

ITINERARIO ESPIRITUAL Y TEOLOGÍA DE LOS ESTADOS. EN DIÁLOGO CON K. RAHNER Y H. U. VON BALTHASAR

Una consulta a diccionarios, vocabularios y otras obras dedicadas a conceptos teológicos fundamentales, evidencia una notoria ausencia del concepto de “estados” en la actualidad.¹ Sandro Spinsanti se hace eco de la escasez de publicaciones recientes sobre el tema e indica que, además de las dificultades teológicas que plantea el concepto mismo,² parece haber influido en este olvido el clima poco propicio a la estabilidad que se ha creado en la cultura contemporánea. Sin embargo, como él indica: “los problemas antropológicos y espirituales vinculados a la concepción tradicional de los estados de vida tienen su importancia. Baste pensar en los dramas espiritua-

1. La noción de “estados” no aparece en: E. ANCILLI (dir), *Diccionario de Espiritualidad*, Barcelona, Herder, 1987, 3 t; W. BEINERT (dir), *Diccionario de Teología Dogmática*, Barcelona, Herder, 1990; S. DE FIORES - T. GOFFI - A. GUERRA (dir), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad [NDE]*, Madrid, Paulinas, 1991; P. EICHER (dir), *Diccionario de conceptos teológicos*, Barcelona, Herder, 1989, 2 t. Entre las excepciones, se destaca la voz dedicada al tema en M. VILLER Y OTROS (dir), *Dictionnaire de Spiritualité*, en un tomo editado antes del Concilio Vaticano II, cf. R. CARPENTIER, voz “etats de vie”, en: DS IV/2, Paris, Beauchesne, 1961, c.1406-1428; y en G. ROCCA (dir), *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Roma, Paoline, 1997, cf. G. LESAGE - G. ROCCA, voz “stato di perfezione”, t. IX, c.204-215, como historia y visión actual del concepto.

2. Al respecto, Spinsanti señala: “Las reservas que se apuntan sobre la tripartición no tienen en cuenta solamente su ambigüedad, sino que se critica más aún su incapacidad para expresar el tema de la variedad en la Iglesia. La concepción rígida de los estados de vida es inadecuada para traducir la dimensión carismática adquirida por la eclesiología contemporánea. La tripartición de los estados de vida con su inevitable connotación jurídica parece ofrecer un esquema demasiado restrictivo de las modalidades de la existencia humana, como si se intentase impedir al Espíritu soplar por donde quiere”. Cf. S. SPINSANTI, “Los estados de vida: antiguas y nuevas perspectivas”, en: T. GOFFI - B. SECONDIN (dir), *Problemas y perspectivas de espiritualidad*, Salamanca, Sígueme, 1986, 349-374, 352.

les y humanos que giran en torno a las crisis que desembocan en un cambio de estado (matrimonial, religioso, sacerdotal)”.³

Por otra parte, en la mayoría de los planteos corrientes prevalece la concepción jurídica de los estados de vida, construida en torno a la división tripartita –clérigos, religiosos y laicos– consagrada por el derecho canónico. La misma eclesiología propuesta por el Vaticano II –si se tiene en cuenta la estructura de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*– y su comprensión posterior como “eclesiología de comunión”, supone la triple especificación de la existencia eclesial; si bien el concepto de “estado de vida” no recibió del Concilio una consagración teológica formal.

En el presente estudio, en el marco de la evolución histórica del tema y de la eclesiología conciliar, se intentan recuperar los principales aportes de Hans Urs von Balthasar y de Karl Rahner a la *teología de los estados*. La comprensión vigente por siglos del “estado de perfección” como el de profesión de consejos evangélicos y la nueva eclesiología comunitaria impulsada por el Vaticano II exigen una revisión profunda de las relaciones entre los diferentes estados de vida. Desde el punto de vista de la teología espiritual, interesa profundizar en cada estado como mediación para el itinerario espiritual específico de cada vocación, pero además en el aspecto de “mutuas relaciones” con las otras vocaciones como forma concreta de la santidad cristiana.⁴ Por tanto, al indagar la obra de los autores propuestos, se privilegian las siguientes claves: a partir de Balthasar, su fundamentación cristocéntrica y las relaciones entre los estados; en relación con el pensamiento de Karl Rahner, el relevamiento de las polaridades religiosos–laicos y jerarquía–laicos.

I. Introducción al concepto de “estados”

En atención a la historia del concepto,⁵ una espiritualidad de comunión no puede pasar por alto la crítica que sufre la concepción del “estado de perfección” a partir del giro eclesiológico del Concilio Vaticano II.

3. SPINSANTI, “Los estados de vida: antiguas y nuevas perspectivas”, 349.

4. Sobre las exigencias actuales de una “espiritualidad comunitaria”, cf. S. DE FIORES, voz “espiritualidad contemporánea”, en *NDE* 617-644, 636 ss. ESQUERDA BIFET, por su parte, subraya la “dimensión relacional” –junto a la misionera– en la espiritualidad actual. Cf. J. ESQUERDA BIFET, *Caminar en el amor. Dinamismo de la vida espiritual*, Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1990, 28 ss.

5. Cf. LESAGE - ROCCA, “stato di perfezione”, c. 204-215.

Evidentemente, la fijación definitiva del estado religioso como estado de perfección en la escolástica implicaba una diferenciación entre los estados que daba como resultado una situación desigual, de superioridad de un estado con respecto a otros, con consecuencias concretas para el acceso a la santidad. La noción conciliar de *pueblo de Dios*, por su parte, plantea una igualdad fundamental entre las distintas vocaciones (cf. *LG* 30), en correspondencia con la *vocación universal a la santidad*.

En la actualidad, prevalece la concepción jurídica cuando se habla de “estados”: se trata de una condición relativamente estable, creada o reconocida por la autoridad suprema de la Iglesia, que lleva consigo ciertas facultades y obligaciones. En el ámbito moral, la noción de estado de vida sufre ciertas modificaciones sustanciales: se convierte en “deber de estado”, como sinónimo de las obligaciones morales relacionadas con la propia condición de vida; pero la condición misma de vida, es decir, “el estado”, no tiene ya una determinación teológica, sino social e histórica. La noción de estado de vida también ha representado un papel relevante en la consideración sistemática de la vida espiritual,⁶ en la que el estado es señalado como una condición general no sólo de la moralidad, sino también de la perfección del cristiano.

La distribución tripartita jurídica, al ser asumida por la espiritualidad, hizo suponer que era posible hablar de tres espiritualidades diversas –de hecho *LG* 41 habla de “la santidad en los diversos estados”–; pero la teología ha acentuado con energía la unidad de la vida espiritual del pueblo de Dios bajo el signo del bautismo. Esto mismo ha sido subrayado por Balthasar: “Aunque, desde luego, no carece de sentido el hablar de una espiritualidad de los consejos, del matrimonio, del estado sacerdotal, es, sin embargo, tan peligroso como prácticamente imposible contraponer estas espiritualidades”.⁷ Incluso, asumo plenamente en las presentes reflexiones el criterio dado por el autor al respecto: “Un medio para dis-

6. Cf. Ch. BERNARD, *Teología espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu*, Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1994, 354- 373; J. GARRIDO, *Proceso humano y Gracia de Dios. Apuntes de espiritualidad cristiana*, Santander, Sal Terrae, 1996, 609-616; D. DE PABLO MAROTO, *El camino cristiano. Manual de Teología Espiritual*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 1996, 165-179; F. RUIZ SALVADOR, *Caminos del Espíritu. Compendio de teología espiritual*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1991, 599-603, 605-613.

7. H. U. VON BALTHASAR, “Espiritualidad”, en *Ensayos Teológicos I. Verbum Caro*, Madrid, Guadarrama, 1964, 269-289, 283.

tinguir los espíritus es sin duda este: comprobar la presencia, manifiesta o latente, de un resentimiento contra otros estados o formas”.⁸

Quiere decir que, al mismo tiempo que cada estado –en tanto forma de existencia que supone un proyecto estable– es una mediación para la vida teologal,⁹ la relación e intercambio entre los estados constituye un desafío espiritual para los cristianos.¹⁰

II. El estado del cristiano según Balthasar

El aporte de Balthasar, que podría considerarse sobre todo en relación con su obra *Estados de vida del cristiano*,¹¹ se orienta hacia una definición teológica del estado desde dos presupuestos fundamentales:

1. *Que dentro de la Iglesia, en la que Dios llama a estar a todos los cristianos y que constituye un sitio para todos, existen diversos estados de vida que se contraponen y complementan [...]. Nosotros rastreamos el origen teológico de esta oposición, que chirría y es superada en la vida de Jesús (y de María), y tratamos de demostrarla en el ‘estado de naturaleza caída’, en la que está rota una síntesis inicialmente incipiente [...].*

2. *Que Jesucristo, para garantizar la unidad de su comunidad, llevó a cabo una separación fundamental en el llamamiento de los Doce y en la exigencia de un seguimiento radical, separación en la que el momento personal, la decisión de compartir su vida, era decisivo, mientras que el momento de lo ministerial (de lo “sacerdotal” de la Iglesia posterior, en contraposición al laicado), dimanaba sólo secundariamente del momento personal.¹²*

8. H. U. VON BALTHASAR, “Espiritualidad”, 284.

9. Cf. RUIZ SALVADOR, *Caminos del Espíritu*, 600 ss; GARRIDO, *Proceso humano y Gracia de Dios*, 613-615.

10. Cf. J. GARRIDO, “Complementariedad de carismas”, en *Grandeza y miseria del celibato cristiano*, Santander, Sal Terrae, 1987, 71-77.

11. H. U. VON BALTHASAR, *Estados de vida del cristiano*, Madrid, Encuentro, 1994. La versión original de la obra data de 1945, pero recién pudo ser editada de modo completo una década después del Concilio: *Christlicher Stand*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1977. Años más tarde, se publicó una nueva edición que incorporaba otros artículos del autor poco conocidos: *Gottbereites Leben. Der Laie und der Rätstand. Nachfolge Christi in der heutigen Welt*, Einsiedeln, 1993.

12. *Estados de vida del cristiano*, 8-9.

No es posible presentar aquí una explicación completa del tema de la separación de los estados a partir del estado original del paraíso y de la caída.¹³ Se recuerda que la obra de separación, según Balthasar, se realiza primero entre el estado de consejos y el estado universal, y luego entre el estado sacerdotal y el laical. La fecunda oposición de los estados en la Iglesia remite, en definitiva, a Cristo, quien fundamenta al mismo tiempo la unidad y las diferencias entre los estados. El desarrollo cristológico presentado por el autor permite recuperar lo común entre los estados y el criterio según el cual ha de ser medido cada uno de ellos, como se verá a continuación.

1. Estado de consejos y estado laical

La llamada al estado de elección es una llamada cualificada, especial, diferenciada a la que no se contraponen una llamada igualmente cualificada en el mismo modo al estado en el mundo. Más bien esta se caracteriza frente al estado de elección mediante un no ser llamado en este sentido cualificado.¹⁴

Ya en la introducción de su obra, Balthasar habla del estado de consejos y del sacerdotal como los elegidos “de manera especial” al seguimiento, y aclara que el término “de manera especial” es imprescindible en esta oportunidad.¹⁵ Sin evaluar ahora la conveniencia de este lenguaje, interesa la fundamentación propuesta para el estado de elección. Se trata del estado que, de modo excelente, representa al estado de Cristo:

El descenso toma en su encarnación las formas de la pobreza, de la virginidad y de la obediencia, y precisamente esas formas le dan la posibilidad de vivir abajo como si viviera arriba. (...) Este camino se llama esencialmente renuncia (...).¹⁶

La conexión entre ambos estados se explica a partir de la distinción entre el amor perfecto como destino de la humanidad en general y la for-

13. Idem, 49 ss.

14. Idem, 107.

15. Idem, 9.

16. Idem, 116.

ma interna de este amor como “voto” esencial. En su forma externa, el voto es el *medio* para alcanzar el amor (interno) y la *expresión* del amor mismo. La “elección” se refiere a la forma de vida de la perfección que se realiza mediante el estado externo de los votos; todo amor tiene internamente forma de voto, pero no todo el que tiende al amor debe pasar por la emisión externa del voto:

Y según el Señor llame a un envío cualificado o al envío general del cristiano al mundo, coloca él a los llamados en el estado de elección o en el estado de cristiandad en general, en el estado de los votos conformados externamente o en el estado que apunta al espíritu del voto interior del amor.¹⁷

El llamamiento del Señor al estado de los votos, según Balthasar, parece casi sinónimo del llamamiento a la perfección del seguimiento de Cristo, parece coincidir con un llamamiento a una santidad típica que obliga –a quien lo recibe– a realizar el contenido de esa forma de vida. En esto encuentra el autor la razón por la cual, históricamente, se ha llegado a equiparar el estado de consejos al estado de perfección.

Por otra parte, el estado en el mundo también es descrito en su positividad: primero, en cuanto que mantiene la actualidad y realiza la orden original del Creador de *someter la tierra y dominar el mundo*; segundo, porque es un llamado (a salir) del mundo para integrarse en la comunidad de los redimidos y para vivir el amor perfecto a Dios y al prójimo, aunque sin haber recibido la llamada cualificada al seguimiento en la renuncia total.

En la óptica del teólogo suizo, se afirma claramente la diferencia entre los estados que “distan mucho de ser dos mitades equivalentes de un todo”¹⁸ y, a la vez, se muestra la cercanía entre ambos dado que el camino cristiano para el estado en el mundo “no se diferencia en su esencia del encargo del elegido: se llama renuncia y sacrificio como camino de redención con miras a un estado final”.¹⁹ Esta síntesis de la visión teológica de los estados se presenta como muy luminosa, ya que distingue el estado de consejos en tanto *medio* cualificado –para emplear el lenguaje del autor– y al mismo tiempo asocia, a él, al estado en el mundo con relación al *fin* de la vida cristiana.

17. Idem, 118.

18. Idem, 122.

19. Idem, 124.

2. *El estado de Cristo*

“Definido de forma radical, el estado de Cristo es un estar ‘junto al Padre como su palabra original, creadora y sustentadora de todo’.²⁰ El envío del Hijo al mundo no puede suprimir este estar junto al Padre y, al entrar al mundo, se convierte en su centro y su norma.²¹ Por eso “en Cristo es donde el mundo se encuentra más en sí mismo”; él es “el lugar donde está el cristiano”.²² El estado de Cristo es descrito así entre la distancia y la cercanía al mismo tiempo: “Lo excéntrico de la situación del Hijo en el mundo no pone en tela de juicio lo concéntrico de su relación con el Padre. En el centro del Padre tiene lugar el envío eterno, pero también el temporal”.²³ Desde este estar en el Padre, Cristo se presenta como el origen del estado cristiano y de su separación:

Al eliminar el Señor toda posibilidad de una doble ubicación, una en Dios y otra en el mundo, a fin de unir en su estado global toda ubicación posible, él se convierte no sólo en el Señor de todos los estados de vida, sino, cosa mucho más paradójica, en el fundador de la separación de los estados. Para poder separarlos de modo cristiano, él mismo tiene que estar por encima de ambos, en la unidad de un estado en el que ambos pueden participar.²⁴

Balthasar explica, además, que Cristo es origen de las dos posibilidades del estar, sin llegar a dividirse él mismo en un doble estado. En los primeros treinta años de su vida en el mundo, el Señor representa el estado en el mundo: es miembro de una familia humana y está sometido a sus padres. Él es el modelo del estado en el mundo sin ser el estado mismo, ya que no nació de un matrimonio natural ni se somete al vínculo conyugal. Cuando comienza su vida pública, entra en una nueva fase: niega su parentesco terreno respecto de su madre y hermanos para reconocer todavía el parentesco sobrenatural con aquellos que hacen la voluntad del Padre. Esta oposición es, a la vez, una demostración de la unidad de su estado que lo conduce a través de ambos estados.

20. Idem, 134.

21. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la historia*, Madrid, Encuentro, 1992.

22. *Estados de vida del cristiano*, 134-135.

23. Idem, 138.

24. Idem, 141-142.

Si se contempla el nacimiento de los mismos desde el estado único de Cristo, se observa que el estado de elección es una *radicalización* del estado en el mundo, no porque se busque un camino mejor, más perfecto o con mejores medios, sino porque como estar se constituye en despojo y privación de todo lo que no es la voluntad del Padre.

María participa, también, de ese estado unitario. Ella es madre y virgen a la vez, por eso ambos estados pueden pretenderla como modelo y patrona: “ella no está subordinada ni a un estado ni a otro; como su Hijo, ella está por encima de ambos a pesar de que ella recorre por completo, sucesivamente, ambos, y mediante su estar por encima, ella ayuda al Hijo en la fundamentación de los estados”.²⁵ Para el autor, en María se hace patente la preeminencia del estado de elección: “se convierte en madre porque es y sigue siendo virgen, porque es consagrada del todo a Dios”,²⁶ pero a la vez es claro que es virgen para llegar a ser madre, quiere decir que: “el segundo estado en la Iglesia no es un fin en sí mismo, sino que está ordenado al primero como todo lo elevado en la Iglesia está más alto sólo porque sirve más y está dispuesto a servir”.²⁷

Y al mismo tiempo, en María se visualiza la unidad de todas las espiritualidades por cuanto que:

*Lo particular de la espiritualidad de María consiste, vista desde ella, en la renuncia radical a una espiritualidad particular que fuese algo distinto del ser cubierta por la sombra del Altísimo y de la inhabitación de la Palabra divina.*²⁸

El autor también explica que en María se reúnen sin esfuerzo las formas de estados que fuera de ella tan inconciliablemente se enfrentan entre sí: virginidad y maternidad, estado de consejos y estado matrimonial, e incluso, de manera auténtica –bien que análoga y eminente–, estado sacerdotal y estado laical.²⁹

25. *Estados de vida del cristiano*, 147.

26. *Idem*, 150.

27. *Idem*, 150.

28. H. U. VON BALTHASAR, “Espiritualidad”, 279.

29. *Idem*, 285.

3. *Estado sacerdotal y estado de consejos*

*Lo que Cristo quiere ante todo no es instituir una jerarquía, sino ganar hombres para su seguimiento personal, que lleva a la reconciliación del mundo con Dios mediante el amor que renuncia, que termina por ser crucificado.*³⁰

Como ya se indicó antes, uno de los presupuestos fundamentales de Balthasar es afirmar la prioridad cronológica y también cualitativa de la vida eclesial de los consejos frente al ministerio eclesial: “*El estado de consejos existe antes que el estado sacerdotal, y los discípulos son conducidos del primero al segundo*”.³¹

Para explicar la unidad entre el estado de consejos y el estado sacerdotal, el autor recurre nuevamente a una explicación cristológica. En cuanto que el amor perfecto del Hijo posee la pobreza, la castidad y la obediencia como sus modalidades internas, esas modalidades no significan otra cosa que la fundación de su sacerdocio: Cristo es sacerdote en la medida en que él pone en sí la unidad del ministerio y del amor. Por un lado, lo sacerdotal en el Señor se presenta como absorbido y subsumido en el concepto de la entrega amorosa, pero por otro lado, esta absorción de todo lo ministerial en el amor, de todo sacrificio objetivo en la realización subjetiva del sacrificio se presenta como insuficiente, ya que por el despojo el sacrificio adquiere una dimensión objetiva e instrumental. Esta nueva diferenciación y especificación de los estados se resume así:

*El sacerdocio es ante todo una función eclesial, un ministerio objetivo y, en virtud de esto, consiguientemente, una forma de vida personal. El estado de los consejos es en primer término una forma de vida personal que, consiguientemente, se convierte en una forma objetivo-anónima y, con ello, análoga a lo ministerial.*³²

Lo común entre ambas formas de vida es que son estados de elección especial, ya que quienes están llamados a ellas son invitados a una vincu-

30. *Estados de vida del cristiano*, 9.

31. *Idem*, 187.

32. *Estados de vida del cristiano*, 200.

lación total e irreversible en una ley de vida superior al sujeto: el sacerdote, mediante la consagración sacramental; y la persona que sigue la vida de los consejos, mediante la emisión de los votos y la aceptación de una regla de vida. También coinciden en la tensión, que nunca desaparecerá por completo, entre la forma objetiva –la función y la vida de consejos– y la persona situada en esa forma. La diferencia es que el sacerdocio es, ante todo, función y ministerio; mientras que en el estado de consejos, lo específico es la representación de Cristo en la forma de vida de los votos.

Visto el planteo desde el estado en el mundo, Balthasar lo presenta como el *estado básico de la Iglesia* y, en este sentido, como el estado principal. De modo que a la prioridad del estado de elección como forma de vida cualificada, se corresponde una prioridad del estado en el mundo en cuanto fundamento y finalidad de servicio para el estado de elección: “se puede considerar a estos también como explicitaciones, subrayados, *concreciones* del primero, con el que tienen una relación de servicio”.³³ Una vez más el autor expresa su consonancia con una eclesiología de comunión al proponer las relaciones entre los distintos estados:

*Se llega así a un configurarse recíproco del estado de elección y del estado laical [...] y ambos se enlazan y glorifican respectivamente. [...] La reciprocidad se lleva a cabo en la mutua inclusión en la oración. [...] En esta reciprocidad e imbricación de los estados se consume el pleno sentido del ‘sacerdocio general’ de la Iglesia en el todo [...].*³⁴

Una óptica excelente para profundizar la teología de los estados en Balthasar sería la clave de *comunión de los santos* que el autor desarrolla ampliamente desde una perspectiva teodramática: “La interpenetración de los espacios comunitarios que conciernen a todo personaje teológico constituye la realidad de la *Communio sanctorum*, con las leyes misteriosas de su ‘poder-ser-unos-para-otros’ en la oración, la representación vicaria y el sufrimiento por los otros”.³⁵

33. Idem, 248.

34. Idem, 256-257.

35. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática 3. Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Madrid, Encuentro, 1993, 260.

III. El binomio religiosos–laicos en Rahner

En el caso de Rahner, en el *Diccionario Teológico* editado por él con H. Vorgrimler, la temática de estados como formas de vida aparece bajo la voz “vocación”;³⁶ mientras que cuando se refiere a “estados” trata más bien del estado original, del estado de naturaleza caída y reparada, del estado de cumplimiento en la visión de Dios, es decir, de “ciertas situaciones fundamentales (internas y externas) del hombre en la historia salvífica que determinan su relación con la salvación y están constituidas por la libre acción salvífica de Dios o por la libertad del hombre o por ambos a la vez”.³⁷ Por “vocación” entiende:

*el conocimiento que un individuo tiene de que una profesión (forma de vida) está de acuerdo con la voluntad permisiva o preceptiva de Dios, y que es la realización de la tarea vital en que se puede conseguir la salvación eterna. [...] Se habla sobre todo de vocación al sacerdocio o a la vida religiosa, aunque no exclusivamente. Hay que admitir la existencia de semejante vocación cuando se cumplen los presupuestos o condiciones espirituales y morales requeridos para tales formas de vida, y se eligen estas por motivos justos que siempre han de ser desinteresadamente religiosos.*³⁸

En los *Escritos de Teología*, el autor aborda el tema especialmente en el tomo III dedicado a “Vida Espiritual”, en la sección “De los estados” y en el tomo VI, “Escritos Pastorales”, en una sección titulada “Sobre los estados y profesiones en la Iglesia”.³⁹ Si bien la orientación principal de su planteo está ligada a una perspectiva eclesiológica y sacramental,⁴⁰ en la teología del autor se desarrollan al mismo tiempo las dimensiones propia-

36. K. RAHNER - H. VORGRIMLER (dir), *Diccionario Teológico*, Barcelona, Herder, 1966, 779-780.

37. K. RAHNER, “Hombre, Estados del”, en: *Sacramentum Mundi*, 510-515.

38. RAHNER - VORGRIMLER, VOZ “vocación”, en *Diccionario Teológico*, 779.

39. Cf. K. RAHNER, *Escritos de Teología III*, Madrid, Taurus, 1961, 271-394; *Escritos de Teología VII*, Madrid, Taurus, 1969, 339-516. Los artículos de estos dos tomos citados a continuación serán referidos con la sigla ET seguida del número de tomo y las páginas correspondientes.

40. En este sentido, cf. K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, Barcelona, Herder, 1964.

mente espirituales. De todos modos, el hecho de que sus escritos sigan claramente el impulso conciliar y tengan como finalidad proponer una teología “a la altura” del Vaticano II,⁴¹ nos da una óptica esencial para centrar su contribución.

El binomio religiosos-laicos ofrece ángulos muy interesantes para ser reflexionados. Por su clave sintética y de relación con el estado laical, seguiré particularmente el artículo de Rahner “Sobre los consejos evangélicos”,⁴² pero también retomaré otros escritos del autor como “Sobre la teología de la abnegación”⁴³ y “La mística ignaciana de la alegría del mundo”.⁴⁴

4. *Los consejos como medio para la perfección*

La voz “consejos evangélicos” del *Nuevo Diccionario de Espiritualidad* comienza afirmando que “Mencionar los ‘consejos evangélicos’ y referirse a la vida religiosa es todavía para muchos cristianos algo espontáneo y que se da por supuesto”.⁴⁵ La razón de esta visión se apoya en la hipótesis de que existen dos vías para entrar en el Reino: una *común*, que consiste en la práctica de los mandamientos, y otra *especial*, reservada a cuantos se consagran a vivir los consejos evangélicos para alcanzar la perfección. El capítulo sobre “La vocación universal a la santidad” de *Lumen Gentium* introduce un cambio sustancial en esta forma de ver, por cuanto que propone la extensión de los consejos evangélicos a todos los cristianos (cf. LG 42).

¿Cómo ha presentado Rahner esta nueva comprensión de la santidad y los consejos evangélicos? ¿Cómo se ha situado ante la posición de Trento que considera “mejor y más santo” renunciar al matrimonio, o ante la enseñanza de santo Tomás sobre la realización práctica de los consejos como el “mejor medio” para la perfección? Para él es claro que:

Durante casi dos milenios para el sentimiento vital no reflejo de la Iglesia no ha sido evidente en sí mismo que no sólo hay siempre de hecho cristianos que se hacen o son santos en todas las situaciones y en todos

41. Cf. K. RAHNER, “El futuro de la Iglesia y de la Teología”, en: K. RAHNER - B. HÄRING, *Palabra en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1972, 327-347.

42. “Sobre los consejos evangélicos”, en *ET VII*, 435-467.

43. “Sobre la teología de la abnegación”, en *ET III*, 61-71.

44. “La mística ignaciana de la alegría del mundo”, en *ET III*, 313-331.

45. J. M. R. TILLARD - S. DE FIORES, voz “consejos evangélicos” en *NDE* 307-327, 307.

*los estados de vida, sino que, por parte de Dios, se da llamamiento positivo, una misión al matrimonio, a la profesión temporal, a una tarea terrena [...].*⁴⁶

Por esta misma razón, el autor considera que lo enseñado por el Concilio representa “un acontecimiento extraordinario en la historia de la Iglesia”.⁴⁷ Sobre la nueva situación teológica del llamamiento de todos los cristianos a la perfección y el peculiar llamamiento a los consejos evangélicos, el autor enumera una serie de tesis:

- 1) *El llamamiento de todos a la perfección: todo cristiano está llamado a la perfección, al amor de Dios y del prójimo con todo su corazón y con todas sus fuerzas; ese amor es la perfección y el fin de toda la existencia cristiana.*
- 2) *El estado concreto de vida como llamamiento a la perfección: la perfección puede ser alcanzada en todas las profesiones y situaciones de la vida que sean éticamente admisibles. Se nos llama “en” y “a” un estado de vida para santificarnos.*
- 3) *El carácter histórico-salvífico de cada vocación: la perfección del amor es una participación en la cruz y la muerte de Cristo por la salvación de todos, por eso todos están obligados al “espíritu” de los consejos evangélicos, al modo de pensar y de vivir del sermón de la montaña.*
- 4) *La obligatoriedad de la perfección ofrecida por Dios: cuando se nos ofrece un estado de vida como el “medio mejor” (para nosotros) y ese medio es reconocido como tal, surge no sólo la posibilidad sino la exigencia ética –aunque el camino contrario tenga en sí un valor positivo moral–.*
- 5) *Los consejos como medio para la perfección personal: existe la vocación a los consejos, y por ello, a la renuncia al matrimonio para alcanzar la perfección.*

En este contexto, Rahner aclara algo más sobre el mejor medio para cada uno: “el matrimonio –y en general, un estado de vida “mundano”–,

46. “Sobre los consejos evangélicos”, 437.

47. Idem, 439.

es para la inmensa mayoría de los cristianos el *mejor* medio, que les es positivamente ofrecido por Dios, para alcanzar la perfección a que les ha destinado Dios;⁴⁸ y luego agrega que: “si se da un llamamiento a una vida de este tipo, los consejos son *para el así llamado ‘el medio mejor’* [...] con *referencia a quienes ha sido dado poder hacerlo libremente*”.⁴⁹ De modo que, en este sentido “relativo”, de vinculación con los llamados a una determinada vocación, el mejor medio para la santificación personal es aquel para el cual Dios nos ha llamado. La verdadera cuestión se abre a continuación, cuando el autor propone una ventaja *objetiva* de los consejos, es decir, que ellos son un *medio objetivo mejor* para alcanzar la perfección.

5. ¿Los consejos como medio “mejor” y “más feliz”?

En este apartado, se examinan más detenidamente dos aspectos del planteo rahneriano. Por una parte, su visión de la *renuncia* como realización y confirmación de la fe, y por otra, la relación entre el estado de consejos y el estado secular de los cristianos. El mismo autor reconoce, según parece, lo controvertido del tema al señalar que: “Carecemos todavía de una terminología clara y generalmente aceptada para expresar satisfactoriamente la realidad de la ventaja ‘objetiva’ de los consejos evangélicos”.⁵⁰ Lo cierto es que su misma explicación teológica deja interrogantes, sobre todo en cuanto al lenguaje empleado.

Según Rahner, los consejos evangélicos son realizaciones de la existencia cristiana que consisten en la renuncia a altos bienes de la misma. Esta renuncia es auténtica cuando no supone una infravaloración del bien al que se renuncia y cuando se hace en vistas a un bien mayor, que es la gracia de Dios que trasciende el mundo y que está en contradicción con la perversión del mundo pecador. Se trata de la dimensión ascética que ha de darse en toda vida cristiana, aunque la “dialéctica y dosificación de ‘huida al mundo’ y ‘afirmación del mundo’ necesarias en *todo* cristiano pueden ser concretamente diversas en cada hombre de acuerdo con su propia vocación”.⁵¹ Precisamente, para él:

48. “Sobre los consejos evangélicos”, 444.

49. Idem, 449-450.

50. Idem, 462.

51. “Sobre los consejos evangélicos”, 457.

*El acto de aceptar el mundo como santificable y a santificar, es también una configuración de la realización de la fe. Pero únicamente en la renuncia se manifiesta lo específico de la fe como aceptación de la gracia de Dios supramundana.*⁵²

Muchas aclaraciones siguen a esta afirmación, para indicar el modo correcto como ha de entenderse: que esta ventaja objetiva no garantiza un mayor amor a Dios, que los consejos no son la única manera de realización de la fe, que aún sin ellos puede alcanzarse la plenitud del cristianismo, que los consejos como medio mejor no equivale a la afirmación de una perfección superior de quien los practica, etc. En definitiva, Rahner sostiene que “el principio ‘Los consejos evangélicos son lo mejor’ (...) se refiere a los consejos como medio, es decir, como objetivación que pone de manifiesto la fe llena de amor”.⁵³

En su artículo “Sobre la teología de la abnegación”, el autor completa la explicación sobre la renuncia o abnegación evangélica como un mejor camino de perfección. Ese “ser mejor” se refiere al

*‘deber-manifestarse’ del amor, en cuanto escatológico-trascendente y en cuanto eclesiológico, en la visibilidad del mundo. La renuncia evangélica es el ‘medio’ mejor y, en cierto sentido –en cuanto representatividad duradera de un estado–, el único ‘medio’ de representar visiblemente tal amor en el mundo, de darle, en este sentido, una visibilidad eclesiológica.*⁵⁴

Esta clave de *manifestación o representación* explica mejor, a mi modo de ver, lo propio del estado de consejos en contraposición con el estado laical; si bien hablar de “medio mejor” o “estado mejor” me parece un lenguaje ambiguo y que se presta a equívocos, sobre todo teniendo en cuenta la evolución del planteo de “estado de perfección” hacia otro de “perfección en los distintos estados”.

Por último, la relación entre el estado de consejos y el estado intramundano se puede ver también desde otra perspectiva. Conforme al carisma de san Ignacio de Loyola, Rahner propone dos notas de la *piEDAD igna-*

52. Idem, 458.

53. Idem, 464.

54. “Sobre la teología de la abnegación”, 71.

ciana: la piedad de la cruz, que revela su carácter cristiano, y la piedad respecto al Dios de *más allá* de todos los mundos, que constituye el sentido de su alegría del mundo. De estas dos notas dimana una doble característica que es típica de la mística ignaciana: la máxima de la “indiferencia” y la máxima de “encontrar a Dios en todas las cosas”.⁵⁵ La mutua referencialidad de las vocaciones recibe del autor la siguiente explicación:

*en su huida del mundo hacia Dios, el cristiano tiene que confesar que también se puede llegar al mismo Dios trascendente a través del mundo, a ese Dios por cuyo encuentro el cristiano abandona el mundo. Quien es virgen por amor a Dios, tiene que confesar que el matrimonio es un sacramento; quien vive la vida contemplativa de la huida del mundo, obra cristianamente sólo cuando sabe de veras que Dios bendice también la vida activa de las tareas mundanas y la ha convertido en la vida divina.*⁵⁶

Esta forma de plantear la relación entre el estado de consejos y el estado laico muestra más claramente la complementación entre los estados, permite valorizar el aspecto propio de cada uno con respecto al otro y se presenta como un correctivo oportuno para destacar la prevalencia de cada estado según su aporte propio.⁵⁷

IV. El binomio jerarquía-laicado en Rahner

6. *Hacia una “Iglesia desclericalizada”*

Para Rahner, el Concilio Vaticano II representa ante todo un acontecimiento de gracia, y por tanto, un desafío espiritual: “El Concilio ha puesto las bases para el *aggiornamento*, para la renovación, y hasta para la penitencia y conversión que se impone constantemente: es el comienzo del comienzo”.⁵⁸ El autor dedica incluso un artículo en *Escritos de Teología VI* para explicar el concepto de *Iglesia en transformación*, y luego

55. Cf. “La mística ignaciana de la alegría del mundo”, 317.327.

56. Idem, 326.

57. Cf. en este sentido GARRIDO, *Grandeza y miseria del celibato cristiano*, 71 ss.

58. K. RAHNER, *El Concilio Nuevo Comienzo. Conferencia a propósito de la clausura del Vaticano II, 12.12.1965*, Barcelona, Herder, 1966, 17.

de presentar un elenco de ámbitos y de temas en los que se plantea esta transformación, concluye hablando del coraje y de la paciencia que se necesitan para ella:

*La fluencia de la historia no la lleva a la orilla de la muerte, sino a la de la vida eterna. La Iglesia puede y debe tener el coraje de transformarse en cuanto que metaboliza siempre más y siempre nuevamente eso eterno que posee. [...] Pero aún cuando tenga ese coraje de la transformación, necesita tiempo y es lícito que se lo tome. No mucho, ni demasiado largo, pero tiempo. [...] Por eso cada cristiano debe ser portador del coraje y de la paciencia de la Iglesia.*⁵⁹

En su obra *Cambio estructural de la Iglesia* se retoma esta clave bajo la pregunta acerca de “lo que debemos hacer” y en este marco se explica el concepto de “Iglesia desclericalizada”.⁶⁰ La noción, también presente en otros teólogos eminentes del Concilio,⁶¹ debe comprenderse en el contexto de un cambio de modelo eclesiológico tal como ha sido impulsado por *Lumen Gentium*.⁶² Ella no supone ciertamente un cambio en el poder oficial otorgado en la Iglesia mediante el rito del sacramento del orden, sino que se refiere al modo como ha de entenderse y vivirse este poder. En este sentido, para explicitar su pensamiento, Rahner realiza cuatro puntualizaciones sobre la jerarquía de la Iglesia: 1) en la Iglesia hay un estamento oficial con determinadas tareas y poderes; 2) dicho estamento posee *en cuanto tal* una singularidad no atribuible a los cargos oficiales de una sociedad profana; 3) tiene un carácter funcional en la Iglesia como sociedad, aunque tenga además un carácter de signo de lo propio de la Iglesia; 4) en la Iglesia hay que respetar el estamento oficial, aunque no siempre sea portador del Espíritu de Dios.⁶³ Hechas estas aclaraciones, el autor continúa explicando lo que entiende por “Iglesia desclericalizada”:

59. K. RAHNER, *Iglesia en transformación*, en *ET VI* 445-468, 467.

60. Cf. K. RAHNER, *Cambio estructural de la Iglesia*, Madrid, Cristiandad, 1974, 57 ss; 71 ss.

61. Cf. Y. M. CONGAR, “¿Desclericalizar el sacerdocio?”, en *Entre borrascas. La Iglesia hoy afronta su futuro*, Estella, Verbo Divino, 1972, 19-42.

62. Cf. G. BARAÚNA (dir), *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona, Flors, 1966, 2t; G. ALBERIGO, “El Concilio Vaticano II (1962-1965)”, en G. ALBERIGO (ed), *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca, Sígueme, 1999, 335-376.

63. Cf. *Cambio estructural de la Iglesia*, 71-72.

*Cuando estas evidencias dogmáticas sean vividas y practicadas como evidentes con toda libertad por los responsables oficiales y por los demás cristianos se dará lo que llamamos una Iglesia desclericalizada, es decir, una Iglesia en que incluso los responsables oficiales cuentan con alegre humildad con que el Espíritu sopla donde quiere; con que no les ha dejado a ellos una herencia exclusiva; con que los carismas, que nunca son enteramente regulables, pertenecen a la Iglesia de una forma tan necesaria como los cargos oficiales, que nunca son idénticos al Espíritu ni le pueden reemplazar nunca; con que incluso el estamento oficial obtiene una credibilidad realmente efectiva ante los hombres tan sólo en la manifestación del Espíritu y no con el mero recurso a la misión y autoridad formal, por muy legítima que sea.*⁶⁴

Más adelante, el teólogo propone las consecuencias de esta forma de vivir la Iglesia, tanto para los laicos como para los sacerdotes; sin entrar en detalles, podría decirse que el planteo sigue siendo actual y esencial a la hora de plantearse las “mutuas relaciones” entre la jerarquía y el laicado en la Iglesia. La promoción de la santidad laical en las iglesias está en relación directa con este proceso de desclericalización. Los trabajos que evalúan estos aspectos muestran claramente la necesidad de seguir profundizando sobre la *igual dignidad de todos los bautizados*.⁶⁵

7. *Fundamentación sacramental del estado laical*

En su artículo “Fundamentación sacramental del estado laical en la Iglesia” Rahner comienza diciendo que se trata de un tema de la dogmática católica, pero que si queda de modo implícito en la conciencia y es poco objeto de reflexión, difícilmente será “un factor realmente formador y determinante en la realización concreta de la existencia cristiana”.⁶⁶ Luego de esta introducción hace su diagnóstico:

64. Idem, 72.

65. Cf. desde una visión espiritual, S. FUSTER, “Valoración teológica de la vida seglar en nuestro tiempo”, en *Teología Espiritual* XXXII (1988), 249-263; “Hombres y mujeres responsables en y de la Iglesia”, en *Teología Espiritual* XXXIV (1988), 289-315. Desde la eclesiología y los ministerios, cf. B. SESBOUÉ, *¡No tengáis miedo! Los ministerios en la Iglesia hoy*, Santander, Sal Terrae, 1998; *Roma y los laicos*, Bilbao, Mensajero, 1999.

66. K. RAHNER, “Fundamentación sacramental del estado laical en la Iglesia”, en *ET* VII, 357-379, 357.

*Es verdad que en los cuatro últimos decenios se ha hablado mucho del despertar de la Iglesia en el espíritu y en el corazón de los fieles, de que los cristianos son la Iglesia y no han de ser considerados solamente como el objeto de sus cuidados y de su protección. [...] Esto supuesto, no podemos hacernos la ilusión de que en cuatro decenios, es decir, desde el final de la primera guerra mundial, se vaya a transformar radicalmente una mentalidad, que es producto de una historia de milenio y medio de duración. [...] No tenemos por qué llamarnos a engaño ni admirarnos: todavía estamos en los comienzos de ese despertar de la conciencia concreta y eficaz de esa función activa de todos los cristianos dentro de la Iglesia.*⁶⁷

A continuación, Rahner propone el tema de la “consagración laical” por medio del bautismo como fundamento de la capacidad y responsabilidad del cristiano. Por el bautismo, insertado en la Iglesia, el cristiano recibe la misión de ser portador de la Palabra, testigo de la verdad, representante de la gracia de Dios en el mundo. El bautismo le asigna la función básica de la Iglesia de ser la llegada impetuosa del Reino y constituye al cristiano en un estado dentro de la Iglesia para el cumplimiento de esta función. ¿Cómo debe ser objeto de cuidados pastorales el laico? No como los no bautizados: “Los cuidados de la Iglesia se orientan al bautizado sin perder nunca de vista que el bautizado sólo puede realizar su salvación si ejercita, y en cuanto ejercita, su función activa en la Iglesia y coopera en ella a la salvación del mundo dando testimonio de la verdad y de la gracia de Dios”.⁶⁸

Para que esto sea posible, la función del seglar en la Iglesia no ha de ser considerada en primer término desde el punto de vista del clero, sino desde el punto de vista de la esencia de la Iglesia. La jerarquía se entiende al servicio del pueblo de Dios, lo cual equivale a decir –según Rahner– que “sólo existe el clero porque existen los seglares”.⁶⁹ La misión del seglar bautizado dentro de la Iglesia, por su parte, supone

67. Idem, 358-359.

68. K. RAHNER, “Fundamentación sacramental del estado laical en la Iglesia”, en *ET* VII, 366.

69. “Fundamentación sacramental del estado laical en la Iglesia”, 373. Una afirmación semejante se encuentra en la obra de H. DE LUBAC, al plantear las relaciones entre jerarquía y laicado: “Por el hecho de su ordenación sacerdotal, el sacerdote no es más cristiano que el simple fiel. El Orden que ha recibido es para la Eucaristía, y la Eucaristía es para todos”, en *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid, Encuentro, 1980, 119-120.

*la conciencia radical y que todo lo revoluciona, de que un bautizado tiene una infinita misión como cristiano precisamente al encontrarse y vivir en su profesión normal, en su familia, en su grupo, en su pueblo, en su estado, en su ambiente cultural humano, y de que esa misión consiste en hacer que se imponga allí el Reino de Dios [...] allí donde él está y donde sólo él puede estar, donde no puede estar representado por nadie, ni siquiera por el clero, y donde, sin embargo, se ha de realizar la Iglesia.*⁷⁰

A partir de esta fundamentación sacramental, el autor desarrolla en otro artículo el tema de “La consagración del laico para la cura de almas”.⁷¹ Por consagración se entienden aquí dos cosas: la recepción de una capacidad y de un mandato, un poder y una vocación; de modo que consagración para la cura de almas significa poder y deber ocuparse del alma de los demás. La clave de esta cura de almas está en el amor que el cristiano debe recibir de Dios para comprender y acompañar las decisiones del prójimo: “como la cura de almas ocurre en un acto de amor a Dios, tiene en sí las características de ese amor. El amor a Dios es adoración, entrega de la propia voluntad a Dios, confianza adorada y generosa, oración”.⁷²

Por otra parte, retomando su interés por la “mística cotidiana”, Rahner propone en el mismo artículo que “toda actividad, que pueda llamarse en algún sentido misericordia cristiana y caridad, es, en el sentido más hondo de la palabra, cuidado de la salvación, cura de almas”.⁷³ Si el bautismo se revela como consagración para la cura de almas porque en cuanto acto fundamental del amor divino comunica al ser humano el amor de Dios, en el sacramento del matrimonio este amor es fortalecido hacia el acto de amor último en el amor de Dios:

*La voluntad matrimonial de amor, en que dos bautizados se regalan el uno al otro en presencia de la Iglesia es un signo eficaz de gracia, un signo sacramental, crea gracia santificante, amor divino. [...] Los esposos tienen, pues, una misión especial el uno para el otro, [...] una consagración nueva para el cuidado amoroso y recíproco de la perfección de las almas en Jesucristo.*⁷⁴

70. “Fundamentación sacramental del estado laical en la Iglesia”, 367.

71. “Consagración del laico para la cura de almas”, en *ET* III, 297-311.

72. *Idem*, 305.

73. *Idem*, 307.

74. *Idem*, 310-311.

El tema de la fundamentación sacramental del estado laico propuesto por Rahner merece ser especialmente apreciado, ya que es de esos temas que todos sabemos, pero que –como él dice– todavía no están interiorizados en la práctica de la Iglesia.⁷⁵ En este sentido, también hay que destacar sus escritos sobre el sacramento del matrimonio, en los cuales no sólo se habla de él como un sacramento en la Iglesia sino de la Iglesia:

*el amor matrimonial ha representado y seguirá siempre representando el amor de Dios en Cristo a la humanidad. En el matrimonio la Iglesia se hace presente: es verdaderamente la comunidad más pequeña de redimidos y santificados, cuya unidad radica en el mismo fundamento sobre el que radica la Iglesia.*⁷⁶

8. ¿Una “Iglesia de las mujeres”?

Como parte del capítulo referido a las relaciones entre jerarquía y laicado, Karl Rahner propone un artículo sobre el tema “La mujer en la nueva situación de la Iglesia”.⁷⁷ Importante de destacar es que se habla de una “nueva situación de la Iglesia” en el contexto de un mundo pluralista que la condiciona. Las exigencias que se plantean arrancan de la realización de la igualdad de derechos de la mujer en la Iglesia,⁷⁸ en cuyo marco se sugiere la revisión de las relaciones entre el clero y las mujeres:

La Iglesia ha de ir desarrollando en muchos aspectos formas nuevas, mejores y más acomodadas a la época de las relaciones entre el clero y la mujer. En este aspecto se ha avanzado mucho, pero queda aún mucho por hacer. Siguen subsistiendo todavía restos de una forma patriar-

75. *Idem*, 357.

76. K. RAHNER, “El matrimonio como sacramento”, en *Selecciones de Teología* 25 (1968), 127-134.

77. K. RAHNER, “La mujer en la nueva situación de la Iglesia”, en *ET* VII, 380-397. Me he referido a este tema, en un marco más amplio de reflexión, en: V. R. AZCUY, “Iglesia de las mujeres, gracia transformante. Conversaciones con Karl Rahner y Anne Carr”, en *Cuadernos de Teología* XX (2001), 115-133.

78. Cabe destacar que Rahner no pretende justificar la ordenación sacerdotal de las mujeres: “la equiparación de derechos de la mujer parece tener un límite dentro de la Iglesia: la imposibilidad de que la mujer reciba las órdenes sagradas en cualquiera de sus grados, y de que pase a ser por ello miembro de la estructura jerárquica.” Coincidiendo plenamente con el autor en que “por lo que se refiere a la realización práctica de la equiparación de la mujer al hombre dentro de la Iglesia, hay suficiente que hacer aún prescindiendo de este tema”, cf. “La mujer en la nueva situación de la Iglesia”, 386.

cal de la relación entre el sacerdote y la mujer: esas formas pertenecen a épocas ya pasadas y no derivan necesariamente de la autoridad espiritual del sacerdote como párroco y confesor frente a los cristianos.⁷⁹

Las formulaciones de Rahner han de entenderse en el marco de una “nueva conciencia” de la Iglesia, que puede ilustrarse muy bien a partir de la encíclica pontificia sobre la dignidad de la mujer.⁸⁰ Por otro lado, esta nueva situación de la Iglesia está en relación con la “irrupción” y la consecuente salida de la “invisibilidad” de las mujeres.⁸¹

Es interesante que el autor hable más adelante en su artículo de la “imprescindibilidad” de las mujeres en sus nuevas funciones. En concreto, se refiere a que la misión de ellas en la nueva situación histórica del mundo y de la sociedad “sólo puede ser cumplida por la mujer misma según su propio modo de ser y entender, y no única y adecuadamente de acuerdo con las directrices inmediatas de la Iglesia y de su doctrina.”⁸² Con esto, naturalmente, no se quiere negar la posibilidad y el deber del magisterio eclesial de proclamar las normas inmutables del derecho natural y del mensaje evangélico, sino se indica que esto no es suficiente ni puede suplir el discernimiento de las mujeres en la situación concreta de la época actual. Rahner lo sintetiza así:

Aparte de ese magisterio oficial y abstracto, la Iglesia tiene algo más que ofrecer: la imagen ideal concreta, el modelo eficaz para la vida de la mujer en la época actual.

Sin embargo, la Iglesia, que puede y debe hacerlo, no es la Iglesia jerárquica en cuanto tal, sino la Iglesia de las mujeres mismas. Llevadas por el mensaje evangélico y por la acción del Espíritu pueden encontrar y presentar esa imagen concreta de la vida de la mujer actual más allá de las normas fundamentales y siempre válidas del cristianismo.⁸³

79. “La mujer en la nueva situación de la Iglesia”, 389.

80. En este sentido, cf. C. SCHICKENDANTZ, “Modernidad, humanismo y religión”, en *¿Adónde va el papado? Reinterpretación teológica y reestructuración práctica*, Buenos Aires, Ágape - Proyecto, 2001, 17-46, 30.

81. Al respecto, cf. F. ELIZONDO, “Mujer”, en M. NAVARRO PUERTO (dir), *Diez mujeres escriben Teología*, Estella, Verbo Divino, 1993, 199-232. Me he dedicado a este tema más a fondo en: V. R. AZCUY (Coord.), “El lugar teológico de las mujeres. Un punto de partida”, *Proyecto* 39 (2001), 445.

82. “La mujer en la nueva situación de la Iglesia”, 391.

83. Ídem, 392.

La emergencia de esta “Iglesia de las mujeres” con su correspondiente función cristiana y teológica –como señala Rahner– representa un desafío espiritual como “discernimiento de espíritus” y “mistagogía” que las mujeres han de ofrecerse mutuamente.⁸⁴ Pero también se puede afirmar, a la luz de lo que viene aconteciendo en las últimas décadas, que esta nueva presencia de las mujeres en la Iglesia constituye una “gracia transformante” –al decir de Anne Carr–, una exigencia de renovación y de mutualidad recíproca.⁸⁵

V. Hacia una mutualidad recíproca entre los estados

Luego del recorrido del presente artículo, cabe destacar que los dos autores propuestos ofrecen aportaciones importantes para seguir reflexionando acerca de la teología de los estados cristianos, sus mutuas relaciones y las exigencias espirituales que derivan de ambos temas. En el caso de Balthasar, creo que la reflexión teológica acerca del estado de Cristo es muy oportuna para destacar la unidad y la simultánea diversidad de los estados; asimismo, su consideración conjunta de los estados en sus conexiones recíprocas.⁸⁶ Los aportes de Rahner, siguen un horizonte más directamente eclesiológico y de *aggiornamento* –perspectiva explícitamente no desarrollada por Balthasar⁸⁷–, por lo cual completan y enriquecen la visión de éste. Las coincidencias se dan a la hora de profundizar en lo propio y lo específico de cada vocación, así como de dar razón de la igual dignidad de los estados cristianos y de la exigencia evangélica de la unidad entre ellos.

Dado el cambio de visión introducido por el Concilio Vaticano II se observa que todavía no está suficientemente decantado el lenguaje teológico para hablar de la igualdad –en la dignidad bautismal– de las diferentes vocaciones; fórmulas como “estado de elección” o “medio objetivo

84. Ídem, 394-395.

85. Cf. A. CARR, *La femme dans l'Église. Tradition chrétienne et théologie féministe*, Paris, Editions du Cerf, 1993, 45 ss; V. R. AZCUY, “Hacia una Iglesia más solidaria con las mujeres. Conversando con tres teólogas latinoamericanas”, *Erasmus* III,1 (2001), 97-115.

86. De manera ejemplar, se presenta en la sección “Estado de los consejos, estado sacerdotal, estado laical”, en *Estados de vida del cristiano*, 271-290.

87. Cf. *Estados de vida del cristiano*, 14.

mejor” aplicadas al estado de consejos, más allá de las explicaciones que las acompañan, siguen planteando interrogantes acerca de su oportunidad. En este sentido, será necesario el paso del tiempo y la progresiva elaboración de estos temas desde el plano eclesiológico y espiritual para encontrar respuestas más satisfactorias. De todos modos, en conjunto, considero que esta exploración inicial del tema puede contribuir a pensar y construir una *recíproca mutualidad*⁸⁸ entre las distintas formas de vida cristiana en la Iglesia.

VIRGINIA RAQUEL AZCUY

88. Ya me he referido al concepto de “mutualidad” en otra ocasión; lo esencial del planteo es subrayar el aspecto mutuo, de reciprocidad, en la comunión eclesial. Cf. V. R. Azcuy, “Iglesia de las mujeres, gracia transformante”, 119 ss.