu Santo prometido y acompañando al nacimiento de la Iglesia (Hech 1,12-14)⁵⁴.

En conclusión María nos señala una praxis con unos rasgos propios de ella y que motiva a todo creyente pero, de manera especial, a la mujer comprometida en el anuncio de la Buena Nueva del Reino, como:

- Actitud reflexiva (Lc 1, 34ss; 2,19; 2,52). María nos muestra un camino inédito para el discernimiento, que debe pasar por el corazón, por la totalidad de la persona.
- Generosidad y decisión: María no pretende retener al Hijo para sí; ella no se interpone como madre en la tarea de su hijo sino que participa de ella, la respalda y la impulsa (Lc 2,41-45 y Jn 2,1-12).
- Riesgo y valor en continuidad y comunión profunda con las actitudes anteriores, encontramos en María el valor y la decisión de los mártires. Ella no vacila, asume su camino aceptando el dolor

⁵⁴ MARQUEZ Miguel. María y la Mujer. En Revista de Espiritualidad. Madrid, N° 218., 1990. p. 95-119.

que conlleva, sin volverse atrás por ello (Lc 2,33-35; Jn 19,25; Hec 1,14)⁵⁵.

Se puede decir que la consideración de María de Nazaret como la que anuncia y prefigura el proyecto y la misión liberadora de Jesús con sus realizaciones en todos los niveles, el socio-político, religioso-trascendente es esencial en la tarea evangelizadora de la Iglesia y, en la que la mujer tiene un lugar preponderante.

4. PRINCIPIO SACRAMENTAL

a. *El Bautismo*

En el Nuevo Testamento se extiende el sacerdocio real a las mujeres (1Pe 2,9) y la primera asamblea cristiana, la de Pentecostés, comprende hombres y mujeres (Hch 1, 14-15), todos los cuales reciben el bautismo del Espíritu y los carismas (Hch 1-2) con la finalidad de ponerlos al servicio de la comunidad. San Pablo reconoce a las mujeres el derecho a profetizar (1Cor 11,5) y alude a la fórmula más lapidaria: "No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos son uno en Cristo" (Gál 3, 28)⁵⁶.

De esta manera todos los bautizados, estamos llamados a realizar algún ministerio en la Iglesia como es el de evangelizar y la razón teológica consiste, ante todo, en que los creyentes hemos sido llamados a ser discípulos de Jesucristo y a ser miembros de su Cuerpo, que es la Iglesia (Ef 4,15-16)⁵⁷. Eso significa, en concreto, que la mujer tiene un

⁵⁵ NAVIA V. Carmaña. La mujer en la Biblia. DABAR. México. 1994, p. 84-95

⁵⁶ El rito de ingreso en el nuevo pueblo mesiánico era el bautismo recibido en el nombre del Mesías exaltado. Aunque las comunidades asumieron el rito de Juan Bautista, éste adquiere un carácter directamente mesiánico. La liberación de la maldad y la consiguiente renovación de la alianza que ese ingreso implicaba se fundaba ahora en la muerte salvadora de Jesús. Además este rito comportaba el don del Espíritu como la fuerza transformadora del nuevo pueblo mesiánico. El signo concreto de que esa nueva creación ya se había inaugurado era la comunidad en la que se ingresaba, ya que su configuración señalaba la realización de la nueva humanidad pacificada, superadora de las divisiones de la humanidad vieja. Cf. VIDAL, Senen. Los tres proyectos de Jesús y el Cristianismo Naciente. Salamanca: Sígueme. Biblioteca de estudios Bíblicos, N° 110. 2003, p. 287-289; LAURENTIN, R. Jesús y las mujeres: una revolución ignorada. En: Concilium. Estella. N° 154 (abril 1980) p. 93-95.

⁵⁷ WIBBING, S. Cuerpo, miembro. En: COENEN, L., BEYREUTHER, E., BIETENHARD, H. Diccionario Teológico del Nuevo Testamento. Salamanca: Sígueme. 1980. P.373-380.

ministerio, una misión, una tarea concreta que desarrollar: el anuncio de la Buena Nueva⁵⁸.

Ahora, siendo que el rito bautismal tiene su significado desde la praxis de Jesús, es importante mencionar que el bautismo recibe su significación, ante todo, del bautismo que Jesús recibió de parte de Juan el Bautista. La importancia del bautismo que recibió Jesús reside en que él mismo en aquel momento, aceptó la vocación y propuesta de Dios su Padre: la vocación y el destino del siervo doliente que se solidariza con el pueblo hasta sufrir y morir por ese pueblo al que pertenece y que es parte de él⁵⁹; las dos únicas veces que Jesús utiliza, según los evangelios, el verbo "bautizar" (*baptiszenai*, "ser bautizado": Mc 10,38; Lc 12,50), es para referirse a su propia muerte. Así, en labios de Jesús, "ser bautizado" es lo mismo que ser crucificado, es decir, sufrir y morir por el pueblo. Además el texto bautismal más importante de todo el NT es Rom 6,3-5, donde mediante el bautismo, el cristiano se asocia al destino de muerte y de resurrección de Jesús, el Mesías. Esto significa que quien recibe el bautismo queda "revestido" de Cristo (Gál 3,27). Y quedar revestido de Cristo es lo mismo que adoptar una conducta semejante a la suya, puesto que este es el significado del verbo griego *énduészai*, que se refiere al comportamiento, a la conducta (Rom 13,12.14; 2Cor 5,3; 5,6-10; Ef 4,24; 6,11.14; Col 3,10.12; 1Tes 5,8). Por lo tanto, ser bautizado es asumir en la vida una vocación, una conducta, un comportamiento semejante al de Jesús, y este es el ministerio, del profeta mártir que sufrió por la liberación del pueblo⁶⁰.

Además, cada persona es bautizada «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19), es decir, por el bautismo entramos

⁵⁸ CASTILLO, José María. Teología para comunidades. Madrid: Paulinas, 1990, p. 120. El Vaticano II pone de relieve cómo por los sacramentos de iniciación el cristiano es configurado a Cristo, participando de su vida, su misterio y su misión o triple "munus" (LG 10, 11, 31; AA2-3), y al mismo tiempo viene a ser miembro del cuerpo vivo de la Iglesia, y a pertenecer con todos los derechos y deberes al pueblo de Dios, comprometiéndose a ser testigo de Dios en el mundo con la fuerza especial del Espíritu; BOROBIÓ, Dionisio. Fundamentación Sacramental de los Servicios y Ministerios. En: Phase. Barcelona. N° 162 (nov-dic 1987) p. 491-513.

⁵⁹ CASTILLO, José María. Teología para comunidades. Madrid: Paulinas 1990, p. 269-283; BOROBIÓ, Dionisio. Fundamento Sacramental del compromiso Evangelizador de los Laicos en la *Christifideles Laici*. En: Phase. Barcelona. N° 177 (mayo-junio 1990); p. 227-249.

⁶⁰ CASTILLO, José María. Para comprender los ministerios de la Iglesia. Estella: Verbo Divino. 1993, p. 120.

en una íntima comunión con Dios en Cristo. Somos asociados con Cristo en el poder del Espíritu que comparte su relación con el Padre. «Ustedes ahora son hijos; por esta razón, Dios mandó a nuestros corazones el Espíritu de su propio Hijo, que clama al Padre: ¡*Abba!* o sea, ¡*Papá!*» (Gál. 4:6). Además, cada cristiano vuelve a escuchar la voz que un día fue oída a orillas del río Jordán: «Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco» (Lc 3, 22); y entiende que ha sido asociado al Hijo predilecto, llegando a ser hijo adoptivo (cf. Ga 4, 4-7) y hermano de Cristo. Así, como hijos adoptivos de Dios, las mujeres, tanto como los hombres, son imagen de Cristo. Es decir, compartimos con Cristo el ser hijos de Dios al igual que Él, al igual que su muerte y resurrección.

De esta manera, por el bautismo las mujeres hacen presente a Cristo por sus obras y por sus palabras en el anuncio de la Buena Nueva porque *comparten la identidad de Jesús como el Cristo*, que están incorporadas en Él, como representante de la raza humana, y que en consecuencia, Cristo vive en ellas. Debe decirse que el bautismo establece a las mujeres, tanto como a los hombres, en el rol de *representantes de Cristo* – personas en quienes la realidad de la vida de Cristo, la reconciliación con Dios, se manifiesta expresamente. La implicación lógica es que las mujeres, al igual que los hombres, hacen presente a Cristo por su vida y por su palabra, en el anuncio de la Buena Nueva⁶¹.

Además, el Espíritu Santo «unge» al bautizado, le imprime su sello indeleble (cf. 2 Co 1, 21-22), y lo constituye en templo espiritual; es decir, le llena de la presencia de Dios gracias a la unión y conformación con Cristo⁶².

Con esta «unción» espiritual, toda mujer cristiana puede, a su modo, repetir las palabras de Jesús: «El Espíritu del Señor está sobre mí; por lo cual me ha ungido para evangelizar a los pobres, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, a poner en libertad a los oprimidos, y a proclamar el año de gracia del Señor» (Lc 4, 18-19; cf. Is 61, 1-2). De esta manera, mediante la efusión bautismal y crismal, la mujer participa en la misma misión de Jesús el Cristo, el

⁶¹ FURLONG Mónica. *Feminine in the Church*. Londres: SPCK, 1984, págs. 80-83.

⁶² ChL, N° 13.

Mesías Salvador. Se puede decir que el bautismo es el sacramento en el que el laico y, en concreto, la mujer, recibe la tarea de ejercer el ministerio del anuncio de la Buena Nueva al que es llamado.

b. La Confirmación

El sacramento de la Confirmación tiene mucha relación con el signo con el que se administra, el Crisma. En el AT se ungió a los reyes (Jue 9,8.15; 1Sm 9,16; 10,1; 15,1.17; 16,3.12; 1Re 1,39; 2 Re 9,3.6; etc), de tal manera que, en esa unción, el rey recibía el poder para ejercer su función (Sal 45,8-9). Pero, por otra parte, esta función estaba estrechamente relacionada con la defensa de la justicia, que era, según la mentalidad hebrea, la defensa de los pobres y desvalidos, los huérfanos y las viudas, es decir, la defensa eficaz de todos los que, por sí mismos, no podían defenderse (Sal. 82,1-4; 68,86 y 98). En todos estos casos se ve claramente cómo el defensor de los pobres y marginados era Dios mismo. Pero Dios no realizaba esa función directamente, sino por medio del rey, como consta en los Salmos 45,8 y 72,1-4.12-14⁶³.

De todo esto se deduce que la Confirmación es el sacramento en el que el cristiano se compromete para luchar en la promoción de la justicia, que se realiza en la defensa eficaz de los pobres y marginados. Así, el confirmando es aquel que viene a participar en virtud y por el poder del Espíritu que ha recibido, a la misión pública de Cristo (Bautismo en el Jordán) y a la misión pública de la Iglesia (Pentecostés)⁶⁴.

Se puede afirmar que el ministerio fundamental que recibe cada cristiano en la Confirmación es la misma que caracteriza la misión de Jesús: la instauración del reino de Dios su Padre que es el ministerio de la justicia en defensa de los pobres y marginados. Un ministerio que luego se especifica y se diversifica en los múltiples y variados servicios que cada creyente puede realizar en bien de los demás⁶⁵.

⁶³ CASTILLO, José María. Teología para comunidades. Madrid: Paulinas 1990, p. 285.

⁶⁴ BOROBO, Dionisio. Misión y ministerios laicales. Mirando al futuro. Salamanca: Sígueme, 2001 p. 89-119.

⁶⁵ BOROBO Dionisio. Confirmar hoy. De la teología a la praxis. Bilbao: Sígueme, 1986 158-169; BOROBO Dionisio. La confirmación como don del Espíritu pentecostal. En: Phase N° 223 (1998), p. 55-70.

La Confirmación conlleva además un envío, una presencia eficaz del Espíritu y un compromiso especial con la misión. Ya que en la confirmación “nos vinculamos más estrechamente a la Iglesia”, exige también una participación más activa en la misión primordial de la Iglesia que es la instauración del Reino de Dios⁶⁶. De esta manera la identidad y dignidad del discípulo se manifiesta no sólo en el Bautismo y la participación de la vida de Cristo, sino también por la comunión eclesial y el compromiso en la misión de la Iglesia. El bautizado y confirmado no solo está en la Iglesia, es Iglesia; no sólo pertenece a la Iglesia, sino que la Iglesia le pertenece también a él.

Por lo tanto, la Confirmación, como sacramento pneumático y eclesial, pone en evidencia especialmente el aspecto comunitario y profético de la vocación cristiana, aspecto que solo puede desarrollarse adecuadamente a través de los diversos servicios y ministerios eclesiales. El sacramento de la Confirmación, hoy más que nunca, no solo moviliza esa diversidad de servicios y ministerios como preparación, sino que los exige y promueve como fruto. Por eso, es lugar del ejercicio ministerial, fundamento ontológico de ministerios e impulso para una participación ministerial⁶⁷.

Así, cada hombre y cada mujer al recibir el Bautismo y la Confirmación, reciben al mismo tiempo un encargo, una tarea, que es el ministerio en bien de la comunidad y de la sociedad, que han de ejercitarse en su vida.

c. La Eucaristía

Remitiéndonos a la concepción fundamental que tenían las primeras comunidades cristianas acerca de su ser de pueblo mesiánico fundado en la Nueva Alianza con Dios, era la de ser representante del Israel auténtico, el “Israel de Dios”, que conforme al sentido de su elección, tenía la función de ser medio salvador para todos los pueblos de la tierra⁶⁸.

⁶⁶ BOROPIO, Dionisio. Misión y ministerios laicales. Mirando al futuro. Salamanca: Sígueme, 2001 p. 89-119.

⁶⁷ BOROPIO, Dionisio. Misión y ministerios laicales. Mirando al futuro. Salamanca: Sígueme, 2001 p. 75.

⁶⁸ VIDAL, Senen. Los tres proyectos de Jesús y el Cristianismo Naciente. Salamanca: Sígueme. 2003, p. 335.

El rito central de ese pueblo mesiánico era la Cena del Señor. En ese rito celebraba su existencia fundada en la Nueva Alianza que Dios había hecho por medio de la muerte salvadora del Mesías exaltado. Era ya la celebración de la época mesiánica, con el Mesías exaltado como anfitrión del banquete comunitario, pero aguardando aún el banquete del reino mesiánico esplendoroso⁶⁹. Así, la Eucaristía se considera el centro vivificador de todo ministerio en la Iglesia, además de ser el punto nuclear y el referente principal de toda acción evangelizadora.

La Eucaristía también es el centro de la vida cristiana y de la vida eclesial, y por lo mismo, es el centro de toda ministerialidad y, por este hecho, de toda evangelización (CIC, 1324). Esta centralidad no sólo se debe a que es el culmen y fuente de la vida y de la gracia (SC 10-11), sino que además es expresión cumbre de la misma ordenación orgánica de la Iglesia y signo máximo de pertenencia a la comunidad eclesial⁷⁰.

Desde la perspectiva eclesial, se considera que de alguna manera “la Eucaristía es la Iglesia y la Iglesia es la Eucaristía”⁷¹. En la misma estructura de la celebración eucarística se encuentran contenidos todos los aspectos esenciales de la misma Iglesia y viceversa: La Eucaristía es Palabra y Signo, lo mismo que debe ser la Iglesia: palabra que se predica y signos que se testifican; la Eucaristía es comunidad que comparte, se solidariza, y es misionera: como la Iglesia que es comunidad de comunidades que evangeliza y se evangeliza; la Eucaristía es unidad (comunión) y servicio (acogida fraterna): la Iglesia también es unidad en el amor y fraternidad en la justicia; la Eucaristía es acción de todo el pueblo: y la Iglesia es también un pueblo que actúa en la vida en una ordenación de servicios y ministerios (OGNR 1,7ss.).

Por lo que se ha mencionado anteriormente se puede decir que los sacramentos suponen, expresan, realizan, promueven y exigen una acción evangelizadora, que no se reduce al acto celebrativo, sino que se expande y abarca, como la misma sacramentalidad de la Iglesia y del cristiano, a toda la vida.

477

⁶⁹ Íbidem.

⁷⁰ Ordenación General del Misal Romano (=OGMR), Madrid: ..., 1969, p. 69.

⁷¹ HOTZ, A. Los sacramentos en nuevas perspectivas, Salamanca, 1986, p. 205; BOROBIO, Dionisio., Eucaristía, Madrid 2000, p. 317-353.

De esta manera los sacramentos de iniciación cristiana son fundamento y fuente del llamado de toda mujer a pertenecer a la nueva familia de Dios, se vincula más estrechamente a la misma, y le exige una participación más activa en la misión primordial de la Iglesia que es la instauración del Reino de Dios.

5. LA MUJER EN UNA IGLESIA DE COMUNIÓN Y PARTICIPACIÓN

a. *La corresponsabilidad en la Iglesia*

Todos somos Iglesia: pueblo de Dios y desde allí se debe de entender el servicio de la Iglesia ministerial (LG 9). La mujer cristiana es, antes que nada, un miembro de la familia de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo por el Bautismo, y hermana de los miembros que forman la gran familia de los hijos de Dios, que por haber sido iniciada e insertada en la vida y seguimiento de Cristo está ya comprometida en las exigencias de la comunidad a la que pertenece. En definitiva todos, como parte de la Iglesia, estamos comprometidos en la vivencia y el anuncio de la novedad del Reino de Dios, "los cristianos seculares reciben el derecho y la obligación del apostolado de su unión con Cristo Cabeza" (AA3).

La concepción de la Iglesia como pueblo de Dios enfatiza el sentido comunitario, la igualdad y dignidad fundamental de todos los cristianos, el protagonismo de la comunidad eclesial como sujeto receptor de los dones de Cristo y como agente misionero, y también el valor primordial de las Iglesias locales y de la corresponsabilidad eclesial⁷².

De esta manera la corresponsabilidad afecta a todo el pueblo de Dios, que es a la vez diferenciada. Esta corresponsabilidad debe pasar de una Iglesia que se centra principalmente en los presbíteros a una Iglesia que toma en cuenta a todo el pueblo de Dios y donde la mujer tiene un aporte especial. Esta participación la han de integrar armónicamente los ministerios ordenados y los ministerios laicales, en donde éstos no han de realizar trabajos de suplencia, sino de llevar a término su vocación de cristianos⁷³.

⁷² LIDI, Patxi. Corresponsabilidad eclesial. En: Iglesia viva. N° 120, (1985), p. 542.

⁷³ BESTAR, Joan. Corresponsabilidad y participación en la parroquia. El consejo pastoral parroquial. Madrid: PPC, 1995, 196 p.

Desde la conciencia de pertenecer a la Iglesia, y que se concretiza en la comunidad cristiana a la que pertenece, se fundamenta el compromiso con ella y como consecuencia a vivir una igualdad básica, una forma común de ser y de estar en la Iglesia. Ante esto es importante mencionar que la mujer ha tenido una fuerte conciencia de pertenencia a su comunidad y de ahí su compromiso radical con ella en su aporte evangelizador.

Está misión única en su pluralidad de dimensiones afecta y corresponde básicamente por igual a todos los miembros del pueblo de Dios, pero funcionalmente los afecta de modo diversificado, según los distintos ministerios, según los servicios-ministerios que asume cada uno de estos miembros, como es el ministerio tan primordial de la evangelización.

Además, en la Iglesia todos somos fundamentalmente, por nuestro bautismo, sacerdotes, profetas y reyes (1Pe 2,9; LG 30) y la participación en el sacerdocio de Cristo se hace ahora explícita, adquiriendo sus títulos para una actuación sacerdotal reconocida en la comunidad de los bautizados. Esta actuación o función sacerdotal se ejerce en la ofrenda del único sacrificio de Cristo, con Él y por Él (Ap 1, 5; Heb 13,15); en la alabanza que tiene su expresión en la Eucaristía (Heb 13,15; 10,22), en la entrega diaria de la vida y por el testimonio que culmina con el martirio. Si todos somos sacerdotes, y participamos del mismo sacerdocio de Cristo, todos debemos ser responsables, según la condición propia, con la dimensión propia del pueblo de Dios⁷⁴.

Los fundamentos que hemos mencionado nos llevan a afirmar que la participación evangelizadora de la mujer es esencial en la Iglesia, por pertenecer al Pueblo de Dios, por ser parte importante del Cuerpo de Cristo que es la Iglesia y por su bautismo que la hace partícipe de Cristo Sacerdote, Profeta y Rey.

b. La corresponsabilidad tiene como base la comunión

El Concilio Vaticano II, al hablar de la corresponsabilidad, parte de la concepción de la responsabilidad compartida que tiene su raíz

⁷⁴ BOROBIO, Dionisio. Misión y ministerios laicales. Mirando al futuro. Salamanca: Sígueme, 2001 p. 24.

en la igualdad fundamental de todos los creyentes, en la común dignidad de los cristianos que viven en comunión y en la responsabilidad de la misión de la Iglesia: "los laicos pueden ser llamados de diversos modos en una colaboración más inmediata con el apostolado de la jerarquía. Así, pues, incumbe a todos los laicos la preclara empresa de colaborar para que el divino designio de salvación alcance más y más a todos los hombres" (LG 33). Esta igualdad fundamental constituye el principal punto de apoyo para una aplicación de la corresponsabilidad donde la mujer haga presencia en los lugares de decisión y de programación para que se lleve a cabo una evangelización eficaz donde ella es la principal protagonista. Además, esta igualdad también hace posible un cambio en la manera de entender la Iglesia, no ya donde la mujer queda excluida, sino que compromete a todos en la única misión de la Iglesia, de vivir en una comunidad que anuncia la Buena Noticia del reino y en donde todos somos corresponsables.

La vivencia de la comunión, requiere coparticipación y corresponsabilidad como comunidad ministerial, porque ningún ministerio singular debe totalizar, ni monopolizar la ministerialidad cristiana y eclesial (LG 30). Debe ser una participación activa y sinfónica de ministerios y servicios⁷⁵.

La vivencia del pueblo de Dios en la vivencia de la corresponsabilidad, debe ser obra de cooperación con sentido de unidad y de comunión, de acuerdo con la gracia recibida por el Espíritu para el bien de la comunión eclesial, en donde exista la responsabilidad personal por el propio carisma y ministerio, y responsabilidad compartida, nacida de la unidad del Espíritu, comunión de vida, de amor y de fe, que une a todo el pueblo de Dios en el Espíritu, que obra toda la realidad de la Iglesia⁷⁶.

⁷⁵ SANCHEZ CHAMOSO, Román. Iglesia-comunión en su vertiente operativa. Del ser al actuar eclesial. En: Seminarios. Salamanca. N.º. 141, (jul-sep 1996); p. 276-277.

⁷⁶ LOSADA, Joaquín. La corresponsabilidad en la Iglesia: importancia doctrinal, resistencias prácticas. En: Sal Terrae. Santander. Vol. 71-4 N.º. 839, (1983). P. 279-290.

6. CONCLUSIÓN

Considero que los horizontes teológico-pastorales aquí abordados brindan elementos interesantes para afirmar que la participación de la mujer, sobre todo su papel evangelizador, es esencial en la misión de la Iglesia.

La antropología bíblico-teológica plantea la igualdad creacional, y la reciprocidad hombre mujer, afirmando que el varón y la mujer han sido creados a imagen y semejanza de Dios. Esto los coloca ante las mismas oportunidades. Además al ser creados a su imagen y semejanza se afirma que el hombre y la mujer son colocados frente a Dios en estrecha relación con Él y mutuamente tienen la tarea de representarlo en la tierra. Por otro lado esta semejanza los lleva a un cuidado y transformación de la creación.

Esta nueva comprensión del ser humano, sobre todo de la mujer, tema central de este estudio, incidirá de forma decisiva para realizar una evangelización que propicie un autoconocimiento de la igualdad creacional y singularidad del ser hombre o mujer, a la luz de la Palabra de Dios. Y sólo en la igualdad, unidad y singularidad se manifiesta que ella y él están llamados no sólo a existir el uno al lado del otro, sino el uno para el otro en la común realización de la misión original-creatural que Dios les ha encomendado. Esta toma de conciencia reforzará la dignidad de la mujer y la reafirmará como persona, además de ayudar a descubrir que ella también está llamada a hacer presente a Dios por el hecho de ser persona creada a imagen de Dios.

La Mariología, a la luz del Nuevo Testamento, corrobora esta tarea imprescindible de la mujer en el plan de salvación. Ella es presentada como arquetipo y como prototipo de toda la Iglesia y más aún de la mujer. María como representante del pueblo de Israel, y a la vez como mujer concreta, es portadora del Nuevo Israel, de la Nueva Alianza que Dios establece con la humanidad. En este proyecto María aparece como sujeto activo y responsable, primera discípula del Señor, compañera de sus hermanos asumiendo con ellos la tarea del anuncio de la Buena Nueva del Reino. Ella se encuentra en el centro donde se gesta esa nueva humanidad por la Encarnación. El Nuevo Pueblo es alumbrado por el vientre de una mujer, pasando de la infancia a la edad adulta. De

esta manera cada mujer, que se sabe portadora de la Buena Nueva del Reino, por su maternidad, hace que Dios se haga hombre o mujer nacido de ella, siendo consciente de que Dios es el que toma carne de hombre y de mujer y que ellos son la plenitud de la creación y de la imagen de aquel que nos creó. La mujer, también por su acompañamiento en la fe hace posible que Dios sea engendrado en el rostro de cada persona a la que evangeliza.

Desde la interpretación de María Esposa, Madre, virgen se puede afirmar que la mujer continúa siendo hoy la “esposa Madre y virgen”, en el sentido de que por su fidelidad y anuncio de la Palabra de vida dirigida a una generación de hermanos(as) (que por falta de una adecuada evangelización) ha reducido su fe a unas “tradiciones culturales” o han llegado al desencanto y al sin sentido de la vida. La mujer, por su protagonismo evangelizador, puede hacer surgir al nuevo pueblo fiel que se deja interpelar y engendrar por el Espíritu Santo llegando a ser de verdad Hijos de Dios porque se comprometen en la transformación de un mundo mejor que brinda cabida para todos, sobre todo para los más desprotegidos.

Se puede decir que la consideración de María de Nazaret como la que anuncia y prefigura el proyecto y la misión liberadora de Jesús con sus realizaciones en todos los niveles, el socio-político, religioso-trascendente es esencial en la tarea evangelizadora de la mujer para la Iglesia de esta época.

Desde el horizonte sacramental, todos estamos llamados a realizar algún ministerio en la Iglesia como es el de evangelizar y la razón teológica consiste, ante todo, en que los creyentes somos miembros del Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia (Ef 4, 15-16). Eso significa en concreto que todos y cada uno de sus miembros tiene un ministerio, una misión, una tarea concreta que desarrollar: el anuncio de la Buena Nueva. La Eucaristía es considerada como el centro vivificador de todo ministerio en la Iglesia. Además, de ser el punto culminante y el referente principal de toda acción evangelizadora.