



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
FACULTAD DE TEOLOGÍA

**APROXIMACIÓN AL PROBLEMA DEL
LENGUAJE SOBRE DIOS EN
*LA QUE ES. EL MISTERIO DE DIOS EN EL
DISCURSO TEOLÓGICO FEMINISTA*
DE ELIZABETH A. JOHNSON**

Tesis presentada a la Facultad de Teología
Pontificia Universidad Católica de Chile
para optar al grado académico de
Magister en Teología Fundamental

CAROLINA DEL RÍO M.

Profesor Guía: Carlos Casale R.
Santiago de Chile, Noviembre 2009.

Mientras No Tengamos Rostro*

- Mujer -dijo- *¿quién eres tú? ¿Y qué es ese rollo que llevas en la mano?*
- Soy Orual -respondí- *Este rollo es mi querella contra los dioses.*

¡Al fin ha llegado! Aquí está la mujer que presenta una querella contra los dioses.
Que suba al estrado. Silencio en la sala. Silencio para su querella...

A mi misma altura, aunque muy lejos de mí, se sentaba el juez. Hombre o mujer
¿Quién podía saberlo? Un velo tapaba su rostro.

Lee tus cargos -dijo el juez-
Miré el rollo que tenía en la mano: no era más que un mísero garabato, cada trazo mezquino
y al mismo tiempo rabioso,
como la voz de mi padre cuando gruñía ...
Me invadió un terror enorme, jamás podré leer...pero ya me estaba oyendo leerlo:

*He descubierto –comencé- que los dioses de verdad no tienen nada que ver con lo que a mí se me
mostró. Se me dijo que aquello era un dios de verdad y la morada de un dios de verdad, y que mi deber era
reconocerlo. ¡Hipócritas! ¡Como si diciéndolo fuesen a cerrarse mis heridas! ¿Es posible que no lo
entendáis? Diréis que tenía indicios suficientes para reconocer lo real, que habría podido conocer la verdad
de haberlo querido. Pero ¿cómo podía yo querer conocer la verdad? ¡Decídmelo! ¿Qué interés iba yo a tener
por una forma de felicidad desconocida? ¡Si hubieran sido mis ojos los que hubierais abierto!...*

¡Basta! –me interrumpió el juez.

Había un completo silencio a mi alrededor. Y entonces, por vez primera,
me di cuenta de lo que había estado haciendo.

Mientras leía, me había extrañado, repetidamente, que la lectura durase tanto siendo tan corto el libro.

Ahora me daba cuenta de que lo había estado leyendo una y otra vez: quizá una docena de veces.

Si el juez no me hubiese interrumpido, lo habría leído toda una eternidad,
a toda prisa, volviendo a la primera palabra antes de que la última saliese de mis labios.

Y la voz con que lo había leído sonaba extraña a mis oídos.

Pero, me di cuenta que me había sido concedida, al fin, la certeza de que ésta era mi voz real:
Supe entonces en verdad que era una diosa.

¿Una diosa? Era la primera vez que veía una mujer de verdad...

El silencio se prolongó tanto en la oscura asamblea que habría podido leer el libro otra vez de cabo a rabo.
Finalmente, el juez habló: *¿Se te ha respondido?*

Y yo dije *Sí.*

La querella era la respuesta. Haberme oído a mí misma formularla era la respuesta.

Comprendí muy bien por qué los dioses no nos hablan abiertamente ni nos dejan responder.

Mientras esas palabras no puedan sernos arrancadas,

¿Por qué iban a prestar oídos a la cháchara que creemos querer decir?

¿Cómo van a mostrarse ante nosotros cara a cara mientras no tengamos rostro? ...

Concluí mi lectura con las palabras nada que alegar.

Ahora sé por qué no Te pronuncias: Tú eres la respuesta.

Ante Tu rostro los interrogantes se desvanecen.

¿Qué otra respuesta nos iba a colmar?

Tan sólo palabras, palabras; palabras que luchan con otras palabras...

* LEWIS C.S., *Mientras no tengamos rostro*, Ed. Andrés Bello, 1995. Adaptación de caps. II, III y IV de segunda parte.

INDICE

Contenido

Introducción

1. Presentación del tema.
 - 1.1) Sobre la autora.
 - 1.2) Sobre el texto escogido.

2. Método y estructura
 - 2.1) Objetivo de la investigación.
 - 2.2) Metodología.
 - 2.3) Estructura y articulación.
 - 2.4) Pertinencia y limitaciones de la investigación.

3. *Status questionis* de las teologías feministas. Ubicación de Elizabeth Anne Johnson en su contexto.
 - 3.1) Etapas y lugares de desarrollo
 - 3.2) Teología y feminismo
 - 3.3) Teología feminista de la liberación

Capítulo I: ¿Por qué el lenguaje *sobre* Dios es hoy un problema para las mujeres?

1. Crítica al lenguaje sobre Dios
2. Opciones de renovación del lenguaje sobre Dios
 - 2.1) Rasgos femeninos
 - 2.2) Dimensiones femeninas: *El* Espíritu Santo.
 - 2.3) Imágenes equivalentes
3. Elementos fundamentales en la renovación feminista del lenguaje sobre Dios:
 - 3.1) Experiencia de las mujeres
 - 3.2) La Escritura
 - 3.2)1. Recuperación de “Espíritu”
 - 3.2)2. Recuperación de “Sabiduría”
 - 3.2)3. Recuperación de “Madre”

- 3.3) Teología clásica
 - 3.3)1. Inaprehensibilidad de Dios.
 - 3.3)2. Analogía
 - 3.3)3. Pluralidad de nombres

Capítulo II: La Trinidad desde la acción del Espíritu y la experiencia de las mujeres

- 1. Metodología: demolición, rescate y reconstrucción.
- 2. Articulación del discurso trinitario desde la experiencia del Espíritu-*Sophia*
 - 2.1) Espíritu-*Sophia*
 - 2.2) Jesús-*Sophia*
 - 2.3) Madre-*Sophia*.

Capítulo III: Dios uno y trino: Un símbolo que funciona

- 1. Misterio de relación
- 2. La Que Es
- 3. Compasión a raudales

IV Atisbos teológicos finales: Ruptura del símbolo idolátrico de Dios: Desde un lenguaje de *oposición* a un lenguaje de *relación*.

V Bibliografía

VI Obra de Elizabeth Johnson.

VII Obras sobre la autora.

Contenido

Introducción

- I. ¿Por qué el lenguaje sobre Dios es hoy un problema para las mujeres?**
- II. La Trinidad desde la acción del Espíritu y la experiencia de las mujeres.**
- III. Dios uno y trino: un símbolo que funciona.**
- IV. Atisbos teológicos finales: Ruptura del símbolo idolátrico de Dios: desde un lenguaje de *oposición* a un lenguaje de *relación*.**
- V. Bibliografía**
- VI. Obra de Elizabeth A. Johnson.**
- VII. Obras sobre la autora.**

INTRODUCCIÓN

*Madre ¿Qué es una feminista?
Una feminista, hija, es una mujer que se atreve a pensar sobre sus cosas
de un modo en que, según los varones, no debería.**

1. Presentación del tema:

¿Qué quiere decir una mujer cuando dice Dios? ¿Qué quiere expresar? ¿Qué busca significar? ¿Es el lenguaje masculino sobre Dios el único modo de decir adecuadamente el Misterio? Abordar hoy el problema del lenguaje sobre Dios es entrar en un terreno pantanoso plagado de prejuicios, temores y paradigmas tambaleantes. Aún así, hay quienes se atreven a dar el paso, como Elizabeth Johnson, y plantean elementos y propuestas que permiten empezar a tejer un nuevo discurso sobre Dios, utilizando metáforas femeninas, masculinas y cósmicas; ven en ello una urgencia de justicia hacia las mujeres y, más que nada, hacia Dios mismo.

La novedad del discurso de las mujeres sobre Dios es que se alza desde una experiencia histórica de invisibilidad y silenciamiento. Y dada esa experiencia, para ellas Dios es liberación, voz, gracia, fuerza para resistir, integración, dignidad. El hombre, en cambio, el varón, cuando dice Dios se identifica -incluso sexualmente- con un “padre”, con el poder, la autoridad, porque habla desde la semejanza, “la igualdad”. La experiencia femenina de Dios no sólo es experiencia amorosa y de libertad. Es, ante todo, una experiencia de fe.

La mujer tiene la conciencia de un “Otro” que trasciende y subyace en la realidad cotidiana que ella vive, un Dios con el que puede establecer una *relación dialogal* que le interesa más que saber qué o quién es. Y esto la lleva a experimentar a Dios con-pasión y como una pasión, una pasión de libertad y misericordia amorosa, porque a pesar de esa realidad cotidiana en la que parece que el Dios masculino hace todo lo posible por apartarla de su camino, no consigue lograrlo.¹

* Copla de Alice Duer Miller, citada en SCHÜSSLER FIORENZA Elisabeth, *Caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*, Sal Terrae, Santander, 2004, 81.

¹ BAUTISTA Esperanza, “Dios”, en *Diez Mujeres Escriben Teología*, Ed. Verbo Divino, Pamplona, 1993, 126. *Cursivas mías.*

¿Cuál es el modo adecuado de hablar de Dios considerando la paulatina toma de conciencia de la dignidad de las mujeres? La auto-percepción femenina ha estado condicionada (dañada, incluso) por la interiorización de las imágenes y roles que se les han asignado desde el mundo masculino.

Padecer la inculcación de mil sutiles maneras a través de la socialización familiar, la educación², los medios de comunicación y la práctica religiosa, hasta hacer creer a las mujeres que no son tan capaces como los hombres y que ni siquiera se espera que lo sean, conduce a un sentimiento interiorizado de impotencia. La interiorización del estatus secundario funciona como una profecía que se cumple automáticamente inculcando baja autoestima, pasividad y una valoración inadecuada de sí misma, incluso cuando está claro que no es verdad.³

El problema del lenguaje sobre Dios no es marginal. Asistimos hoy a una revolución del modo de hablar de Dios, no sólo porque las mujeres hacen oír sus voces, sino porque comienzan a introducirse en los discursos clásicos elementos nuevos nacidos de nuevos sujetos. Las mujeres, los indígenas, la ecología, etc., son sólo el comienzo y el vehículo actual del Espíritu para movernos a la conversión y a una nueva manera de pensar al *Absolutamente Otro/a*.

1.1) Sobre la autora:

Elizabeth Anne Johnson nació en Brooklyn, Estados Unidos en 1941. Entró al convento siendo adolescente y enseñó como profesora por un tiempo. Cuando llegó la renovación de la vida religiosa a su comunidad -con el Concilio Vaticano II- entró a la facultad de teología, en 1977. Como religiosa de la Congregación de San José de Brentwood ingresó a

² Para ejemplificar cfr. diario *La Nación*, sección Magazine, “Escuela para Señoritas, Aprendiendo a callar y cocinar en la... [omito el nombre de la institución]”, domingo 14 de noviembre, 2004. Algunos testimonios: Anita, “Para mí lo más importante es que me enseñen a ser una súper mujer, súper woman o súper nana, como nos dicen en la Universidad. De todas formas me adoran porque nos fijamos en cosas que nadie más se fija; la casa, la cocina, la pieza, en el orden, en cómo organizar el tiempo, y en tu relación con los demás; saber callar cuando tienes que callarte.” Francisca: “Que uno esté en la casa, para cuidar a los hijos, a los hombres les gusta, en mi caso podré adecuar esta labor con un trabajo.” Verónica: “Yo tengo 5 hermanos y están fascinados con mi carrera, creen que todas las mujeres debieran estudiar lo mismo, compatible para una dueña de casa y tener familia.”

³ JOHNSON Elizabeth A., *La Que Es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, Barcelona, 2002, 47. En adelante se cita LQE.

la Universidad Católica de América, pontificia, convirtiéndose en la primera mujer en obtener un doctorado en teología en esa universidad. Según sus propias palabras durante esos años de formación nunca tuvo una profesora mujer ni leyó libros escritos por mujeres y muchas veces era la única mujer en clases.⁴

En 1981 se integró al cuerpo de profesores de su facultad, enseñando cristología. En 1986, Johnson se convirtió en la primera mujer elegible para la titularidad de cátedra en la facultad de teología de la Universidad Católica. Tenía las credenciales necesarias, el apoyo de sus colegas y el cariño de sus alumnos.

El decano de la época, el hoy fallecido Cardenal James Hickey, se oponía a su nombramiento. Durante el proceso de postulación se le aseguraba permanentemente que el hecho de ser mujer no era un problema; en ese momento, argumentaban, la universidad Gregoriana de Roma ya tenía una mujer titular de cátedra. Sin embargo, Hickey quería la validación de Roma y para ello envió a revisión, al entonces Cardenal Ratzinger, todos los escritos de Johnson, publicados en diversos medios especializados.⁵

El Vaticano respondió al cardenal Hickey enviando a Johnson una lista de cuarenta preguntas *-dubia-* con respecto a su teología, las que la teóloga respondió argumentando y fundamentando con solidez cada una de sus respuestas. Luego de esto, y por órdenes del Vaticano, Elizabeth Johnson debió comparecer frente a un comité de todos los cardenales norteamericanos para ser interrogada acerca de su teología.

En una mañana de septiembre de 1987, el día de su interrogatorio, Johnson se dirigió al edificio de la Armada y la Marina en Washington DC. El lugar escogido anunciaba un encuentro poco amistoso: al cardenal Hickey le pareció un lugar apropiado por ser “territorio neutral.” Johnson intencionadamente *-según cuenta a Angela Bonavoglia-* se vistió de rojo, blanco y azul y se enfrentó a los seis cardenales rigurosamente enmarcados en su negritud. Todos se sentaron frente una mesa rectangular, cada uno con una gruesa

⁴ Cfr. BONAVOGLIA Angela, *Good Catholic Girls. How women are leading the fight to change the church*, Regan Books, New York, 2006, 181-191.

⁵ Todo el proceso que describo está narrado en la entrevista que le hace BONAVOGLIA, Op. Cit. en la que recuerda esos años.

carpeta enfrente que tenía copia de todos los escritos de Johnson y la correspondencia que habían mantenido con Roma. Johnson era la única mujer presente. Los cardenales llevaron a sus ayudantes y Johnson a sus abogados canonistas. Por recomendación de los abogados de la teóloga, se pidió la presencia de un taquígrafo, de manera de evitar malos entendidos o malas comprensiones *a posteriori*.

No todos los cardenales presentes se oponían a Johnson. En un extremo del espectro estaba el fallecido Cardenal Joseph Bernardin, en ese momento presidente del Consejo de Dirección de la Universidad Católica, quien según el recuerdo de Johnson abrió la sesión diciendo que el asunto de las mujeres en la iglesia era uno de los temas más urgentes que era necesario plantearse con seriedad y que para cuando eso sucediera, el trabajo de la Dra. Johnson sería de gran utilidad. Pero en el otro extremo del espectro estaba el arzobispo de la diócesis de Boston, Cardenal Bernard Law, forzado a renunciar el año 2002 por los escándalos de pedofilia en su diócesis. Su disparo inicial fue hostil en forma y contenido y rápidamente, recuerda Johnson, tuvo que ponerse a la defensiva.

El feminismo en aquel entonces, como ahora, era el asunto candente y resultaba amenazante para las autoridades de la Iglesia, por ello las primeras preguntas apuntaron en esa línea. Johnson les explicó qué era el feminismo y cómo se vinculaba con la revelación, haciendo hincapié en que el feminismo es una manera de interpretar las Escrituras y la tradición desde el punto de vista de las mujeres y que eso no se había hecho nunca antes. Por eso, en cierta forma, terminaba diciendo, es un nuevo momento de revelación para la Iglesia. Finalmente y luego de varias horas de interrogatorio se retiró del “territorio neutral” quedando a la espera de la decisión final. Después de varios días se aprobó su titularidad.

Al año siguiente Johnson dejó la Universidad Católica. A pesar de haber obtenido la cátedra, la experiencia había dejado su marca. La razón fundamental de su partida, según ella misma lo explica, fue el miedo a la autocensura. “¿Cómo podía seguir publicando, pensando y creciendo como académica si iba a tener miedo de que cada pensamiento podía

ser castigado?,”⁶ se preguntaba. Decidió emigrar a la universidad jesuita de Fordham, en New York.

A los pocos años la decisión de Johnson empezó a dar frutos: publicó en 1992 su obra *She Who Is. The mystery of God in feminist theological discourse*⁷, convirtiéndose de inmediato en un hito para las teólogas feministas que valoran y defienden la pertenencia a la institucionalidad de la Iglesia Católica. Actualmente ella sigue enseñando en la Fordham University, en el Bronx, en New York. La experiencia narrada y muchas otras, le han permitido transitar con facilidad no sólo entre los discursos clásicos y feministas - vislumbrando nuevas opciones para nombrar a Dios sin renegar de su pertenencia eclesial- sino, además, ha aprendido a moverse en el amplio espectro y en todos los registros espirituales, teológicos y doctrinales de nuestra Iglesia. Iglesia que requiere de la fidelidad de todos sus hijos e hijas y en donde ninguno/a está demás.

Elizabeth Johnson fue presidenta de la Catholic Theological Society of America y es integrante de la instancia de diálogo ecuménico American Theological Society. Forma parte del National Lutheran-Catholic Dialogue, es consultora vaticana para el estudio de la cristología y otras religiones, preside el Comité de Mujeres en la Iglesia y la Sociedad que integra el consejo consultivo de la Conferencia Episcopal de Estados Unidos.

En los trabajos de Johnson puede verse la influencia de algunos elementos particulares como el Concilio Vaticano II, en especial *Gaudium et Spes*; los estudios bíblicos que florecieron post Concilio; la teología sobre la muerte de Dios; la Teología de la Liberación latinoamericana, así como las expresiones surgidas en el contexto africano; la teología feminista y la ecoteología. También, teólogos de los cuales se reconoce deudora: La formación de sus primeros años estuvo especialmente “dibujada” -en sus palabras- por Santo Tomás de Aquino y la Suma Teológica, de la cual, curiosamente -agrega- nunca leyó la famosa cuestión 92: las mujeres son hombres defectuosos.⁸ De la teología europea

⁶ Cfr. BONA VOGLIA, Op. Cit.

⁷ Crossroad Publishing Company, New York, 1993.

⁸ BONA VOGLIA, Op. Cit. Johnson remite a Santo Tomás de Aquino. Me detengo en la cuestión (q) 92 porque volverá a aparecer en la obra de la teóloga y en este trabajo. Cfr. DE AQUINO Tomás, Suma

católica menciona en especial a Rahner, Metz y Schillebeeckx; de la protestante a Barth, Bonhoeffer y Pannenberg, en quien hizo su tesis doctoral.⁹

1.2) Sobre el texto escogido:

La obra escogida, *She Who Is. The mystery of God in feminist theological discourse*,¹⁰ puede considerarse como la “columna vertebral” de su producción teológica. No por ser la

Teológica (en adelante *ST*) Primera Parte en www.hjg.com.ar. Código 15. Índice: ESTHSUMA (ESTHOASSUMMAE). La q 92 trata acerca “Del origen de la mujer”. Santo Tomás se plantea el problema en cuatro preguntas: “Ahora hay que tratar sobre el origen de la mujer. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas: 1. Al producir las primeras cosas, ¿debió o no debió ser producida también la mujer? 2. ¿Debió o no debió ser hecha del hombre? 3. ¿Y de la costilla del hombre? 4. ¿Fue o no fue hecha directamente por Dios? (Suma Teológica I Qu.92) Desarrollando el artículo 1, que da respuesta a la primera pregunta afirma: “Fue necesaria la creación de la mujer, como dice la Escritura, para ayudar al varón no en alguna obra cualquiera, como sostuvieron algunos, ya que para otras obras podían prestarle mejor ayuda los otros hombres, sino para ayudarle en la generación. Esto aparece de forma evidente si nos detenemos ante los modos de generación que se dan en los vivientes. Hay vivientes que no poseen en sí mismos la capacidad generativa activa, sino que son engendrados por un agente de distinta especie. Ejemplo: Las plantas y los animales que son engendrados sin seminación [sic] a partir de la materia convenientemente dispuesta, por medio de la potencia activa de los cuerpos celestes. Otros poseen unidas la potencia generativa activa y pasiva. Ejemplo: Las plantas que se reproducen a partir de la semilla. No habiendo en ellas una función vital más digna que la generación, es preciso que en ellas estén en todo tiempo unidas la potencia pasiva y la activa de la generación. En cambio, la potencia generativa activa de los animales perfectos reside en el sexo masculino, y la pasiva en el femenino.

Porque en ellos hay operaciones vitales más dignas que la generación, a las que se ordena principalmente su misma vida, en los animales perfectos no siempre están unidos el sexo masculino y femenino, sino solamente durante el coito, de modo que por él resulta una sola cosa de la unión del macho y de la hembra, al igual que en las plantas siempre están unidas la potencia masculina y la femenina, aunque a veces una esté en mayor proporción que la otra. Por su parte, el hombre se ordena a una operación vital más digna aún: entender. Por eso, en él era conveniente una mayor distinción de ambas potencias, de modo que la hembra fuese hecha separadamente del varón, y, sin embargo, se unieran carnalmente para la generación. Así, inmediatamente después de la formación de la mujer, se dice en (*Gn 2,24*): Serán dos en una sola carne.

A las objeciones:

Soluciones: 1. Considerada en relación con la naturaleza particular, la mujer es algo imperfecto y ocasional. Porque la potencia activa que reside en el semen del varón tiende a producir algo semejante a sí mismo en el género masculino. Que nazca mujer se debe a la debilidad de la potencia activa, o bien a la mala disposición de la materia, o también a algún cambio producido por un agente extrínseco, por ejemplo los vientos australes, que son húmedos, como se dice en el libro *De Generat Animal*. Pero si consideramos a la mujer en relación con toda la naturaleza, no es algo ocasional, sino algo establecido por la naturaleza para la generación”. (Suma Teológica I Qu.92 a.1) No termina aquí la q.92 sino que el aquinatense sigue desarrollando los artículos para dar respuesta a las preguntas planteadas.

⁹ Cfr. JOHNSON E., “Forging theology: A conversation with colleagues”, en ZAGANO Phillis y TILLEY Terrence W. (Eds.) *Things new and old. Essays on the theology of Elizabeth A. Johnson*, The Crossroad Publishing Company, New York, 1999, 91-123.

¹⁰ Crossroad Publishing Company, New York, 1992. Por esta obra obtuvo los premios Louisville Grawemeyer Award en Religión; el Crossroad Publishers Women’s Studies Award y el Catholic Press Association Book Award. In Don Brophy, *One Hundred Great Catholic Books: From the Early Centuries to the Present*. New York: BlueBridge Pub., 2007.

primera ni más importante, sino porque en ella insinúa diversos temas que irán dando origen con el correr de los años a muchas de sus obras posteriores: *Women, earth and Creator Spirit*, 1993; *Friends of God and prophets: a feminist theological reading of the communion of saints*, 1998¹¹; *The church women want: Catholic women in dialogue*, 2002; *Truly our sister: A theology of Mary in the communion of saints*, 2003; *Quest for the living God. Mapping frontiers in the theology of God*, 2007. Además de sus libros, Johnson ha escrito numerosos artículos en revistas científicas, diversas entradas en enciclopedias y diccionarios, obras colectivas y artículos de divulgación.¹² Su obra ha sido traducida al español, portugués, alemán, italiano, francés, coreano, polaco, lituano e indonesio.

El título del libro *She Who Is* alude al diálogo sostenido entre Moisés y Yahvé en la zarza ardiente (Ex 3, 14) En él Yahvé se nombra como “Yo soy el que soy.” A juicio de Johnson se puede llamar a este Dios no sólo “El Que Es” la traducción usual, sino, “La Que Es”. Lingüísticamente esto es posible, afirma en la entrevista a Angela Bonavoglia¹³, teológicamente es legítimo y, existencial y religiosamente es necesario si el lenguaje sobre Dios ha de ser una bendición para las mujeres.

Si Dios no es intrínsecamente masculino, si las mujeres son verdaderamente creadas a imagen de Dios, si el ser femenino es algo excelente, si lo que hace que las mujeres existan como mujeres con todas sus diferencias es el ser divino, entonces hay un sólido argumento para dar nombre a *Sophia-Dios*, “quien es”, con una referencia implícita a un antecedente de género femenino, gramatical y simbólicamente. La Que Es puede suponer un firme y apropiado nombre para Dios. Con este nombre queremos evocar con una metáfora femenina todo el poder presente en el símbolo ontológico de la vitalidad absoluta y relacional que da energía al mundo.¹⁴

Esta obra de Johnson está estructurada en cuatro partes, todas de tres capítulos. La primera, confronta el problema del lenguaje sobre Dios en el cruce actual de múltiples problemas, preocupaciones y crisis de paradigmas. La segunda parte, rescata los elementos

¹¹ Por esta obra obtuvo el American Academy of Religion Award in the Study of Religion.

¹² Al final de este trabajo se agrega un listado con su obra completa.

¹³ Cfr. BONAVOGLIA Angela, *Op. Cit.* 181-191.

¹⁴ La Que Es 308. Se vuelve sobre la explicación en el capítulo III de esta tesis. En adelante, cuando se escriba La Que Es sin cursiva me refiero al nombre divino; cuando lo haga en cursiva, me refiero a la obra.

fundamentales para un lenguaje liberador sobre Dios, incluidas las experiencias de las mujeres y la sabiduría clásica. La tercera, enuncia su discurso trinitario desde la experiencia del Espíritu y la última parte, se adentra en símbolos que emergen desde el camino recorrido. “Esta es una obra mayor sobre el tratado de Dios Uno y Trino desde la perspectiva y realidad de las mujeres. Mayor por su armazón teológica tanto en cuanto a lo positivo e histórico como en el planteo sistemático”.¹⁵

Siguiendo a Paul Ricoeur y su axioma “el símbolo da que pensar,”¹⁶ Johnson lo utiliza ampliándolo y vinculándolo con los condicionamientos que manan de un símbolo de Dios codificado sólo en masculino. A su juicio, un determinado uso de tal símbolo ha condicionado a las mujeres a asumirse como inferiores a los varones y a mantener un cierto estatus infantil: “El símbolo de Dios funciona”, afirma, y con ello remite a diversas experiencias femeninas moldeadas por lo que llamará un símbolo idolátrico de Dios. Y con este axioma bajo el brazo, “el símbolo de Dios funciona”, escruta las Escrituras, la teología clásica, los aportes feministas y la forma como ese *símbolo que funciona* va configurando la vida de las mujeres. El propósito de Johnson es pensar, repensar y elaborar un discurso trinitario que no sea ajeno al mundo ni a las estructuras vitales de las personas, sino *que funcione* como una presencia viva que moldee la vida para la liberación y plenitud de todos y todas y, por cierto, que siga dando qué pensar.

Sobre ella y su obra se ha escrito bastante: *Things new and old: Essays on the theology of Elizabeth A. Johnson*, de Terrence Hill y Phyllis Zagano; *Feminist theology and ethics: The contribution of Elizabeth A. Johnson*, de Margaret Farley; *The theology of God of Elizabeth A. Johnson*, de Joseph Bracken; *Jesus Christ in the work of Elizabeth Johnson*, de Roger Haigh, y otras.¹⁷

¹⁵ LLACH María Josefina, en AZCUY Virginia; DI RENZO Gabriela y LÉRTORA Celina, *Diccionario de Obras de Autoras de América Latina, El Caribe y Estados Unidos*, Ed. San Pablo y Teologanda, Buenos Aires, 2007, 136.

¹⁶ RICOEUR Paul, “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica (I)”, en *Introducción a la simbólica del mal*, Ed. Megápolis, 1976, 26, afirma: “El símbolo da qué pensar: Esta sentencia que me fascina afirma dos cosas: el símbolo da, yo no planteo el sentido, es el símbolo quien lo da, pero lo que da es ‘qué pensar’, sobre qué pensar. A partir del dar, el plantear. De manera que la afirmación sugiere, a la vez, que todo ya está dicho en forma de enigma y, por lo tanto, que siempre hay que comenzar y recomenzar todo en la dimensión del pensamiento.”

¹⁷ Al final de este trabajo se agrega un listado de obras sobre la autora.

2. Método y Estructura:

2.1) Objetivo de la investigación

El trabajo que presento busca entrar en el problema del “decir” a Dios desde el feminismo en la obra de Elizabeth A. Johnson quien explicita parte de la compleja situación del discurso sobre Dios. La hipótesis que se plantea es que un lenguaje elaborado por hombres y desde experiencias masculinas parece excluir -como inadecuado- no sólo el lenguaje desde las mujeres, sino también, las experiencias que lo suscitan. Tal lenguaje sobre Dios incidiría en la auto-percepción femenina, su identidad y misión, su búsqueda espiritual y sus formas religiosas. Y, más que nada, implicaría un oscurecimiento del misterio mismo de Dios al quedar clausurado en metáforas sólo masculinas.

Si asumimos que “el símbolo de Dios funciona”, como afirma la autora, y funciona como signo primordial de nuestro sistema religioso, es decir, refiriendo a él permanentemente para la comprensión de la experiencia de vida, de la orientación vital de la comunidad y de la construcción de la visión de mundo, resulta que nuestro sistema religioso estaría estructurado sobre un símbolo que excluye a media humanidad. El símbolo público de Dios como “varón”, la invisibilización de otros símbolos y la toma de decisiones que ello implica, ha sido denunciado como marginador y excluyente por muchas mujeres en la Iglesia y en la sociedad porque evidencian la marginación de que muchas son objeto. Lo que está en juego en el problema del lenguaje sobre Dios es la verdad misma sobre Dios, inseparable de los hombres y mujeres, y de sus vidas. Si Dios no puede develarse en las mujeres, Su mismo misterio estaría incompleto.

La irrupción de las mujeres en la sociedad nos obliga a preguntarnos acerca de si el lenguaje y la antropología que subyace a él, pueden constituirse en criterio de verificación de la teología actual. O, en otras palabras, ¿de esta antropología y su discurso deviene la epistemología de la teología que debe hoy dialogar con el mundo?

El esfuerzo de Johnson apunta en esa dirección: ¿Cómo hacer que la experiencia de las mujeres sea también, al igual que la experiencia masculina, criterio de verificación de la teología?. Desde las profundidades de la tradición escriturística y patristica ella ayuda a “abrir el lente”. Recoge, escucha y acoge aquellos elementos de la sabiduría clásica que ayuden a plantearse nuevas posibilidades y que contribuyan a la emancipación de la mujer. Muestra nuevos símbolos para hablar de Dios que hagan más transparente Su misterio y denuncia la exclusión de la experiencia de las mujeres como inadecuada para representar a Dios.

2.2) Metodología

He escogido a Johnson porque el problema está bien planteado desde la teología feminista y porque presenta un análisis sistemático de la cuestión, rescatando y reinterpretando diversos elementos de la Tradición y el Magisterio, y siempre, en un espíritu de comunidad e integración eclesial. A través de la teóloga norteamericana busco tomar y hacer tomar conciencia del problema y auscultar un camino de renovación del lenguaje sobre Dios, validando nuevos símbolos que lo hagan más inclusivo y acogedor de las realidades femeninas; un camino más evangélico que permita validar las experiencias de las mujeres en su búsqueda y relación con el Amado.

Como he explicado en párrafos anteriores la elección de esta obra no se justifica por ser la primera ni la más relevante de la autora, aún cuando, sin duda, marcó un hito para las teólogas feministas católicas. La razón es el adecuado planteamiento del problema y el trabajo de integración que realiza para incorporar y renovar elementos de la sabiduría clásica y la teología tradicional y hacerlos dialogar con los planteos feministas. Así también, en esta obra quedan insinuados, a modo de ventanas que se abren, y a veces de golpe, muchos de los temas que tratará en obras posteriores.

La metodología utilizada en esta investigación puede describirse en los pasos siguientes:

a) Lectura del texto base de la investigación. Un primer acercamiento a la obra lo realicé en la versión española; el segundo, en la versión original en inglés. Estos acercamientos me permitieron delimitar muy bien el tema y mi objetivo. Asumiendo la hipótesis planteada, busco presentar lo que he llamado un “paneo”¹⁸ del problema que se irá mostrando y verificando paso a paso en el caminar con la teóloga. Me encuadro en esos límites y “enfoco” básicamente dos elementos que me parecieron especialmente iluminadores: Su afirmación de lo que llama el lenguaje idolátrico de Dios y la incorporación del elemento histórico que hace necesario ensayar discursos que se muevan en la dialéctica trascendencia-inmanencia.

b) Un segundo paso fue situar a la autora en su contexto, dentro del espectro de las teologías feministas. Para ello recurrí a diversas obras que dan cuenta del panorama general de estas teologías contextuales, escogiendo una en particular que me pareció que sintetizaba más adecuadamente el fenómeno. Así también, complementé esta mirada con diversos textos que desarrollaban el pensamiento de Johnson, focalizándome en aquellos elementos del tema en cuestión.

c) Profundización y ampliación del tema en la misma autora. Conozco todos los libros de la teóloga norteamericana y muchos de sus artículos, pero en esta ocasión la función investigativa estuvo focalizada sólo en la obra *La Que Es*, y en el problema del lenguaje. Por ello no puede esperarse encontrar aquí una visión panorámica de su teología y su pensamiento, sino sólo su planteo acerca del problema del lenguaje. Al final del trabajo incluiré los títulos de libros y artículos publicados por Elizabeth A. Johnson a través de los años.

d) Profundización y ampliación del tema por medio de la lectura de otros textos y autoras. Otras teólogas feministas han trabajado el problema del lenguaje y me pareció enriquecedor explorar el tratamiento que le daban en sus obras, sin perder de

¹⁸ Paneo es una palabra técnica que se utiliza en televisión y que implica un movimiento panorámico de la cámara para situar al espectador en una escena determinada. El paneo puede ser de 180° o de 360°, pero implica siempre el movimiento de la cámara y el punto de vista del director, así como las focalizaciones que éste quiera enfatizar.

vista el marco y las limitaciones que yo misma impuse a este trabajo. De allí que en ocasiones cito o remito a otras autoras.

e) Relectura del texto base. He utilizado indistintamente la versión original de la obra, en inglés, así como su traducción española. Donde la traducción al español me ha parecido insuficiente o errada he recurrido al original. Así también, la versión española me ha aportado matices al problema del lenguaje que se pierden en el inglés cuando la autora utiliza palabras sin género en su lengua nativa. Este doble trabajo de lectura me ha permitido, además, constatar lo arraigado que está el paradigma masculino para hablar de Dios, incluso en el traductor mismo, que muchas veces hace crujir los símbolos y metáforas femeninas por no poder desprenderse de su propio paradigma.

2.3) Estructura y articulación:

Otro elemento a tener en cuenta es que el problema del lenguaje sobre Dios explicita dos términos o partes íntimamente involucradas: Por un lado, la irrupción de las mujeres como sujetos teológicos, es decir, como “hacedoras de teología” y, por otro, la interpelación que surge de ese mismo pensar teológico, con la consecuente revisión y rearticulación de contenidos. La problemática del decir a Dios desde la experiencia de las mujeres planteada en la obra de Johnson, incluye ambos términos y se articularán en una sola monografía desplegada en una introducción, tres capítulos y un acápite final en el que presento algunos atisbos teológicos que me siguen dando que pensar.

En el primer capítulo abordaré la presentación del problema del lenguaje sobre Dios según el planteo de Johnson. Mostraré por qué para la autora el lenguaje clásico sobre Dios es un problema para las mujeres, cuáles han sido los intentos de salida propuestos a través de los años por diversos/as teólogos/as y qué elementos hay que rescatar, y de dónde, para renovar el lenguaje.

En el capítulo siguiente, mostraré la opción de la teóloga norteamericana de un discurso trinitario desde la experiencia del Espíritu. Espíritu-*Sophia* será quien articule el discurso evocando imágenes y metáforas de experiencias femeninas para nombrar a Dios.

En el capítulo III, entraré en los símbolos trinitarios que propone Johnson, surgidos de diversas experiencias de las mujeres. Los claro-oscuros, como los llama, por los que transitan las nuevas metáforas mostrarán su adecuación e insuficiencia para hablar de Dios legítimamente, mostrando y ocultando Su misterio.

Por último, esbozaré algunas deudas que, me parece, quedan pendientes y algunas proyecciones y aperturas del tema. Algunos elementos irán en la línea de la autora, otros enfatizarán elementos alternativos.

2.4) Limitaciones y pertinencia de este trabajo:

El objetivo que he impuesto a esta tesis funciona, me parece, en dos direcciones: Por un lado, implica límites a la investigación del tema mismo ya que el problema del lenguaje es uno de los nudos importantes en las teologías feministas. Límites, también, a la focalización del tema de esta investigación, por cuanto, como he explicado, sólo se pretende mostrar el problema y esbozar sus consecuencias. Límites, además, en el acercamiento a la autora porque Elizabeth Johnson no sólo ha escrito mucho, sino que se encuentra en plena producción teológica. Límites, por último, que vienen dados por el carácter mismo de esta investigación para optar al grado de Magíster.

El objetivo, sin embargo, funciona también en otra dirección: Permite relevar el problema del lenguaje sobre Dios desde el foco de una autora católica y feminista, mostrando que es posible, pertinente y necesario establecer puentes y recorrer un camino de apertura dialógica que, más pronto que tarde, será urgente. Me sumo aquí a las apreciaciones del Cardenal Bernardin¹⁹ en el sentido de la urgencia que tiene asumir con seriedad la

¹⁹ Cfr. pág. 9 de este trabajo.

discusión sobre el asunto de las mujeres en la Iglesia y pienso, como él, que cuando eso suceda, la obra de la Dra. Johnson será imprescindible.

Respecto a mi propio “desde dónde” para mirar el problema, me parece necesario explicitar que mi foco es, aunque parezca una obviedad, desde mi condición de mujer; y mujer teóloga y mujer periodista. El hecho de ser periodista y haber trabajado durante más de 10 años en medios de comunicación, me hace especialmente sensible al tema del lenguaje, y no sólo al lenguaje verbal, sea éste escrito u oral, sino a todo lenguaje con pretensiones de ser significativo y, por ello, relevante para la vida de las personas. Y el hecho de ser teóloga me compromete en una búsqueda que de razón de mi fe elaborando y reelaborando símbolos y discursos que no clausuren a Dios, sino que remitan a su amor totalmente inclusivo y libre.

Por último, mi “desde dónde” está también condicionado por mi propio camino de toma de conciencia acerca de mi dignidad y valía como mujer, creada a imagen de Dios y amada hasta el extremo, precisamente por ser la mujer que soy. Cabe aquí aclarar que no hay en el ánimo de la autora, ni en el mío propio, una concepción negativa *a priori* de lo masculino ni de los varones. Más aún, plantear un sexismo a la inversa sería seguir traicionando la dignidad humana, “desde la otra mitad” y ello es completamente ajeno al interés de la autora y al mío. No obstante, y dado que Johnson se propone legitimar la dignidad y valía de las mujeres como metáforas adecuadas para hablar de Dios, el acento está puesto en ellas y sus realidades y experiencias históricas de exclusión o manipulación. Exclusión y manipulación que han venido mayoritariamente desde los varones, y varones con poder.

Desde este lugar, entonces, he emprendido la lectura de *La Que Es*; una lectura empática y crítica a la vez. Una lectura ceñida al planteo de la autora y a la vez desmarcada de éste. Una lectura en que a ratos mi voz puede parecer una con la de la autora; pero, a ratos también, me distancio y explicito lo que he llamado sus deudas. Desde este lugar no propongo una lectura inocente, sino plenamente interesada. No propongo un atisbar el problema desde lejos, sino dejarse interpelar en lo profundo para volver a moldear el barro

de cada uno/a que, animado por el *ruah*, se sigue experimentando totalmente desbordado por la vida, la Vida misma.

3. *Status questionis* de las teologías feministas. Ubicación de Elizabeth Johnson en su contexto.²⁰

La teología del siglo XX no puede seguir ignorando a los movimientos feministas, uno de los fenómenos socio-culturales más destacados de la época. Las mujeres han irrumpido en el mundo social, cultural y político. También lo han hecho en el mundo teológico constituyéndose en una *novedosa novedad*. En general las mujeres habían sido objeto de estudio entre los teólogos varones, habitualmente sacerdotes, que escribían acerca de su dignidad, identidad y misión. Por primera vez se vive el fenómeno de mujeres como sujetos teológicos.

Paralelamente a la teología clásica y a la de los documentos del Magisterio, surgió en la segunda mitad del siglo XX una reflexión teológica suscitada por “la cuestión femenina”, en relación directa con el movimiento feminista. Se la describe (en textos y enciclopedias) como una corriente teológica original, así como lo fue en su momento la Teología de la Liberación.

Las teologías feministas han ido separando aguas paulatinamente de la llamada “Teología de la Mujer”. Esta última ha sido descrita como una corriente que ha ido elaborando sistemáticamente una teología “de la mujer” o más bien, una antropología teológica, en la

²⁰ Para el “mapa” que presento sobre las teologías feministas sigo a DERMIENCE Alice, “Théologie de la Femme et théologie féministe”, *Revue Théologique de Louvain*, 31, 2000, 492–523. Las citas y referencias a este artículo han sido tomadas del original francés y traducidas por mí. El orden y estructura que he dado a este acápite no corresponde precisamente al orden y estructura del texto original. Para ampliar este “mapa” ver: AZCUY Virginia, DI RENZO Gabriela y LÉRTORA Celina (Eds.) *Diccionario de Obras de Autoras de América Latina, El Caribe y Estados Unidos*, Ed. San Pablo y Teologanda, Buenos Aires, 2007. AZCUY Virginia, MAZZINI Marcela y RAIMONDO Nancy (Eds.) *Antología de textos de autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*, Ed. San Pablo y Teologanda, Buenos Aires, 2008; RESS Mary Judith, SEIBERT Ute y SJORUP Lene (Eds.) *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista*, Sello Azul, Santiago, 1994; LOADES Ann (Ed.) *Teología feminista*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1997; NAVARRO M. y DE MIGUEL P. (Eds.) *Diez palabras clave en teología feminista*, Ed. Verbo Divino, Pamplona, 2004; CHOPP Rebecca S. y GREEVE DAVANEY Sheila (Eds.) *Horizons in feminist theology. Identity, tradition and norms*, Augsburg Fortress, Minneapolis, 1997.

que ella -la mujer- es el objeto específico de estudio. Es una reflexión “descendente”, deductiva, que se apoya en una exégesis tradicional de Gn 1-2 y del corpus paulino, omitiendo las alusiones antifeministas.²¹ La teología de la mujer es básicamente esencialista aludiendo en este ámbito a los roles sociales de los seres humanos y el orden de la sociedad que estaría dado por el orden de la naturaleza. Se afirma que los roles y estructura de la sociedad están dados porque en la creación hay esencias/formas de ser distintas, que están predeterminadas “naturalmente” y son inmutables.

Alice Dermience señala que los Papas han afirmado (y afirman) la “igualdad fundamental” de la mujer y del hombre, pero agregan, y con especial énfasis, Juan Pablo II, la igualdad “en dignidad”. Juan Pablo II ha insistido en la “diferencia de su propia vocación de esposa y madre”, precisión que junto con valorar la maternidad, impone a la mujer una identidad restringida, deducida de estos roles tradicionales, sin poner atención en los aportes de las ciencias humanas y sin considerar la situación concreta de las mujeres a través del mundo.²²

El pensamiento de las teólogas feministas apunta en direcciones diversas y su producción no cesa. Por ello, no puede hablarse hoy de teología feminista en singular, sino de teologías feministas. Siguiendo a Dermience esbozo un breve panorama histórico del surgimiento del pensamiento teológico feminista en el mundo²³:

3.1) Etapas y lugares de desarrollo:

La reflexión aparece en Estados Unidos en la década del 60 entre mujeres blancas, universitarias y de niveles socioeconómicos acomodados. Representantes son Rosemary Rathford Ruether y Mary Daly (influenciada por Simone de Beauvoir) En la década siguiente se produce un auge impresionante y aparecen tendencias que van endureciendo la crítica, generando divergencias importantes. La década del 80 está marcada por Elisabeth Schüssler Fiorenza y su emblemática obra *In Memory of Her*²⁴.

²¹ Cfr. DERMIENCE 493.

²² Cfr. DERMIENCE 493-494.

²³ Cfr. DERMIENCE 495, 496 y 497.

²⁴ SHÜSSLER FIORENZA Elisabeth, *In Memory of Her*, The Crossroad Publishing Company, New York, 1983.

En Europa, Dermience distingue un primer período entre el '60 y el '75 en el que la reflexión sobre la mujer se inscribe en la dinámica del Vaticano II y de mayo del 68. En un siguiente período (1975–1986) tienden a diversificarse en función de los contextos socioculturales y las diversas sensibilidades religiosas. La teología feminista europea se va distanciando de la norteamericana y va adquiriendo progresivamente una fisonomía propia.

En la década de los 80 asistimos a otra expansión en los países del tercer mundo:

En América Latina puede hablarse de una teología feminista después de los años 80. En un continente influenciado política y culturalmente por los EEUU y cuna de la teología de la liberación, la reflexión se desarrolla en referencia, por un lado a la pobreza, y por otro, a la teología norteamericana centrada en el sexismo. Reprochan a la teología de la liberación el no haberse ocupado del racismo y el clasismo.

En Africa esta teología está profundamente marcada por la colonización política, económica y cultural que ha traído la inestabilidad, las guerras, la corrupción, el sida y una pobreza que afecta a su población, particularmente a las mujeres. Las teólogas feministas, afirma Dermience, trabajan para darle al pueblo una identidad cultural y producir una auténtica inculturación del mensaje cristiano. Protestan por las prácticas culturales perjudiciales para las mujeres como, por ejemplo, las mutilaciones sexuales. También critican las interpretaciones androcéntricas de la Biblia que justifican la inferioridad de las mujeres y su esclavitud.

El pluralismo religioso del continente asiático obliga al diálogo interreligioso. En este contexto las teólogas feministas denuncian una explotación neocolonialista y los efectos perversos de la globalización que de múltiples formas afecta a las mujeres. Manifiestan un interés particular por la ecología y por la integridad de la creación y un desarrollo de la espiritualidad de la compasión.

En América del Norte, básicamente Estados Unidos en un contexto de minorías étnicas, surge la teología “womanista”, de las afro americanas, y la “mujerista”, de las inmigrantes hispanas.

3.2) Teología y feminismo:

Dermience afirma que la unión de ambos conceptos, teología y feminismo, es una expresión que evoca una reflexión científica sobre Dios confrontada con el movimiento contemporáneo de la emancipación de las mujeres. La teología feminista es una teología de las mujeres, principalmente para las mujeres, aunque no exclusivamente. Influenciada por el feminismo secular se funda en la experiencia de la opresión y la marginación femenina, con el objetivo de denunciar, criticar y combatir el patriarcado en la sociedad, en la Iglesia y en las relaciones interpersonales.²⁵

A semejanza de la teología de la liberación es una teología contextual que se detiene en las condiciones de vida y no habla de la mujer en abstracto, como lo hace la teología tradicional de “la mujer”. Critica, también, una cierta teología universitaria que se alza como universal, objetiva y neutra, y estimula a la teología eclesial a ser realmente eclesial. Las teologías feministas son teologías contextuales que deben dialogar con el Magisterio y la tradición. Son, también, una aproximación dialogante a la realidad histórica y cultural en permanente cambio y “en este sentido las teologías contextuales recuperan para la teología su carácter provisional”.²⁶

La teología de la liberación de las mujeres no es un “sector” en un campo teológico determinado sino que busca ser crítica y reexpresión de la tradición cristiana en su conjunto. Lo que se busca es un cambio de mirada, no “hacerle un espacio” o “un favor” a las mujeres. Cabría preguntarse ¿Por qué en el siglo XXI el feminismo sigue vigente? Básicamente porque los logros obtenidos por las mujeres de décadas anteriores aún no llegan a muchas en el planeta.

²⁵ Cfr. DERMIENCE 497-498.

²⁶ COSTADOAT Jorge, sj. “La hermenéutica en las teologías contextuales de la liberación”, en *Teología y Vida*, Vol XLVI, Santiago, 2005, 56.

Aunque ha habido progresos para las mujeres europeas y euro-americanas de clases sociales media y altas, existen razones válidas para argumentar que se trata más de excepciones que de reglas. En todas partes del globo, las mujeres siguen padeciendo discriminaciones a causa de su sexo; muchas de ellas continúan siendo relegadas a un estatus secundario y oprimidas por los varones.²⁷

En palabras de Rosemary Radford Ruether la teología feminista interpela profundamente a la teología clásica y tiene un norte claro:

El principio crítico de la teología feminista consiste en la promoción de la humanidad plena de las mujeres. Todo lo que niega, empequeñece o distorsiona la plena humanidad de las mujeres es valorado, por tanto, como no redentor. Desde el punto de vista teológico, hay que pensar que todo lo que empequeñece o niega la plena humanidad de las mujeres no puede ser considerado reflejo divino ni auténtica relación con lo divino, ni reflejo de la verdadera naturaleza de las cosas, ni mensaje u obra de un auténtico redentor o de una comunidad de redención. Este principio negativo implica también un principio positivo: lo que promueve la plena humanidad de las mujeres viene del Santo, refleja una verdadera relación con lo divino, constituye la plena naturaleza de las cosas, el auténtico mensaje de redención y la misión de la comunidad redentora²⁸.

Según el estudio de Dermience, los presupuestos epistemológicos de las teologías feministas²⁹ pueden resumirse como sigue: La experiencia se vuelve relevante y por tanto son teologías inductivas. La reflexión surge de las experiencias particulares de opresión sobre las mujeres y las consecuencias de las múltiples formas de dominación y alienación del sexismo. La manera de hacer teología, agrega, es un tipo de “discurso dialogal abierto”, dialéctico, *poiético*, pasando de la forma conceptual unívoca a la forma narrativa “plurívoca”. Es una teología poiética y, también, holística porque rechaza el dualismo (cuerpo/alma; inmanencia/trascendencia) impregnado en el pensamiento cristiano tradicional.

La teología feminista ha integrado los *Women's Studies*, surgidos en EEUU a partir de la década del 60. Dichos estudios incorporan los aportes de diversas disciplinas de las ciencias sociales con el objetivo de reconstituir la historia perdida de las mujeres; esta teología es

²⁷ AZCUY Virginia, “El lugar de la teología feminista”, en SCHICKENDANTZ Carlos, *Feminismo, género e instituciones*, EDUC, Córdoba, 2007, 213.

²⁸ RADFORD RUETHER Rosemary, *Sexism and God Talk*, Beacon Press, Boston, 1992, 18-19.

²⁹ Cfr. DERMIENCE 498 - 499

fundamentalmente interdisciplinaria. Así, también, las teologías feministas integraron el concepto de género, acuñado en las ciencias sociales, utilizándolo como una nueva categoría analítica. A diferencia del sexo, que alude a las características biológicas, el género hace referencia a las significaciones sociales, culturales, filosóficas y religiosas que se confieren a los sexos.³⁰

En las teologías feministas, así como en ninguna teología, no existe un solo método:

Esto significa que la investigación teológica se abre a diferentes caminos de acuerdo con el contexto cultural e histórico en el que se inscriba y la finalidad que pretenda (...) negar el pluralismo teológico y el pluralismo metódico en teología es desconocer la historia de nuestra cultura y el devenir de la disciplina que ha necesitado diversos caminos para su elaboración.³¹

Dado el carácter dialogal y abierto, las teólogas feministas exploran diversas metodologías dependiendo del objeto de estudio. En lo que coinciden todas es en la crítica al “modo de conocer masculino”. Se ha sospechado de la epistemología dominante, entre otras razones, porque ha relacionado el conocimiento objetivo, universal y autoritativo con el modo masculino de conocer. A las mujeres, en cambio, ha tocado la relación con el cuerpo, las emociones, la intuición; modos catalogados como “no objetivos”, “no universales” y por cierto, “no autoritativos” de conocer. A juicio de Rebecca Chopp

³⁰ Cfr. DERMIENCE 500-501. Sobre la categoría de género ver también: SCOTT Joan W., *Gender and the politics of history*, Columbia University Press, New York, 1999; LAMAS Marta (Comp.) *El género: La construcción social de la diferencia sexual*, PUEG, México, 1996; LAMAS Marta, “Antropología feminista y categoría de género” en *Nueva Antropología*, Vol VIII, N° 30, México, 1986; AMELONG James Y. y NASH Mary (Eds.) *Historia y género: Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Ed. Alfonso el Magnánimo, Valencia, 1990; BOURDIEU Pierre, *La dominación masculina*, Anagrama S.A, Barcelona, 2000; BOCK Gisela y JAMES Susan, *Equality & Difference: citizenship, feminist politics and female subjectivity*, Routledge, London, 1992; NASH Mary, *Mujeres en el mundo: Historia, retos y movimientos*, Alianza Ed., Madrid, 2004; SANTA CRUZ, BACH, FEMENÍAS, GIANELLA, ROULET, *Mujeres y Filosofía: Teoría filosófica del género*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1994; MARCOS Sylvia (Ed.) *Religión y Género*, Ed. Trotta, 2004; VIVES María del Socorro, “Género y Teología”, en *Theologica Xaveriana* 140, 2001, 525-544; DUMAIS M., “Naturaleza de la mujer e identidad femenina”, en *Concilium* 214, 1987, 443-461; MALONEY L. M., “El argumento de la diferencia de las mujeres en la filosofía clásica y el cristianismo primitivo”, en *Concilium* 238, 1991, 409-419; GÖSSMAN E., “La construcción de la diferencia de las mujeres en la tradición teológica cristiana”, en *Concilium*, 238, 1991, 421-432. Cfr. también SCHIKENDANTZ Carlos (Ed.), Colección de la Universidad Católica de Córdoba sobre género: *Mujeres, género y sexualidad* (2003); *Religión, género y sexualidad* (2004); *Cultura, género y homosexualidad* (2005); *Mujeres, identidad y ciudadanía* (2006); *Feminismo, género e Instituciones* (2007); PNUD, *Desarrollo humano en Chile. Nosotros los chilenos: un desafío cultural*, Santiago, 2002.

³¹ MARTÍNEZ M. Víctor., sj, “Consideraciones en torno a los métodos, a los sujetos y a los lenguajes en teología”, en *Theologica Xaveriana*, N° 153, enero-marzo 2005, 15.

Las teólogas feministas arguyen que la epistemología de corriente masculina no es la verdad universal y abstracta que pretende ser. Lejos de eso, las epistemologías de corriente masculina funcionan como una ideología para oprimir y empequeñecer a los que no son los hombres blancos y privilegiados, que se hallan a cargo del conocimiento. Los teólogos de corriente masculina proclaman a toques de trompeta que su epistemología se basa en la razón pura y abstracta, que es universal para todos los tiempos y lugares, y que no depende de las condiciones materiales ni es sospechosa de pretensiones irracionales y emocionales.³²

Con respecto a los principales “nudos” temáticos, Dermience los agrupa básicamente en seis áreas³³: Relectura de la Biblia porque las teólogas feministas, católicas y protestantes, constatan que ella es, a la vez, causa y consecuencia de la visión patriarcal, androcéntrica y sexista del mundo. Optan por una interpretación bíblica al interior de una praxis de liberación (vinculación a la teología de la liberación) trabajan por la transformación de los símbolos cristianos, de la tradición, de la comunidad y de las mismas mujeres. Utilizan los métodos científicos actuales (exégesis histórico-crítica, socio-cultural, psicoanalítica, literaria) combinándolos con la sospecha de la hermenéutica androcéntrica. Las más radicales rechazan completamente la Escritura por considerarla intrínsecamente patriarcal e irre recuperable para las mujeres. Otras, complementan la aproximación histórico-crítica y la socio-histórica enfatizando la condición socio-económica. Otras, privilegian la interpretación literaria para recuperar relatos de mujeres. Hay quienes recuperan las historias de mujeres ocultas y silenciadas “haciendo hablar a los silencios”. La relación de las teólogas feministas con la Biblia no es homogénea y sus opciones exegéticas oscilan entre el rechazo total y una hermenéutica de liberación, pasando por una aceptación “revisionista” o inculturada.

³² CHOPP Rebecca, “El conocimiento de Eva: La resistencia de la teología feminista a los marcos epistemológicos de corriente masculina”, en *Concilium* 263, 1996, 167ss. Sobre la crítica a la epistemología masculina ver también: SCHÜSSLER FIORENZA Elisabeth, *Cristología feminista crítica. Jesús, hijo de Miriam, Profeta de la sabiduría*, Trotta, 2000, 73-74; TAMEZ Elsa, “Hermenéutica feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva”, en MARCOS Sylvia (Ed.), *Religión y Género*, Ed. Trotta, 2004, 43-65; GARRY Ann y PEARSALL Marilyn, *Women, Knowledge and reality: exploration in feminist philosophy*, Routledge, 1992; LÉRTORA Celina A., “Epistemología y teoría del género”, en *Proyecto* 45, CESBA, 2004, 39-56; CLIFFORD Anne M., *Feminist theology*, cap. I: “The ‘why’ and ‘what’ of christian feminist theology”, Maryknoll Orbis, 2001, 9-35.

³³ Cfr. DERMIENCE 510-513.

La antropología es otro de los campos llamados a renovación, planteando una antropología relacional. Para la teología clásica la identidad de la mujer está determinada desde el exterior. Se le impone a partir de determinada lectura de los textos bíblicos y de una concepción de su propia naturaleza, la cual es fijada por la cultura, la sociedad y la Iglesia. Las teólogas feministas refutan el dualismo cuerpo/alma y afirman que el cuerpo femenino no es sólo un componente de la persona: la mujer es su cuerpo, un cuerpo relacional, lugar de encuentro de dos identidades, masculina y femenina, plenamente humanas e iguales. Contrariamente a la visión androcéntrica el varón ya no representa el modelo ideal de humanidad, del que la mujer era reflejo deficiente; ni son ambos incompletos y complementarios. El cuerpo, tanto del hombre como de la mujer, no concierne sólo al individuo y a sus relaciones interpersonales, sino que afecta, también, a la realidad social, política y cósmica.

Para estas teologías la cuestión de Dios es la “cuestión de las cuestiones”. Parten de la experiencia de alienación de las mujeres y hacen responsable al lenguaje utilizado tradicionalmente para designar a Dios. Ellas afirman que la metáfora del Padre no es sólo una denominación masculina sino que ésta evoca habitualmente un sistema patriarcal y una relación jerárquica infantilizante, al mismo tiempo que justifica el poder de los padres como reflejo natural del poder de Dios. La crítica no se dirige tanto al concepto mismo de “padre” como a las concepciones religiosas y sociales que de ella emanan: la crítica feminista se concentra en la interpretación literal de la metáfora del padre y su utilización negativa para justificar las relaciones de dominación masculina. Si Dios es masculino y femenino lo es analógicamente.

La realidad histórica de la masculinidad de Cristo está fuera de discusión, pero no así la interpretación androcéntrica que se ha hecho en la teología tradicional y las consecuencias que de allí han derivado. Dermience señala que la mayoría de las teologías feministas rechazan la normatividad de esa teología porque la consideran una ideologización sexista con graves consecuencias para las mujeres. Las teólogas feministas avanzan en una interpretación, más o menos radical de ver el acontecimiento Jesús, la redención y la cruz. Del Cristo patriarcal de la cristología tradicional, encarnación de Dios y único salvador de

la humanidad, ellas optan por el Jesús de los evangelios, su comportamiento, su praxis que se revela como liberador para las mujeres. Plenamente humano, de relaciones no jerárquicas como símbolo de una humanidad nueva, un paradigma del amor de Dios.

Con respecto a la eclesiología, las feministas cristianas son unánimes al cuestionar la autoridad en las iglesias y los modelos comunitarios: sus principales reivindicaciones se refieren a la utilización de un lenguaje inclusivo, de estructuras igualitarias y abandonar los estereotipos de los roles masculinos y femeninos. Discrepan, si, en la manera de realizar tales objetivos. Entre las católicas, algunas buscan una reforma de la institución para evitar la ruptura. Siendo sacramento de la encarnación de Cristo para toda la humanidad, la Iglesia debería encarnar la reciprocidad de los sexos con lo cual haría más clara su naturaleza escatológica. Las feministas norteamericanas proponen, más bien, “contra modelos subversivos”. El más conocido es la *Women Church* (de E. Schüssler Fiorenza), una iglesia de mujeres, parte del movimiento feminista, comunidad movida por el Espíritu y contestación de la iglesia patriarcal. Un modelo alternativo, que reúne un gran consenso feminista, es la imagen de la Iglesia como “casa de libertad”, o “mesa redonda” (de Letty Russell) en el cual se transferiría el poder a una autoridad comunitaria que restituiría su importancia a los pobres y marginados. Sería una comunidad del compartir, de acogida a los oprimidos y marginados a quienes invita a incorporarse a la mesa hospitalaria de Dios.

El último nudo temático señalado por Dermience apunta a la ambigüedad de la Mariología. Las feministas ven en la mariología tradicional un ideal imposible de alcanzar por las mujeres reales y un obstáculo a sus reivindicaciones igualitarias, en particular al interior de las iglesias. A pesar de las reinterpretaciones teológicas actuales, la mayoría de las teólogas feministas no encuentran en María estímulo alguno para las mujeres de hoy. Se la sigue utilizando, afirman, para legitimar la orientación androcéntrica, la visión patriarcal del cristianismo, y para fundar la vocación, pretendidamente específica de la mujer.

Finalmente, para concluir el panorama general de las teologías feministas, me parece necesario decir una palabra sobre la teología feminista latinoamericana, que surge muy vinculada a la teología de la liberación. Esta teología está empapada de vida y de esperanza

y, también, de lucha contra el patriarcado y el machismo incrustados hasta el tuétano en la cultura.

La mayoría de las mujeres latinoamericanas vive en una realidad social caracterizada por relaciones sociales de poder asimétricas y antagónicas. Esta tiene sus raíces primeras en el orden jerárquico patriarcal de las culturas indígenas, enseguida es remodelada por la masiva colonización europea con la consecuente expansión de estructuras opresivas mediante el desarrollo de la modernidad europea occidental, para culminar en el presente modelo capitalista neoliberal, ahora en su fase globalizadora de mercados y culturas dominantes³⁴.

En este contexto las teólogas feministas latinoamericanas buscan establecer alianzas estratégicas con otras teólogas cristianas del continente, y fuera de éste, y con otros movimientos sociales que permitan, por un lado, ayudar a tomar conciencia, y, por otro, un mayor compromiso con la justicia y el cuidado.

Por eso, frente a la lógica dadora de muerte que caracteriza al presente modelo social y apoyada por la teoría crítica feminista, nuestra teología adopta una lógica dadora de vida que está basada en los principios de igualdad, la plena dignidad humana para cada persona, verdadera autonomía y autodeterminación, desarrollo integral, satisfacción universal de necesidades básicas, verdadera participación política y eclesial, e integridad ecológica.³⁵

Por último, y común a todas las teólogas feministas, éstas deben ser —en palabras de Elisabeth Shüsler Fiorenza— “bilingües”. La diversidad de escenarios en los que se mueven les permiten manejar diversos lenguajes y códigos y enriquecer su teología. “Sólo si seguimos siendo desafiadas y nutridas por los movimientos de liberación de la mujer en la Iglesia y la sociedad podremos hablar situándonos simultáneamente dentro y fuera, como extranjeras con residencia permanente en la Iglesia y la academia.”³⁶

Dentro de este panorama brevemente esbozado ¿Dónde se ubica Elizabeth A. Johnson? ¿Qué entiende ella por teología feminista y feminismo?

³⁴ AQUINO María Pilar, “Teología feminista latinoamericana”, en PORTUGAL Ana María y TORRES Carmen (Eds.) *El siglo de las mujeres*, Isis Internacional, Santiago, 1999, 235.

³⁵ Ibid 237.

³⁶ SHÜSSLER FIORENZA Elisabeth, *Cristología feminista crítica. Jesús, Hijo de Miriam, profeta de la sabiduría*. Trotta, Madrid, 2000, 28.

3.3) Teología feminista de la liberación:

Elizabeth Johnson entiende por teología cristiana feminista “la reflexión sobre Dios y sobre todos los seres a la luz de Dios; una reflexión presente conscientemente en las mujeres del mundo que valora explícitamente su genuina humanidad al tiempo que critica y denuncia la persistente violación de su dignidad y derechos a través del sexismo, paradigma omnipresente de relaciones injustas.”³⁷

Por feminismo “término de bastante mala fama”, como ella misma reconoce, pero necesario de purificar, entiende “la actitud que promueve la realización de las mujeres como genuinos seres humanos, plenamente dotadas y a la vez muy diversas y merecedoras de los mismos derechos, dignidad y poder en todas las esferas de la vida”.³⁸

Afirma, también, que las mujeres han heredado una tradición religiosa patriarcal y que las teólogas feministas están utilizando todos los “instrumentos analíticos para hacer teología cristiana de una manera que procure la liberación de toda forma de opresión quiriárquica, incluido un sistema de sexo/género injusto, en beneficio de la Iglesia y la sociedad”.³⁹

Para Johnson la mirada feminista requiere explicitar la profunda ambigüedad en lo que ha sido el supuesto bien-estar de las mujeres para la teología clásica. Por un lado, afirma que tal teología ha colaborado en la subordinación de las mujeres. Por otro, reconoce que la teología clásica ha sido muchas veces un gran apoyo para generaciones de mujeres. De allí entonces, que su opción sea, no eliminar la teología clásica y su saber, sino “escucharlo por si percibo en él una sabiduría que pueda sin embargo ser útil.”⁴⁰

Como hemos dicho en párrafos anteriores, las teologías feministas son muy variadas. Pero la misma autora propone una tipología extremadamente simple, básicamente para ubicar su

³⁷ JOHNSON Elizabeth A., *La Que Es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, Barcelona, 2002, 24.

³⁸ JOHNSON Elizabeth, *Verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los santos*, Herder, Barcelona, 2005, 41.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ LQE 25.

pensamiento. Señala que es posible distinguir tres grandes tendencias entre estas teologías. Por un lado, quienes adhieren a un feminismo revolucionario, que ya no buscan el sentido religioso en las tradiciones occidentales; por otro, las teólogas que se suman a un feminismo reformista que busca modificar las tradiciones heredadas ofreciendo nuevas visiones de la tradición. La tercera tendencia, en la que se inscribe la autora es “la rama liberacionista de la teología feminista católica”⁴¹ Adhiere a ella porque a su juicio, ésta ofrece una manera de pensamiento inclusiva y “proporciona una promesa práctica de futuros avances dentro de mi tradición religiosa”⁴².

Mi propia posición está inevitablemente moldeada por mi condición social de mujer blanca de clase media, ciudadana educada y, por tanto, privilegiada de un país rico como Norteamérica. Mi posición se especifica aún más por mi formación intelectual y mi participación en la comunidad católica, enriquecida por una vasta instrucción en el ámbito del diálogo ecuménico de la teología cristiana contemporánea y en el del aún más amplio del discurso feminista. Al mismo tiempo, he perdido mi inocencia provinciana mediante mis viajes y estudios por Oriente Medio y por Asia, y enseñando en África y en América Central. Cabe mencionar especialmente los meses de enseñanza en Sudáfrica bajo el estado de emergencia, dando conferencias que se convirtieron en sesiones donde discutimos a brazo partido sobre el sentido y la praxis de la fe en situaciones de sufrimiento generalizado debido a la injusticia, la pobreza y la violencia. Esta experiencia limó mi paradigma teológico feminista, dándole contornos de liberación y confiriéndole un propósito global.⁴³

Desde esta posición, entonces, Elizabeth A. Johnson ensaya una “forma de hablar sobre un símbolo religioso nuclear”: Dios.

⁴¹ LQE 29.

⁴² Ibid.

⁴³ LQE 28.

CAPÍTULO I:

¿POR QUÉ EL LENGUAJE *SOBRE DIOS* ES HOY UN PROBLEMA PARA LAS MUJERES?

Si has entendido, entonces, lo que has entendido, no es Dios.

San Agustín*

El problema del lenguaje sobre Dios no es nuevo. Desde los orígenes del cristianismo hemos estado atrapados en la forma correcta de decir a Dios; y es que no hay otra forma de nombrarlo, más que a modo humano. Y esa es la limitación porque nuestro lenguaje “no alcanza” para abarcar la realidad divina.

Si el lenguaje sobre Dios es *per se* complejo y problemático desde los orígenes, las teologías feministas han añadido una complejidad que es realmente nueva. El análisis desde esta mirada permitió confirmar una sospecha: Dios es varón y la humanidad, masculina. La equivalencia de términos fue denunciada por teólogas pioneras que se atrevieron a iluminar las sombras, sabiendo que de ello dependía una mejor comprensión de lo que Dios es y de lo que es la humanidad. Se hacía, entonces, necesario “sospechar” de un símbolo exclusivamente masculino de Dios.

Para Paul Ricoeur el recurso a los símbolos, a cualquiera, -en este caso Dios en masculino, principalmente como “padre”- encierra siempre algo sorprendente y escandaloso. El símbolo, a su juicio, no es nunca transparente, sino opaco; está dado por medio de una analogía o una metáfora, pero sobre la base de un significado literal que le confiere raíces a la experiencia concreta. Además, para Ricoeur tiene un carácter contingente dada la diversidad de lenguas y culturas que se verifican precisamente en esa experiencia concreta; es decir, puede ser un símbolo u otro.⁴⁴

* SAN AGUSTÍN, *Sermo* 52,c6, n16. Citado en LQE 225.

⁴⁴ Cfr. RICOEUR Paul, “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica (II)”, en *Introducción a la simbólica del mal*, Ed. Megápolis, 1976, 57.

Dado lo anterior, un símbolo “vivo” debe ser constantemente descifrado, interpretado y reinterpretado para no convertirse en un símbolo “muerto” e in-significante; o en otras palabras, si el símbolo no asume la diversidad de posibilidades que surgen de la historia misma, se aleja de su “cuna” y de la posibilidad de ser vivificante. Ahora bien, esa interpretación puede ser y es, sin duda, problemática, más aún tratándose de un símbolo primordial como es el símbolo de Dios.⁴⁵

¿En qué sentido la interpretación puede ser problemática? En varios: Puede desvirtuarse la acción permanente del Espíritu en la humanidad, y particularmente la acción del Espíritu en la experiencia concreta de fe de los hombres y mujeres de cada época, asumiendo que la verdad ya ha sido dicha de una vez y para siempre y que, por lo tanto, cualquier nueva interpretación atentaría contra lo ya dicho. Puede ser problemática cuando se interpela acerca de si el símbolo de Dios, tal y como es concebido, implica la transformación vital de los creyentes, hombres y mujeres o, más bien, mantiene un determinado *statu quo*; Johnson planteará este punto en términos de la salvación universal que Dios quiere, también para las mujeres (por nuestra salvación). Puede, también, ser problemática cuando nos preguntamos acerca de la normatividad de los Evangelios y la praxis de Jesús como si, de pronto, Su presencia actuante en el mundo hasta el fin de los tiempos no implicara ir sacando las consecuencias de su encarnación, acontecida históricamente, pero actualizada en cada tiempo por la acción del Espíritu. Más aún, ignorando que sus mismos discípulos o sus seguidores o los evangelistas tuvieron que hacer su propia interpretación del acontecimiento salvífico de Jesucristo, su propia hermenéutica, primero para que la encarnación fuera salvadora para ellos mismos, y luego, para que fuera salvadora para sus respectivos receptores.

La interpretación del símbolo de Dios puede ser problemática en los aspectos mencionados y en muchos otros. Sin embargo, parece especialmente complejo negar la actualización del símbolo cuando, en este caso las mujeres, se convierten en sujetos que, desde sus propias experiencias vitales y de fe, animadas por el Espíritu, plantean que tal estado de cosas no es salvador para ellas o, peor aún, que contribuye a su subordinación y a la injusticia. Más

⁴⁵ Cfr. Ibid.

que desechar el cuestionamiento por “inadecuado”, me parece que la actitud prudente sería sumergirse en la pregunta y descubrir en ella misma los atisbos de verdad que encierra tal reclamo. Es lo que hace Johnson en el recorrido planteado en esta obra.⁴⁶

Elizabeth Johnson asume de entrada que la interpretación del símbolo de Dios ha sido y sigue siendo problemática para las mujeres y desarrolla la cuestión a través de dos preguntas fundamentales: ¿Qué importancia tiene hablar adecuadamente de Dios? y ¿Cuál es el modo adecuado de hablar de Dios?

Respecto de la primera interrogante afirma que hablar adecuadamente de Dios tiene una importancia fundamental porque el símbolo sobre Dios funciona como símbolo primordial de todo porque ordena el mundo y determina una mirada sobre éste.

El lenguaje sobre Dios determina la orientación vital no sólo de la comunidad de fe como grupo, sino también de los miembros que la componen. Dios es aquel hacia quien inclinas tu corazón, de quien depende tu corazón (...) Como centro de confianza absoluta, a quien puedes entregarte sin miedo a ser traicionado, el misterio de Dios fundamenta y dirige implícitamente las empresas, principios, opciones, sistema de valores y relaciones de toda persona creyente. El símbolo de Dios funciona sin que resulte abstracto en su contenido ni neutral en sus efectos.⁴⁷

A juicio de la autora el lenguaje patriarcal sobre Dios ha implicado una invisibilidad de las mujeres y una exclusión de las instancias de formación de dicho símbolo público, y por tanto, político; de la toma de decisiones y de la forma de aproximarse y de relacionarse con Dios. Pero no sólo ha tenido efectos en esos ámbitos propiamente religiosos, teológicos y eclesiales. Tal vez el efecto que con más fuerza se ha denunciado es que el símbolo de

⁴⁶ Sobre el problema de la hermenéutica remito a *Teología y Vida*, Vol. XLVI, 2005, dedicado a “Hermenéutica y Teología”. De este número me parecen particularmente iluminadores en el tema que abordo los artículos de COSTADOAT Jorge “Hermenéutica en las teologías contextuales de liberación” (56-75) y el de SILVA Joaquín “Hermenéutica y verdad teológica” (206-253) Sobre el difícil binomio tradición-hermenéutica, Silva afirma, 247-248: “En el sentido de la hermenéutica, el significado y alcance universal de la *traditio* supone que el encuentro con el Cristo anunciado sólo es posible mediante una ‘fusión de horizontes’, en el que efectivamente puedan reconocerse la Palabra de Dios y la palabra de los hombres. De allí el desafío para la *traditio* de poder interpelar a cada hombre y mujer en sus propios horizontes de comprensión, no tan sólo epocales y culturales, sino que también en sus propias situaciones vitales. Si ello no llegara a suceder la tradición se interrumpiría, no acontecería verdaderamente, por más que se guardaran y transmitieran íntegramente los distintos testimonios históricos de ella”.

⁴⁷ LQE 18.

Dios, elaborado exclusivamente desde el mundo masculino, ha implicado una subordinación de las mujeres, una exclusión y subvaloración de sus experiencias y relaciones marcadas por la jerarquización y por relaciones de dominación-subordinación.

Se ha dicho insistentemente que Dios es espíritu, que no es varón ni mujer, ni masculino ni femenino, que no tiene sexo; aún así, el imaginario espontáneo cuando se piensa a Dios, es masculino. Pensar en un lenguaje más inclusivo de las realidades femeninas es el desafío que se plantea Johnson y para lo cual revisa, primero, las opciones de solución que se han suscitado a lo largo de los años, desde que la irrupción de las mujeres en la teología y en la Iglesia se volvió “problema”.

1. Crítica al lenguaje sobre Dios:

Como se ha dicho, no es posible dirigirse a Dios sino desde los respectivos contextos vitales de cada uno. Los lenguajes están siempre vinculados a una determinada mirada histórica y espacio-socio-cultural.

No ha existido un lenguaje atemporal sobre Dios en las tradiciones judía y cristiana. Hay que pensar más bien que las palabras son criaturas culturales, entretejidas de las tradiciones y avatares de la comunidad de fe que las usa. Conforme cambian las culturas, cambia la especificidad del lenguaje sobre Dios.⁴⁸

Es necesario buscar nuevas formas -palabras, símbolos, imágenes, metáforas, analogías, etc.- que resulten adecuadas para hablar de Dios en cada época específica y en cada realidad cultural. En palabras de Santo Tomás de Aquino esto “no se trata de una especie de novedad que deba ser evitada. Ni se trata de algo profano, pues no nos desvía del sentido de la Escritura”.⁴⁹ ¿Cómo proclamar, entonces, la buena nueva hoy a los y las creyentes que ya no aceptan la inferioridad de las mujeres o las relaciones asimétricas y jerárquicas?

⁴⁸ LQE 21

⁴⁹ *ST I*, q. 29 a. 3. Citado en LQE 22. La cuestión 29 trata acerca de Las personas divinas y el artículo 3, sobre “El nombre persona ¿se puede o no se puede dar a lo divino?” Y responde: “Si se requiriera que se hablase de Dios sólo con aquellas mismas palabras con que se nos habló de Dios en la Sagrada Escritura, se seguiría que nunca se podría hablar de Dios con una lengua distinta a la usada en la Escritura del Antiguo y del Nuevo Testamento. Encontrar nuevas palabras que expresen la antigua fe sobre Dios empezó a ser necesario para

Los relatos sobre Dios que hemos conocido han sido elaborados por varones -la mayoría clérigos y célibes- ubicados jerárquicamente en un sitio cualificado que les entrega el poder de determinar los códigos a utilizar. En esta homogeneidad de origen del discurso puede observarse con claridad el sesgo de género.

Dicho lenguaje se ha edificado sobre representaciones sociales binarias, instituyentes de jerarquías: espíritu/cuerpo, esencia/accidente, necesario/contingente, forma/materia, varón/mujer. Un orden ético y político de “lo bueno/lo malo”, “lo correcto/incorrecto” ha sido instaurado por el lenguaje religioso y lo ha grabado sobre los cuerpos. Las relaciones de poder, articuladas en el discurso religioso sobre Dios, han atravesado los cuerpos, desplegando una estrategia de biopoder vascularizada en las múltiples relaciones de poder en que se halla situado cada sujeto en el contexto religioso, favoreciendo la gobernabilidad de los mismos según esquemas sexistas”.⁵⁰

La profundización, crecimiento y mayor comprensibilidad de las realidades humanas y divinas requieren de una adecuación permanente de lenguajes que son siempre provisorios, un ensayo. Si el misterio de Dios es inabarcable, la elaboración y reelaboración de los conceptos, la historia misma de los discursos y del lenguaje sobre Dios, no puede darse por terminada. Nuevas realidades desafían y hoy, una de ellas es la voz de las mujeres que está permitiendo vivir un nuevo momento de la Tradición de la Iglesia. Aparece un campo semántico desconocido en el que es preciso aventurarse.

Para Johnson, la experiencia de las mujeres, de su situación de inferioridad y exclusión, con la consiguiente toma de conciencia de la misma, crea las condiciones necesarias para una crítica del lenguaje tradicional y para empezar a ensayar nuevas formas que incorporen sus realidades.

La teología elaborada exclusivamente desde la óptica masculina es considerada por Johnson “humanamente opresiva y religiosamente idólatra”.⁵¹

poder discutir con los herejes. Y esta novedad de palabras no hay por qué evitarla, pues no es profana, ya que no discrepa del sentido de la Escritura”. Cfr. Suma Teológica Primera Parte en www.hjg.com.ar. Código 15. Índice: ESTHUMA (ESTHOASSUMMAE).

⁵⁰ PALACIO Marta, “Hablar de Dios desde los márgenes: cuerpos y mujeres”, en SCHICKENDANTZ Carlos *Lenguajes sobre Dios al final del segundo milenio*, EDUCC, Córdoba, 2003, 119-120.

⁵¹ LQE 36.

Opresivo porque extrae las imágenes y los conceptos de Dios casi exclusivamente del mundo de los gobernantes, porque el lenguaje heredado funciona eficazmente para legitimar estructuras y teorías que proporcionen un carácter teomórfico a los hombres que rigen los destinos de los demás, relegando a la periferia a mujeres, niños y otros hombres. Sea consciente o no el lenguaje sexista sobre Dios socava la igualdad humana de las mujeres, hechas a imagen y semejanza de Dios. Todo ello deriva en una comunidad rota (...) Idólatra porque, mientras se siga estimando el lenguaje masculino de dominio como el único o principalmente adecuado para hablar de Dios, se absolutiza un solo tipo de metáfora y se oscurece la altura, la profundidad, la amplitud y el hábito del misterio divino. De ese modo se perjudica a la verdad misma de Dios, que se supone que la teología acoge y promueve.⁵²

Las críticas al lenguaje sobre Dios apuntan, fundamentalmente, y de fondo, a lo que Elizabeth Johnson llama el teísmo clásico. La articulación de un determinado lenguaje en una época determinada ha traspasado hasta hoy nuestros conceptos para referir a Dios. Johnson entiende teísmo clásico como la reflexión originada en la teología medieval y parte de la era moderna, en contacto con la metafísica clásica. Las categorías del teísmo, a su juicio, son abiertamente dualistas y se han centrado en la comprensión de la existencia de un solo Dios, contra el ateísmo; de que ese Dios es uno, contra el politeísmo; que no puede identificarse con el mundo, contra el panteísmo. Afirma, también, que es posible acceder a un conocimiento natural de Dios por medio de la inferencia filosófica; ese Dios es concebido en “sí mismo”, al margen de la *kénosis* y la encarnación. Es, en síntesis, un Dios alejado del mundo.

En ese esquema de pensamiento, agrega Johnson, se habla de un Dios absoluto que, por ser tal, no se implica en el mundo ni mantiene relación con él. Es un Dios exageradamente trascendente, jerárquico, Señor, Rey que gobierna a sus criaturas a veces con benevolencia, a veces con rigor, pero que no parece afectarse con las vicisitudes de los suyos/as, a quienes dice amar. El resultado práctico es que se ha “cosificado a Dios, reduciendo su infinito misterio a un Ser Supremo que existe independiente y al margen de los otros seres, un poder solitario y trascendente”.⁵³

⁵² LQE 36-37.

⁵³ LQE 38.

Desde una perspectiva teórica se dice que el misterio de Dios está más allá de cualquier conceptualización o imagen. Pero, en la práctica, aparece descrito siempre en masculino, es Él, (*el* Dios de la vida), con títulos *ad hoc* (Señor, Rey, Padre) y en contraposición con la realidad humana: Es infinito, eterno, perfecto, incorpóreo, impasible, omnipotente, etc., nada de lo cual se predica o predicará de la humanidad.⁵⁴

Las críticas a este lenguaje incluyen, no sólo el sexismo evidente de los conceptos, sino la noción que subyace de un Dios alejado de su creación y sus criaturas, especialmente de las mujeres. En el siglo XX, un Dios que acepta, o peor aún, que ha creado diferencias injustas, opresión social, relaciones desiguales y jerárquicas; que no se conmueve ante el dolor de los suyos, que “acepta”, “quiere” o “permite” el mal de sus hijos/as -supuestamente-amados, es un Dios indeseable. Para Johnson, esta noción de Dios se pone hoy en crisis en el cruce de fronteras del diálogo interreligioso, la crítica atea, las teologías contextuales y, en particular, con las teologías feministas:

La apropiación personal, es decir libre e inteligente, de la tradición motiva una actitud crítica [por parte de las mujeres] respecto de la tradición. La apropiación personal de la tradición requiere su interpretación. El transmisor y el receptor deben relacionar la tradición con su respectiva situación y experiencia e interpretar recíprocamente la experiencia recordada y presente, si no se quiere que el recuerdo vivo se transforme en tradicionalismo muerto (...) el proceso de la tradición no carece nunca de conflictos (...) lo transmitido determina, marca y transforma tanto a transmisores como a receptores, y además, el proceso de la tradición, sus formas e instituciones”.⁵⁵

En otras palabras, podemos afirmar que el *fides quarens intellectum* requiere ser matizado porque hoy la búsqueda de la comprensión por parte de la fe y la apropiación personal de la tradición por parte de las mujeres exigen hundir sus raíces en la práctica y ofrecer una salvación concreta que, sabemos no es de este mundo en plenitud, sino sólo parcialmente. Un lenguaje sobre Dios que ha sido *exclusivamente* masculino, *literalmente* masculino y

⁵⁴ Para ampliar el tema acerca del imaginario sobre Dios ver MCFAGUE Sally, *Metaphorical Theology. Models of God in religious language*, Fortress, Philadelphia, 1982; de la misma autora, *Models of God: Theology for ecological, nuclear age*, Fortress, Filadelfia, 1987.

⁵⁵ POTTMEYER H. J. citado en SILVA Joaquín, “Hermenéutica y verdad teológica”, *Teología y Vida*, Vol. XLVI, 2005, 241.

patriarcalmente masculino ha producido una distorsión masculinizante del misterio divino y ha sido “dramáticamente potenciado por el desarrollo dogmático de la cristología (...) como imagen visible del Dios invisible, Jesús hombre sirve para apretar bien el nudo entre masculinidad y divinidad”.⁵⁶

Tomar conciencia del sufrimiento de mujeres y varones, y mostrar la supresión de la memoria de la actividad de las mujeres, permite crear las condiciones de posibilidad para dar inicio a lo que Johnson llama una praxis de resistencia y esperanza. Praxis que comienza con la resistencia a un lenguaje considerado religiosamente idolátrico porque absolutiza sólo algunas metáforas ocultando el misterio divino en toda su anchura. A juicio de Johnson, es idolátrico cualquier lenguaje sobre Dios que no tenga presente su carácter simbólico y evocativo. Lo que decimos de Dios nunca corresponde adecuadamente a Su realidad inefable. Es necesario reconocer que el lenguaje son sólo intentos de decir lo indecible por analogía. Ya lo afirmaba el Concilio de Letrán IV en 1215 “lo que Dios es en su esencia y en su naturaleza nunca lo ha descubierto ningún hombre ni podrá descubrirlo.” (DH 806)⁵⁷

El lenguaje patriarcal exclusivo y literal sobre Dios es al propio tiempo opresor e idolátrico. Funciona para justificar las estructuras sociales de dominio/subordinación y un generalizado punto de vista androcéntrico enemigo de la genuina e igual dignidad humana de las mujeres, al tiempo que limita el misterio de Dios.⁵⁸

Para Johnson la idolatría religiosa no sólo implica absolutizar las metáforas masculinas y olvidar el carácter simbólico y evocativo del lenguaje sobre Dios. Asume la crítica expuesta por Rathford Ruether con relación al status masculino en el que el hombre sería considerado más teomorfo que la mujer. “Es idólatra hacer a los hombres ‘más iguales a Dios’ que a las mujeres. Resulta blasfemo usar la imagen y el nombre de lo Santo para

⁵⁶ LQE 59.

⁵⁷ En esta misma línea, el *CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA* en su número 170 afirma: “No creemos en los enunciados sino en lo que ellos quieren significar”.

⁵⁸ LQE 64.

justificar el dominio patriarcal (...) La imagen de Dios como varón con predominio es fundamentalmente idolátrica”.⁵⁹

La “ semejanza natural ” de los varones con Jesucristo y de éste como Dios visible en la tierra, no es argumento para mantener a las mujeres sin ciudadanía plena dentro de la Iglesia. La mujer no puede alcanzar tal “ semejanza natural ” salvo que se abstraiga de su cuerpo y de su identidad sexual y un Dios encarnado que ha puesto su morada entre nosotros, apunta en la dirección exactamente contraria.

2. Opciones de renovación del lenguaje sobre Dios:

La experiencia de las mujeres genera un campo semántico desconocido y rico para empezar a plantear los cambios en el lenguaje. En un contexto de cambio y búsqueda las teologías feministas afirman que en esta renovación es necesario incluir no sólo sus experiencias, sino la de otros grupos emergentes, una preocupación especial por los pobres y marginados y, más que nada, habrá que mirar a un Dios autoimplicado en el mundo y comprometido amorosamente con su creación.

En la teología, afirma Johnson, es posible identificar al menos tres miradas que han intentado ser inclusivas de las realidades femeninas al hablar de Dios: Asignar “ cualidades o rasgos ” femeninos a Dios, reconocer una “ dimensión ” femenina en Dios y tomar imágenes de la experiencia de hombres y mujeres.⁶⁰

2.1 | Rasgos femeninos:

Una de las soluciones propuestas para elaborar un lenguaje más inclusivo ha sido la de asignar a Dios cualidades femeninas que lo hagan más receptivo de las realidades de las mujeres. Se introducen rasgos afectivos, amables, nutricios, que tienen que ver con el rol maternal. Con esta opción se reafirma el símbolo de Padre, pero de un

⁵⁹ RADFORD RUETHER Rosemary, *Sexism and God-Talk, toward a feminist theology*, Beacon Press Books, Boston, 1992, 23. Radford Ruether utiliza la expresión “make males more ‘like God’ than females”.

⁶⁰ Este planteo tiene su antecedente en un artículo publicado por la autora, “The Incomprehensibility of God and the image of God male and female” en *Theological Studies*, 45, 1984, 441-465.

Padre con rasgos maternales. “En este modo de hablar Dios sigue siendo Padre, aunque de un modo atemperado por lo femenino ideal, de tal modo que los creyentes no necesitan temer o rebelarse contra un paternalismo aplastante.”⁶¹

La crítica de las teólogas feministas apunta a que se perpetúa una definición androcéntrica de Dios, subordinando lo femenino-maternal al símbolo primordial masculino. Dios sigue siendo “El”, pero “complementado” con rasgos femeninos. La mujer no aparece plenamente como símbolo de Dios y, por lo tanto, la desigualdad persiste. Peor aún, se camufla porque la imagen androcéntrica de Dios está donde mismo, pero complementada.

Lo masculino y lo femenino se encuentran entre los términos más culturalmente estereotipados del lenguaje. Esto no quiere decir que no existan diferencias entre las mujeres y los hombres, sino que se trata de cuestionar la justificación de la actual distribución de virtudes y atributos y de descubrir que no puede imponerse como descripción de la realidad. Esa forma de crear estereotipos no está al servicio de la genuina humanidad de las mujeres y los hombres, sino que alimenta un dualismo antropológico casi imposible de superar. Añadir “rasgos femeninos” a la imagen de Dios prolonga la subordinación de las mujeres al hacer del símbolo patriarcal algo menos amenazante, más atractivo. En síntesis, esta perspectiva no sirve para hablar adecuadamente de Dios en una dirección más inclusiva y liberadora.⁶²

2.2 Dimensiones femeninas: *El Espíritu Santo.*

Johnson afirma que el Espíritu ha estado vinculado con lo femenino en las Escrituras, no sólo gramaticalmente (*ruah*), lo cual resultaría del todo irrelevante, sino también, a través de las imágenes del ave hembra con sus funciones de empollar y generar vida. Vida asociada al Dios creador y al Hijo redentor, en su bautismo. Si bien hay una abundante imaginería femenina para referirse al Espíritu, para Johnson no se soluciona la cuestión de fondo.

Supuestas dimensiones femeninas en Dios, a juicio de la teóloga, comportan no sólo el mismo problema anterior de seguir manteniendo a un Dios masculino. A ello

⁶¹ LQE 75.

⁶² LQE 77.

se añade que esta “persona” de la Trinidad es la más desconocida, invisible y oscura de las tres. Es una imagen “que carece de rostro”, en palabras de Walter Kasper en *El Dios de Jesucristo*⁶³. El resultado, entonces, son dos imágenes de la Trinidad “claramente masculinas y una tercera femenina amorfa.”⁶⁴ No sólo indefinida sino, además, subordinada jerárquicamente a las otras dos, con el peligro que ello implica para las mujeres, ilustrado por Johnson en lo que sigue:

La conclusión a la que esto nos lleva puede observarse en el intento de Franz Mayr de entender al Espíritu Santo a partir de la analogía con la relación familiar: si liberamos la maternidad de un concepto naturalístico y la percibimos en su realidad existencial-social, entonces podemos ver que la madre procede del padre y del hijo, es decir, recibe su sello existencial y su identidad de ambos en el seno familiar.⁶⁵

Dentro de esta tendencia de reconocer dimensiones femeninas de Dios, Johnson ubica a Yves Congar, en Europa. Él llama al Espíritu la persona femenina de Dios o la femineidad de Dios. Con las limitaciones ya expuestas, agrega que el teólogo francés, conciente de encerrar a la mujer en roles preconcebidos, se centra en el énfasis de funciones propiamente maternas describiendo los modos en que el Espíritu cría, ama y educa como lo hace una madre. Si bien Johnson valora el esfuerzo de Congar, a la vez lo critica porque afirma que el autor reduce la identidad de las mujeres al sólo papel de madres, el cual, siendo importantísimo, no es el único. Y además, tampoco la maternidad, según Johnson, está reñida o al margen del intelecto.⁶⁶

Otro de los teólogos que ha ensayado un lenguaje más inclusivo dentro de esta tendencia es Leonardo Boff⁶⁷. El latinoamericano mantiene la apropiación de lo femenino por parte del Espíritu, básicamente de los rasgos maternos, pero describe

⁶³ KASPER Walter, *El Dios de Jesucristo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2006.

⁶⁴ LQE 78.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Cfr. LQE 79, CONGAR Yves, *I believe in the Holy Spirit*, en especial “The motherhood in God and the femininity of the Holy Spirit”, 3: 155-164.

⁶⁷ BOFF Leonardo, *El rostro maternal de Dios. Lo femenino y su expresión religiosa*, publicado en 1979. Johnson lo conoce por la versión inglesa de una década después, *The maternal face of God, The feminine and its religious expressions*, trad. BARR Robert y DIERCKSMIEIER John, Maryknoll, Orbis, 1987.

lo femenino a la luz del concepto *anima* elaborado por Jung, aceptando acríticamente la asimilación de lo femenino a la oscuridad, la muerte, la receptividad; y lo masculino a la luz, la razón, la trascendencia. Uno de los aspectos novedosos de Boff, señala Johnson, es su hipótesis, según la cual

La dimensión femenina del Espíritu está elaborada en afinidad con la persona de la Virgen María. Análogamente a la encarnación de la Palabra en Jesús, el Espíritu diviniza lo femenino en la persona de María, que a su vez debe ser vista como unida hipostáticamente a la tercera persona de la Trinidad, en provecho de toda la humanidad femenina. [En palabras de Boff] ‘El Espíritu, lo eterno femenino, se une a lo creado femenino para que este llegue a ser total y plenamente lo que puede ser (virgen y madre). María, como siempre ha intuido la piedad cristiana, es la realización escatológica de lo femenino en todas sus dimensiones’.⁶⁸

La experiencia de las mujeres y el análisis feminista muestran, sin ningún esfuerzo, que ni la virginidad ni la maternidad constituyen la plenitud de la autorrealización de las mujeres, ni pueden considerarse arquetipo de lo femenino.

Hay otros pensadores que han ido en esta misma línea. Y la trampa es la misma: las autopercepciones y autodefiniciones de las propias mujeres no han sido escuchadas ni valoradas. Lo que se hace, según Johnson, es desarrollar “un punto de vista unilateral de ‘lo femenino’ que conduce estructuralmente al poder público y al bienestar privado de los hombres”.⁶⁹

Más aún, la idea de las dimensiones femeninas en Dios, a juicio de Johnson, sitúa las divisiones conceptuales en el seno mismo de Dios. Al trasladar lo femenino y lo masculino dualísticamente concebido, lo que se hace, agrega, es “ontologizar el sexo en Dios, haciendo de la sexualidad una dimensión del ser divino, en lugar de respetar la naturaleza simbólica del lenguaje religioso”.⁷⁰

2.3 Imágenes equivalentes:

⁶⁸ LQE 79-80, alude a BOFF, Op.cit.

⁶⁹ LQE 81.

⁷⁰ LQE 82.

Esta tercera tendencia para enfocar el problema que nos ocupa, comparte con las anteriores la noción de Dios en términos personales. Ahora bien, predicar de Dios una determinada “personalidad” nos induce de inmediato, señala Johnson, a plantear los elementos de sexo y género, simplemente porque no tenemos otra experiencia de aproximación a la “persona”: todas son o masculinas o femeninas.

Dado que el misterio de Dios trasciende todas nuestras clasificaciones y, dado, también,

Que Dios creó a la mujer y al hombre a imagen suya, y dado que es la fuente de las perfecciones de ambos, los dos pueden servir igualmente de metáfora con referencia al misterio divino (...) Esta “clave” para hablar de Dios con imágenes femeninas y masculinas tiene la ventaja de poner de manifiesto desde el principio que las mujeres gozan de la dignidad de seres hechos a imagen de Dios y capaces por tanto de representar a Dios como mujeres.⁷¹

Además de utilizar metáforas femeninas o masculinas indistintamente, esta tercera tendencia incluye, también, las realidades y el mundo de la naturaleza. Johnson sostiene que si el misterio de Dios va más allá de nuestras experiencias y la forma de referirlas, entonces es plenamente válido y adecuado utilizar metáforas que permitan romper con lo que la autora llama la “fijación idolátrica” de una sola imagen -la masculina- para liberar a Dios de nuestras cadenas.

La teóloga norteamericana asume como propio este modelo inclusivo de lenguaje en términos femeninos, masculinos y cósmicos. Sin embargo, a la vez que lo asume, denuncia que las imágenes femeninas y masculinas para hablar de Dios, no han sido equivalentes. Los símbolos femeninos aparecen, según Johnson, infradesarrollados y, tanto en el lenguaje cristiano como en la praxis, son periféricos.

Dada esta situación, Johnson se propone una reelaboración del discurso sobre Dios, fundamentalmente apuntando a recuperar símbolos femeninos, que a su juicio, son

⁷¹ LQE 83.

perfectamente legítimos y adecuados para referir al Misterio. Más aún, esta tarea le parece imprescindible y urgente en vistas a eliminar la fijación idolátrica del lenguaje masculino. ¿Por dónde empezar? Buscando, primero, en las experiencias hasta ahora ignoradas de las mismas mujeres aquellas metáforas más adecuadas para decir a Dios. Luego, rescatando de la Escritura los símbolos femeninos para mostrar la legitimidad de utilizarlos y, por último, recurriendo a la sabiduría clásica que recuerda que el lenguaje teológico es siempre provisorio, analógico y cultural.

3 Elementos fundamentales en la renovación feminista del lenguaje sobre Dios:

Elaborar un lenguaje más inclusivo no constituye un fin en sí mismo, sino un medio, una instancia para corregir una situación desigual e injusta para las mujeres. Proponer un lenguaje liberador sobre Dios es la meta que se propone en adelante, no por el lenguaje mismo, sino como un medio para hacer cada vez más transparente el Misterio. En esta tarea Elizabeth Johnson rescata tres elementos fundamentales: la experiencia de las mujeres, diversos elementos de la Escritura y la tradición clásica.

3.1 Experiencia de las mujeres:⁷²

A través de los movimientos civiles y en la Iglesia, las mujeres han denunciado la exclusión del ámbito de la formación del símbolo público así como de la toma de decisiones. Por ello, si bien la utilización de la experiencia como punto de partida para hacer teología no es privativa de las mujeres, esta experiencia es, precisamente, el sello que distingue e identifica el modo en que las mujeres se aproximan a Dios. Si bien las experiencias no son homogéneas, la condición de estar insertas en un sistema patriarcal, forja algunos rasgos comunes y fácilmente reconocibles como la resistencia, la búsqueda de estrategias, la creatividad.

⁷² El tema de la experiencia de las mujeres como punto de partida para hacer teología ha sido ampliamente tratado por muchas autoras. Cfr., por ejemplo, CARR Anne E., *Transforming Grace, Christian tradition and women's experience*, Continuum, New York, 1998; AZCUY Virginia, "Teologías desde las biografías de las mujeres. Reflexiones sobre el método" en SCHIKENDANTZ Carlos, *Mujeres, Género y sexualidad. Un mirada Interdisciplinar*, EDUCC, Córdoba, 2003; CURSACH Salas Rosa, "Experiencia", en NAVARRO M. Y DE MIGUEL P. (Eds) *10 Palabras clave en teología feminista*, Ed. Verbo Divino, Pamplona, 2004.

Johnson considera fundamental para la elaboración de un lenguaje emancipatorio y liberacionista que contribuya a la plena humanización de las mujeres, iniciar el recorrido con un proceso de conversión. Conversión de las mujeres que es la piedra angular de todo el proceso, afirma. Los movimientos feministas seculares de los años 60 ya tenían claro este punto de partida: iniciaron los llamados grupos de autoconciencia, *Consciousness Raising*, en los cuales, las mujeres, a través del diálogo y la narración de sus historias podían “ver” sus situaciones vitales de inferioridad y desigualdad logrando comprender las causas.⁷³

En una línea similar, pero en el ámbito religioso y teológico, Johnson afirma que lo primero y más necesario es la conversión del corazón y la mente de las mujeres. Sólo así se podrá afectar la espiritualidad, los valores morales, la doctrina... la praxis.

El despertar de las mujeres a su propia dignidad humana puede ser interpretado al mismo tiempo como una nueva experiencia de Dios, de modo que lo que está teniendo lugar es un nuevo acontecimiento en la historia religiosa de la humanidad. Más aún, esta conversión trae consigo un juicio concomitante sobre el valor moral positivo de la corporeidad femenina, el gusto por las relaciones y otras características que marcan de manera específica las vidas históricas de las mujeres, de tal modo que se van dibujando nuevos perfiles del lenguaje más adecuado al misterio de Dios.⁷⁴

Para Johnson la conversión requiere de un proceso que describe en tres estadios: contraste, confirmación y conversión propiamente tal.

⁷³ Sobre esta etapa del feminismo y la importancia de los grupos de autoconciencia cfr. NASH Mary, *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos*, Alianza Editorial, 2004, en especial cap. 4 “Nuevos movimientos sociales. La liberación de las mujeres”, 159-229. Sobre estos grupos Nash señala: “La enorme importancia de estos grupos de autoconciencia radicó en que facilitó espacios propios de encuentro y de intercambio de experiencias. De este modo, se puso en evidencia que el ‘malestar sin nombre’ no era un problema de fracaso o de inadaptación individual al rol de ama de casa y al canon de feminidad, sino que se trataba de un fenómeno social común a muchas mujeres (...) Romper el silencio, encontrar su voz y nombrar sus problemas fueron elementos decisivos en el impulso de un movimiento configurado a partir de una opresión no reconocida ni identificada”, 176-177.

⁷⁴ LQE 91.

El contraste se suscita inmediatamente de la toma de conciencia de la situación injusta que se está vivenciando. Cuando las mujeres intuyen que las cosas pueden ser de otra manera, resisten y buscan el cambio. El contraste se da entre la nueva valoración de sí que hace la mujer y el medio en el cual está inserta. Para Johnson esta toma de conciencia les permite darse cuenta que su situación puede ser mejorada y, más aún, que es deseable y bueno que así sea.

La confirmación está íntimamente ligada a la memoria, la narración y la solidaridad entre mujeres. Explica Johnson que la mujer que ha contrastado su propia valía y dignidad con el medio y que, además, comparte esa experiencia con otras mujeres que también la han tenido, es capaz de comenzar a tejer estrechos vínculos de solidaridad en los que la memoria mantiene a raya el pasado y la narración las impulsa a lo por venir y construir. La confianza que mueve a las mujeres en esta etapa del proceso está firmemente anclada en el misterio absoluto de Dios al que han descubierto como fundante y vivificante de su ser femenino.

Por último, la conversión misma, coronación del proceso descrito, se entiende -a juicio de Johnson- de un modo distinto a lo habitual.

La categoría de conversión ofrecida es un tanto diferente de la que muestra la teología clásica, donde connota típicamente el proceso de desprendimiento de sí mismo o de supresión del propio ego para tener acceso a la gracia divina. El análisis feminista ha establecido hace tiempo que este sentido es útil cuando es pronunciado, como lo fue originalmente, desde la perspectiva del varón con poder, cuya tentación primordial era probablemente la del pecado del orgullo o autoafirmación frente a los demás. (...) Pero la situación es totalmente diferente cuando ese lenguaje se aplica a personas que ya se encuentran relegadas en los márgenes de lo importante y excluidas del ejercicio de la autodefinición. Para tales personas, el lenguaje de la conversión como desprendimiento del yo, como alejamiento del *amor sui*, funciona como instrumento ideológico para arrebatarles el poder, manteniéndolas en una posición subordinada en beneficio de quienes gobiernan.⁷⁵

⁷⁵ LQE 93-94.

Otro elemento fundamental en este proceso de conversión de las mujeres es la experiencia del “yo”, del sí misma. A juicio de Johnson, la experiencia de Dios no es “químicamente pura” sino que está siempre mediatizada por el “yo” y sus condicionamientos. “A este nivel pre temático desde donde surge nuestro propio misterio, experimentamos, también (y somos cogidos por) el misterio santo de Dios como contexto mismo de nuestra propia autopresencia”.⁷⁶ La experiencia de uno mismo (Rahner) unida a la solidaridad en la memoria y la narrativa (Metz) abren a las mujeres a una nueva dimensión religiosa en donde Dios es experimentado como fundante de su identidad femenina.

Esta afirmación del propio yo femenino no implica ni un solipsismo ni una confrontación con lo masculino, sino, más bien, desde una autonomía plenamente fundada un salir al encuentro del otro/a en busca de comunión. La amistad y el mutualismo, afirma la teóloga norteamericana, son piedras angulares de la estructura relacional que propone una ética feminista.⁷⁷

Un último elemento a mencionar en torno a la experiencia de las mujeres dice relación con la forma en que éstas se relaciona con la imagen de Dios y con la de Jesucristo. El cristianismo ha sostenido siempre que hombre y mujer han sido creados a imagen de Dios (Gn 1-2).

Sin embargo, la doctrina de la *imago* ha sido objeto de una clara ambigüedad a lo largo de la tradición cristiana. Al tiempo que afirma que los seres humanos han sido creados genéricamente a imagen y semejanza de Dios, la teología ha adoptado también la rígida forma del dualismo de los géneros propia del pensamiento helenista.⁷⁸

A juicio de Johnson ese pensamiento dualista ha permanecido siempre en tensión con la idea de la participación de las mujeres en la *imago Dei*. Éstas reclaman,

⁷⁶ LQE 95.

⁷⁷ Cfr. LQE 97-100. Sobre ética feminista ver: CARR Anne, Op. Cit; GILLIGAN Carol, *In a different voice. Psychological theory and women's development*, Harvard University Press, Cambridge, 1982 (Traducción española: *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F, 1985)

⁷⁸ LQE 101.

también para sí, aprehender -como mujeres concretas, con nombre, apellido e historia- la imagen de Dios legítimamente, “apropiación de la doctrina de la *imago Dei* [que] está teniendo lugar a un nivel funcional”.⁷⁹ Esta legítima apropiación es ya una razón para empezar a hablar de Dios, también legítimamente, en femenino. Si las mujeres toman conciencia de que son, ellas también, teomórficas ¿Por qué no podrían referirse a Dios con imágenes femeninas?, se pregunta Johnson. La realidad humana femenina ofrece metáforas tan adecuadas para decir a Dios como las masculinas. Y lo más exacto de todo, sería recordar que el misterio de Dios es siempre más grande de lo que pensamos y, por cierto, de lo que alcanzamos a balbucear.

Bastante más complejo es el asunto de la *imago Christi*. Johnson sostiene que la tradición ha sufrido “un proceso de naturaleza androcéntrica” que obviamente ha dificultado la apropiación, por parte de las mujeres, de la imagen de Cristo. La identificación con Jesucristo, afirma, no pasa por la semejanza corporal, sino por la participación en su naturaleza, por *ser en Cristo*.

Este tema ha sido ampliamente debatido por muchas teólogas feministas.⁸⁰ Algunas de ellas han enfatizado la masculinidad de Cristo como referente de humanidad y posibilidad de salvación para las mujeres. Otras, han enfatizado, más bien, la participación plena en el ser de Cristo otorgada a través del bautismo. Johnson se ubica más en esta línea y sostiene que

El modelo-guía de la *imago Christi* no es la réplica exacta de los rasgos sexuales, sino la participación en la vida de Cristo, que se basa en la comunión en el Espíritu: los que viven la vida de Cristo, son imágenes de Cristo. Más aún, el Cristo total es una personalidad corporativa, una realidad relacional, la humanidad redimida que encuentra su camino a la

⁷⁹ LQE 103.

⁸⁰ Sobre el tema ver, por ejemplo, JOHNSON Elizabeth, *Considerer Jesús. Waves of renewal in christology*, The Crossroad Publishing Company, New York, 1990; SCHÜSSLER FIORENZA Elisabeth, *Cristología feminista crítica*, Trotta, Madrid, 2000; BINGEMER María Clara, “Mujer y cristología. Jesucristo y la salvación de la mujer”, en AQUINO M. Pilar, *Aportes para una teología de la mujer*, Ed. Nuevo. Exodo, 1998; GÓMEZ ACEBO Isabel (Ed.), *Y Vosotras ¿Quién Decís Que Soy Yo?*, Ed. Desclée De Brouwer, 2000; RADFORD RUETHER Rosemary, *Women and redemption. A theological history*, Fortress Press, Minneapolis, 1998.

luz de la narración histórica del amor compasivo y liberador de Jesús: Cristo existe sólo pneumatológicamente.⁸¹

En apoyo de su línea de pensamiento Johnson afirma con fuerza el igualitarismo de la tradición bautismal, “por el bautismo nos configuramos con Cristo” (LG 7) y el proceso crístico de los creyentes de irse conformando a Su imagen (Rom 8,29).⁸² Así también, la experiencia del martirio refleja la semejanza que adquiere el mártir al morir por su Maestro. Sobre esta última realidad, sustentada en Hch 9, 1-5, y según lo afirma *Lumen Gentium* 42 el mártir hace perfecta esa imagen de Cristo llegando al derramamiento de la sangre, y esto es considerado como un don supremo. Así, también, lo atestiguaba Eusebio de Cesarea al referirse al martirio de una mujer llamada Blandina. Según el relato, mientras la mujer colgaba de una especie de cruz, su valor y oración animaba a sus compañeros. Lo cuenta así: “En esta batalla, vieron con sus ojos del cuerpo, bajo la forma de su hermana, a Aquel que había sido crucificado por ellos.”⁸³ Blandina es identificada con Cristo sin ninguna dificultad ni consideración de sexo, ella es Cristo, Cristo es ella crucificada.

Por tanto, señala Johnson, la “capacidad fundamental de ser portadores de la imagen de Dios y de Cristo es un don no condicionado por el sexo”.⁸⁴ Afirmar cualquier otra cosa, concluye, desvirtúa el misterio de Dios.

3.2 La Escritura:

Cuando en Nicea se afirma que Dios se hizo hombre⁸⁵ ¿Qué se quiere decir? ¿Que se hizo varón? “Si de hecho lo que se entiende es ‘se hizo varón’, si la masculinidad es esencial para la función crística, entonces las mujeres están separadas del lazo salvador, pues la sexualidad humana femenina no fue asumida por el verbo de Dios

⁸¹ LQE 104.

⁸² Cfr. *Lumen Gentium* N° 2: “(...)A todos los elegidos desde toda la eternidad el Padre los conoció de antemano y los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo (...)” y N° 7: “Es necesario que todos los miembros se asemejen a Él hasta que Cristo quede formado en ellos”.

⁸³ DE CESAREA Eusebio, *Hist. Eccl.* 5.1.1-63, citado en LQE 106.

⁸⁴ LQE 107.

⁸⁵ El Concilio de Nicea (325) afirma: “(...) El cual por nuestra salvación descendió, se encarnó y se hizo hombre, padeció y resucitó al tercer día (...)” DH 125.

hecho carne”.⁸⁶ Por ello el gran y primer desafío es leer la Biblia desde la corporalidad femenina asumiendo con tanta conciencia como sea posible, que

Nuestra presencia corporal es un desafío al mando paterno (...) En un sistema lingüístico gramaticalmente androcéntrico, las mujer*s siempre tenemos que pensar las cosas dos veces y ponderar si también estamos incluidas cuando se dice, verbigracia, que todos los hombres han sido creados iguales.⁸⁷

Cada mujer, con nombre y apellido, y con su historia concreta, está creada a imagen de Dios y es portadora de la imagen de Cristo. Pero esta imagen de Cristo, señala Johnson, no puede reducirse a los rasgos históricos de Jesús de Nazaret. Porque si eso es lo sobresaliente, hay media humanidad excluida de la plena participación en la *imago Christi*. Ser otro Cristo no implica identificarse con su sexo, sino con su vida. Una vida animada por el Espíritu, compasiva, liberadora, restauradora de la dignidad humana. Para que las mujeres se sientan salvadas por Dios, es necesario que recuperen su cuerpo; saberse, pensarse y sentirse hechas a imagen y semejanza de Dios, porque también son ellas hechura suya (Ef 2, 10).

En este complejo tema, el primer escollo que es necesario afrontar, afirma Johnson, es una determinada comprensión de la revelación que la considera como

Una verdad conceptual dada por Dios a los seres humanos en forma verbal, bien directamente a través de la mente del evangelista, bien indirectamente por medio de hechos históricos fundantes (...) Este modelo doctrinal localiza a la revelación en las declaraciones racionales y lingüísticas comunicadas por Dios sin error, que informan sobre el misterio de Dios y su forma de tratar con el mundo.⁸⁸

⁸⁶ DE MIGUEL María Pilar, “Cristo”, en NAVARRO Mercedes (Dir.) *Diez mujeres escriben teología*, Ed. Verbo Divino, 1993, 81-82.

⁸⁷ SCHÜSSLER FIORENZA Elisabeth, *Los Caminos de la Sabiduría*, Ed. Verbo Divino, 2004, 85 y 105. Según explicación de la misma autora se propone la grafía muj*r y mujer*s (wo/man y wo/men) para poner de manifiesto que la categoría muj*r / mujer*s es una construcción social. El término busca incluir tanto las diferencias que se dan entre las mismas mujeres como aquellas que se dan en lo íntimo de cada mujer. En español, con el *, no es posible captar el efecto que produce la barra separadora de wo/man y wo/men, que recuerda que ambas palabras están construidas a partir del masculino man / men.

⁸⁸ LQE 110.

Es un hecho, ya hoy poco discutido, que los textos bíblicos fueron escritos en un contexto patriarcal, por hombres que, desde su mirada masculina, seleccionaron los dichos y hechos a narrar.⁸⁹ En esa narración predomina un lenguaje sobre Dios que evidentemente es, no sólo masculino, sino, además, masculinizante. Dios es dicho *como* varón, con algunos *rasgos* femeninos. Si a esto se suma una mentalidad que afirma que esa terminología debe seguir predominando porque es en cierto sentido revelada, resulta que “la ‘revelación’ se convierte así en un freno a la articulación del misterio divino a la luz de la dignidad de las mujeres”.⁹⁰ En ese contexto, no es posible utilizar la experiencia de las mujeres y su nueva conciencia de ser imágenes de Dios y de Cristo, legítimamente. En tales circunstancias, agrega Johnson, sólo cabe seguir repitiendo las metáforas.

Pero para la teóloga norteamericana las cosas son algo diferentes: Se requiere de la interpretación, de la hermenéutica. La teología, señala, ha entendido la revelación de diversas maneras: como acontecer histórico, como experiencia interna, como presencia dialéctica, como toma de conciencia o como mediación simbólica. Todas concepciones con fortalezas y debilidades, pero “lo que no se cuestiona es que el texto debe ser interpretado”.⁹¹ Y, además, debe ser interpretado para nuestra salvación, según lo afirma *Dei Verbum 11*. La pregunta, entonces, debería ser ¿La interpretación de los textos bíblicos es salvadora para las mujeres? “Por nuestra salvación: La hermenéutica feminista se remonta sobre las alas de este principio,

⁸⁹ Sobre este tema ver SCHÜSSLER FIORENZA Elisabeth, *In Memory of Her. A feminist reconstruction of christian origins*, Crossroad, New York, 1983; GÓMEZ ACEBO Isabel (Ed.) *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2005; OSIEK Carolyn, MACDONALD Margaret Y., TOLLOCH Janet H., *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva*, Sígueme, Salamanca, 2007; TAMEZ Elsa, *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo. Un estudio de la Primera carta a Timoteo*, Sal Terrae, Santander, 2005; OSIEK Carolyn, MADIGAN Kevin (Eds.) *Ordained women in the early church. A documentary history*, The John Hopkins University Press, London, 2005 (Traducción española: *Mujeres ordenadas en la Iglesia primitiva. Una historia documentada*, Ed. Verbo Divino, Pamplona, 2006); MOORE Stephen D. y CAPEL ANDERSON Janice (Eds.) *New testament masculinities*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2003.

⁹⁰ LQE 110. Cfr. Ricoeur “Hermenéutica de la idea de revelación”, en *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, 1994, 177, en donde afirma: “Decir que el Dios que se muestra es el Dios oculto, es confesar, por el contrario, que la revelación jamás puede constituir un cuerpo de verdades que pueda esgrimir una institución. Por lo mismo, disipar la opacidad masiva del concepto de revelación es también destruir toda forma totalitaria de autoridad que pretendiera retener la verdad revelada”.

⁹¹ LQE 110.

alejándose del tradicional discurso encadenante y volando en torno a las Escrituras en busca de lo que se había perdido, con repercusiones prácticas y críticas”.⁹²

En esta misma línea, cabe preguntarse si la forma como Jesús se dirige a Dios -la metáfora paterna del *Abbá*- es normativa para la Iglesia hoy excluyendo otras metáforas o, si bien obedece a la experiencia histórica de Jesús y a su conciencia de relación amorosa con Dios. Según Johnson, es necesario articular otros criterios para discernir el camino más adecuado actualmente, y no sólo lo que Jesús hizo o dijo, porque a su juicio, hay muchas cosas que dijo e hizo que hoy ni hacemos ni decimos, y viceversa.

Para Raymond Brown⁹³, por ejemplo, la experiencia de Jesús y su conciencia humana de una relación peculiar con Dios, personal y esencial, es un conocimiento subjetivo que mana de su experiencia histórica. Ahora bien, esa conciencia de Jesús con respecto a una relación tan especial con Dios que le hace llamarle *Abbá*, no está exenta de problemas: En Mc, por ejemplo, nunca aparece la expresión “mi padre”; en Lc sólo aparece cuatro veces; la expresión es común sólo en Mt y ninguna de ellas tiene paralelo. Más aún, afirma Brown, es muy posible que Mt haya escrito “Padre” en textos que en un principio sólo decían “Dios”.

Respecto de la denominación *Abbá*, calificativo arameo para expresar una relación familiar estrecha, hay quienes han expresado que es propia de Jesús, como J. Jeremías. Otros exegetas⁹⁴, sin embargo, han visto tal denominación en otros judíos invocando a Dios y no consideran el apelativo especialmente relevante. Además, agrega, Brown, el único ejemplo de arameo transliterado en griego está en Mc 14,36. En síntesis, concluye Brown, que de los estudios disponibles acerca del uso que hizo Jesús de la expresión “Padre” para invocar a Dios, a lo sumo se puede concluir que

⁹² LQE 112.

⁹³ Cfr. BROWN, Raymond E., *Introducción a la Cristología del Nuevo Testamento*, Ed. Sígueme, 2001.

⁹⁴ FITZMYER J.A., “Abba and Jesus’ relation to God”, DUPONT Melanges J., *À cause de l’évangile*, citados en BROWN Raymond E., *Op. Cit.* 100.

Si Jesús se presentó a sí mismo como el primero entre muchos que tienen una nueva y especial relación con Dios como Padre, esa prioridad implica que su filiación fue de alguna manera superior a la filiación de todos los que habían de seguirle.⁹⁵

Los indicios apuntan -según Brown- a que Jesús se vio a sí mismo en una relación filial con Dios, a quien llamó Padre, definiéndose a veces, como el Hijo. Quienes aceptaran la proclamación del Reino serían hijos de Dios, siendo la filiación de Jesús anterior y radical. La crítica bíblica actual, entonces, ha mostrado que la metáfora paterna, expresada en el *Abbá* de Jesús, no es ni tan central ni tan frecuente en los Evangelios como se había pensado, tratándose, más bien, de una evolución teológica de las comunidades primitivas⁹⁶.

Volviendo al contexto de recuperación bíblica que nos ocupa, para Elizabeth Johnson son tres los símbolos de la Escritura que requieren ser rescatados a la luz de la nueva situación de las mujeres y en un marco igualitario: Espíritu, sabiduría y madre. De más está decir que para Johnson, la importancia de rescatar estos símbolos no radica en la grafía o en el imaginario femenino, sino en las funciones atribuidas a cada uno, funciones que sí se corresponden con la experiencia de las mujeres.

3.2.1 Recuperación de “Espíritu/*shekinah*”:

El Espíritu, simbolizado como viento, fuego, paloma, madre pájaro con alas, etc., en general imágenes tomadas de la naturaleza, remiten al poder creativo de Dios y a la renovación de la vida. El Espíritu nutre, consuela, sostiene; es un símbolo dinámico y universal, no tiene fronteras y sopla como quiere y donde quiere.

⁹⁵ BROWN Raymond E., Op. Cit. 101.

⁹⁶ Sobre el tema ver también MEIER John P., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, Ed. Verbo Divino, Pamplona, 2001, t I: “Las raíces del problema y de la persona”, en especial cap. 6. “Criterios: ¿Cómo decidimos qué es lo que proviene de Jesús?”, 183-209. Sobre la metáfora paterna ver el interesante análisis de Paul Ricoeur, “La Paternidad: Del fantasma al símbolo”, en *Introducción a la simbólica del mal*, Ed. Megápolis, 1976, 213-244. Ricoeur cita, entre otros, los trabajos de Joachim Jeremias, *Abba, El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, 1981; MARCHEL W., *Dieu-Pere dans le Nouveau Testament*, Ed. Du Cerf, 1966.

Luego de cerrado el canon judío, afirma Johnson, empezó a utilizarse la imagen de la *shekinah* (del verbo *shekah*, morar) para referir al Espíritu y cuando “los rabinos leen la historia de Israel usando esta expresión, se percibe en forma de presencia femenina la presencia elusiva y poderosa de Dios”.⁹⁷

La *shekinah* es la presencia que acompaña al pueblo⁹⁸ y se duele con él. Este morar de Dios anima y da esperanza.

Shekinah es un término de resonancias femeninas que amplió la comprensión bíblica del Espíritu de Dios. Se refiere no a una simple dimensión femenina de Dios, sino a Dios como La-Que-Mora-En, a la presencia divina comprometida compasivamente con un mundo en conflicto, fuente de vitalidad y de consuelo en la lucha.⁹⁹

Con el paso del tiempo, explica Johnson, las imágenes maternas con las que se había asociado al Espíritu se desplazaron hacia la Iglesia y a la Virgen María, y “el símbolo de la maternidad del Espíritu fue virtualmente olvidado, junto con la capacidad del término Espíritu/*shekinah* para evocar la presencia y actividad divina en forma femenina”.¹⁰⁰

3.2.2 Recuperación de “*Sophia*”:

La sabiduría, *Sophia*, del Antiguo Testamento es descrita siempre en femenino y es personificada en Proverbios, adquiriendo un rol protagónico en el libro de la Sabiduría, propiamente tal. Elizabeth Johnson hace un recorrido por los libros sapienciales y proféticos mostrando los usos y acciones de este símbolo femenino de Dios.

⁹⁷ LQE 120. Johnson se nutre en esta parte de autores judíos como BLAU Ludwig, “Shekinah”, en *The Jewish Encyclopedia*, Funk and Wagnalls, New York, 1905; MOODY Dale, “Shekinah” en *Interpreters Dictionary of the Bible*, Tenn Abingdon, Nashville, 1962; HESCHEL Abraham, *God in search of man: A philosophy of Judaism*, Harper & Row, New York, 1955; SCHOLEM Gerschom, *Major trends in jewish mysticism*, Schocken Books, New York, 1954 y otros. Para las referencias completas ver LQE 117-121.

⁹⁸ Cfr. 2 Sm 7, 5-7.

⁹⁹ LQE 121.

¹⁰⁰ LQE 121,122. Más adelante se vuelve sobre la transferencia a María de las funciones del Espíritu.

Sophia es un personaje trascendente, pero a la vez, involucrado en los dolores de su gente; ejecuta acciones salvíficas, liberadoras, creativas. La pregunta por *Sophia* ha suscitado diversas respuestas entre los estudiosos tales como: afirmaciones de que es el orden cósmico implantado por Dios en el universo (Von Rad), la sabiduría personificada (Lang), símbolo de la inteligencia de Dios (Whybray), una hipóstasis divina que media entre Dios y el mundo (Ringgren) o una personificación femenina de Dios (Dunn, Brown).¹⁰¹

Para Johnson el monoteísmo estricto del judaísmo no permite ver a *Sophia* más que como el mismo Dios del pueblo revestido de una figura femenina:

Los propios especialistas rabínicos opinan que ni la sabiduría ni la palabra ni el nombre de Dios ni el Espíritu ni la *shekinah* fueron introducidos en el judaísmo como hipóstasis secundarias para compensar la inalcanzable trascendencia de lo divino. Más bien se trata de un modo de afirmar la cercanía al mundo del único Dios, de tal modo que la trascendencia divina no se vea así comprometida. En consecuencia, decir que *Sophia* es la que da forma a todas las cosas, que libera a Israel de una nación opresora, o que sus dones son la justicia y la vida, equivale a hablar de la relación del Dios trascendente con el mundo, de la cercanía, la actividad y la llamada de Dios. En definitiva, la Sabiduría de Dios en el pensamiento judío es simplemente Dios (...) El hecho de que la actividad de *Sophia* no es otra que la actividad de Dios, y de que a ambos se atribuyan idénticos efectos y atributos, permite concluir que *Sophia* personifica a la realidad divina y que de hecho constituye una expresión de la más intensa presencia de Dios en el mundo.¹⁰²

La razón de esta imagen femenina de Dios, la encuentra Johnson, siguiendo a diversos especialistas,¹⁰³ en la influencia ejercida por la concepción extrabíblica de las diosas que poblaban el horizonte cultural de la época: Astarté, diosa cananea; Istar de Mesopotamia, Maat de Egipto e Isis, o *Kyria* como también se la llamaba, en la cultura helénica. La Sabiduría personificada, fue -a juicio de Johnson- la respuesta del judaísmo ortodoxo para moverse en ese medio y no caer en la

¹⁰¹ Para el detalle cfr. LQE 125, 126.

¹⁰² LQE 127. Johnson adhiere al planteamiento de LARCHER C., *Etudes sur le livre de la Sagesse*, Gabalda, Paris, 1969.

¹⁰³ Sobre la influencia extrabíblica en la Sabiduría personificada, Johnson cita a autores como: ALBRIGHT "The goddess of live and wisdom", en *American Journal of semitic languages and literature* 36, 1919; CONZELMANN, "The mother of wisdom", en *Harvard Theological Review* 75, 1982, 230-243; KLOPPENBORG, "Isis and Sophia in the book of Wisdom", en *Harvard Theological Review* 75, 1982, 57-84.

tentación de dañar el monoteísmo. Para muchos especialistas es evidente que los escritores judíos transfirieron a *Sophia* muchas de las características atribuidas a Isis, diosa poderosa y popular que resultaba religiosa y socialmente atractiva.

En el cristianismo del primer siglo, la Sabiduría-*Sophia* fue desplazada hacia la persona de Jesús. “Los autores de los himnos cristianos y de las epístolas acabaron diciendo de Jesús lo que el judaísmo decía de *Sophia*,”¹⁰⁴ sus rasgos se convirtieron en los rasgos de Jesús, presentándolo no sólo como maestro de sabiduría, o como hijo o como enviado de *Sophia* sino, en última instancia, como su propia encarnación. La cristología de la época se nutre de la trayectoria de este símbolo femenino desarrollado en el AT y los evangelistas trasladan al Resucitado sus atributos. “La cristología sapiencial refleja las profundidades del misterio de Dios y señala el camino hacia una cristología inclusiva en símbolos femeninos”¹⁰⁵. No hubo inconvenientes en hablar de Jesús-*Sophia*, al menos hasta la escuela joánica.

¿Por qué Juan, se pregunta Johnson, utiliza en el prólogo palabra/*logos* y no sabiduría/*sophia*? Las explicaciones son muchas, algunas de ellas: *logos* y *sophia* habían sido equiparados por el libro de la Sabiduría como creadores; *logos* estaba vinculado al pensamiento helénico, *sophia* se usaba en relación al *kerygma*; fue adoptada -*sophia*- por grupos gnósticos y por tanto era necesario despegarse del símbolo¹⁰⁶; la influencia de Filón, quien consideraba que el símbolo femenino era “malo, vinculado al mundo de los sentidos, irracional o pasivo”¹⁰⁷ y, por tanto, la divina *Sophia* no podía seguir siendo femenina.

Edward Schweizer, citado por Johnson, afirma que los cristianos consideraron más apropiado cambiar el género de *Sophia* para adaptarlo al género de Jesús (R. Brown), así también, se afirmó que *logos* era más adecuado a la persona de Jesús

¹⁰⁴ LQE 131.

¹⁰⁵ LQE 136.

¹⁰⁶ Cfr. LQE 134. Johnson cita a: DUNN, *Christology in the making*, y FULLER, *The foundations of New Testament Christology*, Scribner's; BROWN R., *The gospel according to John I-IX*; ROBINSON James, “Logoi Sophon: On the Gattung of Q”, en *The future of our religious past*.

¹⁰⁷ LAPORTE Jean, “Philo in the tradition of biblical wisdom literature”, en WILKENS Robert (Ed.) *Aspects of wisdom in Judaism and early christianity*, University of Notredam Press, 1975, citado en LQE 134.

(F. Braun) o que el hecho de que *logos* era masculino era un sustituto perfecto de la figura femenina de *Sophia* (Knox)¹⁰⁸ Lo cierto es que la cristología adoptó la idea del *Logos*-Hijo, “al tiempo que la mayor parte de la imaginería femenina pasó a la figura de María de Nazaret”.¹⁰⁹

3.2.3 Recuperación de “madre”:

Tal vez sea ésta la imagen menos difícil de recuperar ya que en la Escritura son muchos los elementos “maternales” descritos como atributos de la divinidad: Dios da a luz (Dt 32,18) ama y se preocupa maternalmente (Is 66,13) no se olvida de sus hijos (Is 49,15) los defiende (Os 13,8) y muchas otras. Hay, además, una estrecha vinculación entre el seno materno y la compasión de Dios o su misericordia (Gn 43,30; Jr 31,20).

En el mundo católico muchos de estos elementos han sido captados por la veneración a María, Madre de Dios, relegándose al olvido el símbolo de Dios-madre.

En su simbolismo, [el de María] hallan expresión continua y concreta las metáforas maternas del alumbramiento y la solicitud, que la Biblia usa para describir el inquebrantable amor de Dios hacia el pueblo de la alianza (...) esta mujer de pueblo, madre de Jesús y honrada como Madre de Dios, funciona como icono del Dios materno, que revela un amor misericordioso, cercano, preocupado por el pobre y el débil, dispuesto a escuchar las necesidades humanas, vinculado a la tierra, digno de confianza, profundamente atractivo. En la devoción que se le tiene como madre compasiva que no deja que se pierda ninguno de sus hijos, lo que realmente se manifiesta es una sorprendente experiencia de Dios.¹¹⁰

Más adelante Johnson retomará estas tres metáforas rescatadas y renovadas de la Escritura -Espíritu/Shekinah, Sophia y Madre, para ampliarlas, profundizarlas y

¹⁰⁸ Cfr. LQE 135.

¹⁰⁹ BOUYER Louis, *Seat of wisdom*, Pantheon Books, 1962; CADY Susan, RONAN Marian, TAUSING Hal, *Sophia: The future of feminist spirituality*, Harper & Row, San Francisco, 1986, citados en LQE 137.

¹¹⁰ Antecedente de este planteo se encuentra en JOHNSON E., “Mary and the female face of God”, en *Theological Study* 50, 1989, 500-526. Para estos y otros autores que tratan el tema ampliar en LQE 141.

articular con ellas una propuesta de renovación del lenguaje. Por ahora, dejamos la Biblia y nos adentramos en la teología clásica. También de este saber Johnson rescata elementos que le parecen vitales para cualquier intento de decir a Dios.

3.3 Teología clásica:

En este proceso de recuperación para hacer un lenguaje más inclusivo, Elizabeth Johnson, además de recuperar la experiencia de las mujeres y la Escritura, recupera algunos elementos de la teología clásica, básicamente tres: La inaprehensibilidad de Dios, el carácter analógico del lenguaje sobre Dios y la necesidad de nombrarlo de diversas maneras porque es posible intelectualmente y religiosamente legítimo.

3.3.1 Inaprehensibilidad de Dios:¹¹¹

Elizabeth Johnson recuerda un principio fundamental de la teología: La inaprehensibilidad de Dios es total. Ningún lenguaje humano podrá jamás decir acertadamente a Dios. A lo sumo, podemos decir con certeza lo que Dios no es,¹¹² pero siempre será mayor la semejanza que la similitud entre nuestro lenguaje y la realidad indecible de Dios. El misterio de Dios es insondable y, por tanto, nuestro lenguaje será siempre un ensayo, un intento, una audacia.¹¹³

Johnson advierte del peligro de creer que aquello que afirman las religiones sobre Dios -cualquier religión- agota su misterio. “A veces, la fe en tal revelación ha provocado una situación peligrosa, en la que la necesidad de predicar e interpretar se ha traducido en palabras demasiado claras y en ideas demasiado distintas, como si fueran casi transcripciones directas de la realidad divina.”¹¹⁴ Es necesario mantener

¹¹¹ Antecedente de este planteo se encuentra en JOHNSON E., “The incomprehensibility of God and the image of God male and female”, en *Theological Studies* 45, 1984, 441-465.

¹¹² Cfr. DE AQUINO Santo Tomás *STI*, q.13 sobre “Los nombres de Dios” desarrollado en 12 artículos, en www.hjg.com.ar. Código 15. Índice: ESTHSUMA

¹¹³ El Concilio de Letrán IV en 1215 señala: “(...) no puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura, sin que haya de afirmarse mayor semejanza”. DH 806.

¹¹⁴ LQE 144.

a Dios como misterio y como totalmente Otro/a; misterio que se mantiene con Jesucristo, y del cual sólo es posible hablar por analogía.

Las teólogas feministas han sacado a luz este principio fundamental de la teología clásica y lo recuerdan insistentemente para validar el lenguaje sobre Dios en símbolos y metáforas extraídas de la experiencia de las mujeres. Estas imágenes de Dios en femenino son tan análogamente válidas como las imágenes masculinas o cósmicas sobre Dios. Es más lo que ocultan que lo que revelan. Es mayor la semejanza que la semejanza, pero todas son religiosamente legítimas.

3.3.2 Analogía:

Dada la inaprehensibilidad de Dios sólo es posible, como se ha dicho, decirlo analógicamente, o bien como respuesta a las experiencias del Misterio, o bien, en contraste a las experiencias del mal y el sufrimiento, sostiene Johnson.

La teología clásica afirmó que el lenguaje sobre Dios requería de un triple movimiento: Afirmación, negación y eminencia.¹¹⁵ Todo lenguaje, afirma Johnson, debe pasar este triple tamiz: Lo que se afirma a partir de la experiencia, debe ser negado y luego nuevamente afirmado, pero en forma eminente. Sólo después de este proceso resguardamos que Dios siga siendo el Misterio que es.

Johnson retoma elementos de la teología de Tomás de Aquino y agrega que este triple movimiento ha de ser aclarado aún más por contraste con otras dos posibilidades:

Por una parte, las palabras sobre Dios no son unívocas, con un significado idéntico al que tienen cuando son pronunciadas por las criaturas, pues esto sería ignorar la diferencia entre

¹¹⁵ Johnson remite a Tomás de Aquino, *De Divinibus Nominibus* 1, 2; también del aquinatense *ST I*, q.12-13. También a autores como KLUBERTANZ George, *St. Thomas Aquinas on analogy: A textual análisis and systematic síntesis*, M. C. Library, Chicago, 1960; BURELL David, *Analogy and Philosophical language*, Yale University Press, New Haven, 1975; LASH Nicholas, "Ideology, Methaphor and Analogy", en HEBBLETHWAITE Brian y SUTHERLAND Stewart, *The Philosophical frontiers of christian theology*, Cambridge University Press, 1982.

Dios y las criaturas. Por otra parte, tampoco son equívocas, sin asociación con sus significados creaturales, pues eso sólo produciría sin sentidos. Pero podemos decir que son analógicas, pues abren una perspectiva hacia Dios mediante el proceso de afirmación, negación y eminencia, y dirigen la mente a Dios, aunque no representen literalmente al misterio divino.¹¹⁶

Para Johnson, el conocimiento de Dios que se obtiene por analogía es un proceso dinámico y relacional por cuanto implica el juicio humano de la inaprehensibilidad de Dios y, al mismo tiempo, la apertura realizada por contenidos inteligibles que remiten a Dios de manera confiable, si bien no absolutas ni clausuradas en sí. Metáforas, términos relacionales o negativos no pretenden decir lo que Dios es en sí mismo, sino por analogía, es decir, en un *como si*.¹¹⁷

La analogía del lenguaje sobre Dios adquiere una importancia decisiva al hablar de las metáforas o símbolos femeninos para referirse al Misterio. Si el lenguaje sobre Dios es analógico, todo lenguaje, entonces el carácter androcéntrico del lenguaje tradicional también lo es. “La introducción de símbolos femeninos pone claramente de manifiesto que la analogía tiene todavía una función que cumplir: Purificar el lenguaje sobre Dios de su directo literalismo masculino, aunque no sea intencionado”.¹¹⁸

Para Johnson referirse a Dios como “El” o, incluso como “Padre”, está sujeto a todas las limitaciones de todos los lenguajes que quieren decir a Dios inefable. Es necesario, entonces, mantener vigentes expresiones tales como “a modo de”, “como sí”, etc. que expresen que Dios no es clausurado por un término, por muy adecuado que parezca. De allí la legitimidad, afirma, de la crítica feminista.

¹¹⁶ LQE 154.

¹¹⁷ Cf. LQE 157,158.

¹¹⁸ LQE 158.

3.3.3 Pluralidad de nombres:

Si Dios es inefable y sólo es posible hablar analógicamente de su misterio insondable, entonces, la diversidad de nombres proporcionará “una perspectiva diferente de la excelencia divina”¹¹⁹ y entre ellos servirán de correctivos y de purificación de esas mismas expresiones sobre Dios que pretendan alzarse como absolutas.

Johnson, siguiendo a Paul Ricoeur, afirma que en la Escritura es posible constatar una polifonía de nombres y referencias a Dios, y que todas ellas reflejan diversos aspectos de la relación entre la comunidad de fe y el misterio divino. “Se pretende así un acercamiento al referente ‘Dios’ mediante la convergencia de todos estos discursos parciales”¹²⁰ aún cuando la realidad insondable de Dios, se mantiene.

La crítica feminista señala que el lenguaje sobre Dios ha excluido los símbolos femeninos o cósmicos como inadecuados, encerrándose en una constelación de denominaciones masculinas que han hecho olvidar el carácter analógico de esas mismas denominaciones. La crítica no apunta a eliminar tal lenguaje sino a ampliarlo incluyendo las representaciones femeninas y cósmicas como apropiadas para hablar de Dios.

En síntesis, los temas de la teología clásica rescatados por Johnson, la inaprehensibilidad de Dios, el carácter analógico de cualquier lenguaje religioso y la necesidad de una pluralidad de nombres para decir el Misterio, constituyen un primer paso fundamental para la crítica feminista y la propuesta de renovación. Desde esta plataforma, Johnson propone un lenguaje sobre el misterio trinitario articulado desde la acción del Espíritu y la experiencia de las mujeres. De ello trataremos en el siguiente capítulo.

¹¹⁹ LQE 159.

¹²⁰ RICOEUR Paul, *Naming God*, cap 4. n. 12, 222; citado en LQE 160.

CAPÍTULO II

LA TRINIDAD DESDE LA ACCIÓN DEL ESPÍRITU Y LA EXPERIENCIA DE LAS MUJERES

Esperando que un mundo sea desenterrado por el lenguaje,
alguien canta el lugar en que se forma el silencio.
Luego comprobará que no porque se muestre furioso existe el mar,
ni tampoco el mundo.
Por eso cada palabra dice lo que dice y además más y otra cosa.
Alejandra Pizarnik*

El camino recorrido por Johnson evidencia que el problema del lenguaje vive una situación completamente nueva desde la toma de conciencia de las mujeres. Como se ha explicado, algunas teólogas feministas han introducido denominaciones exclusivamente femeninas para Dios como “madre” o “diosa” con lo cual se produce la exclusión y marginación del varón. ¿Cómo un él podrá identificarse desde su encarnación sexuada con una diosa-ella? El sexismo a la inversa situaría a las mujeres en posición de dominio, con el consiguiente empequeñecimiento de los hombres, y la identidad absoluta que acabaría con la variedad.

Otras corrientes teológicas han asignado rasgos (de amabilidad, acogida, nutricional...) o dimensiones femeninas (El Espíritu) a Dios. Con ello se logra hacer del símbolo masculino patriarcal, algo más atractivo, menos amenazante y con mayor posibilidad de identificación femenina. Pero todas estas soluciones siguen siendo androcéntricas: Atribuimos rasgos femeninos a un “El”. Consideramos una dimensión femenina en un “El”.¹²¹

Para muchas mujeres, el símbolo de Dios no sólo como varón, sino como Padre, es un símbolo que a pesar de su primariedad, puede resultar hoy irrecuperable en cuanto conocimiento o modo de acercarse a él. Y ello a causa del enorme peso que tiene el uso de este símbolo (...) el cual debería ser, cuando menos, relativizado mediante el uso de otras muchas imágenes de Dios que incluyan símbolos femeninos, y no sólo para plasmar así una crítica enérgica de la idolatría que supone la

* PIZARNIK Alejandra, “La palabra que sana” en *Poesía Completa*, Ed. Lumen, Barcelona, 2008, 283.

¹²¹ Cfr. págs. 41- 43 de este trabajo.

masculinidad absolutizadora de Dios, sino también como una afirmación irrevocable de que las mujeres son también su imagen.¹²²

Para Johnson el símbolo de Dios no es desechable¹²³ y su apuesta es, precisamente, la recuperación de una simbólica divina que incluya a las mujeres. “Cambiar las pautas del lenguaje es un paso muy importante hacia la realización de una nueva conciencia. Así, pues, no es la feminidad, sino la diversidad, lo que distingue a una lectura realizada desde la perspectiva de la muj*r”.¹²⁴ La teología tiene que hacerse cargo de que el llamado a la salvación es universal, para hombres y mujeres, para todos. Por eso es tan importante ampliar las fronteras del modo de decir a Dios, “hay que expresarlo, también, con símbolos femeninos, para que también a las mujeres les sean manifestadas sus posibilidades específicas de identificación religiosa. Pues es importante que las niñas y las mujeres se puedan reconocer, o no, con sus experiencias en el modo de hablar de Dios”.¹²⁵ Como afirma J. Plaskow¹²⁶ tomarse en serio el hecho de que la historia religiosa no es sólo de varones, sino que es de hombres y mujeres nos plantea a las mujeres, a cada una, la necesidad de asumir la tarea intelectual de reformular esa historia, de reformular la historia personal de cada una. ¿Por dónde empezar?

Elizabeth Johnson asume el desafío que se plantea en los siguientes términos:

La presente investigación no empieza con la unidad de la naturaleza divina, ni siquiera con la primera persona’ de la Trinidad, sino con el Espíritu, sutil y poderosa actividad viva de Dios en el mundo. El resultado es una teología del Dios trino explicada desde la experiencia del Espíritu.¹²⁷

¹²² LQE 114.

¹²³ Ver la defensa que hace del símbolo Dios en *La Que Es*, 67–70, citando a DE AQUINO Tomás, *ST I*, q13, a. 8; BUBER Martín, *Eclipse of God: Studies in the relation between religion and philosophy*, Harper & Row, New York, 1952.

¹²⁴ SCHÜSSLER FIORENZA Elisabeth, *Los caminos de la Sabiduría*, Ed. Sal Terrae, Santander, 2004, 86. Cfr. nota 87, p. 51 de este trabajo. Además de lo dicho, agrego que para Shüssler Fiorenza las mujeres no constituyen un grupo social unitario, sino que se hallan fragmentadas según estructuras de raza, clase, etnia, religión, sexualidad, colonialismo y edad. Esta desestabilización del término “muj*r” subraya -a su juicio- las diferencia que existen entre mujer*s, las que se dan en lo íntimo de cada muj*r y se incluye también a varones subalternos -que, en los sistemas kyriocéntricos, son vistos como “mujer*s”- y funciona, por tanto, como un correctivo lingüístico al uso androcéntrico normal.

¹²⁵ KOHN-ROELIN J., “Madre, Hija, Dios”, en *Concilium* 226, 1989, 400.

¹²⁶ PLASKOW Judith, “Critique and Transformation: A Jewish Feminist History”, citado en SCHÜSSLER FIORENZA E., *Los caminos de sabiduría*, Ed. Sal Terrae, Santander, 2004, 127.

¹²⁷ LQE 165.

Antes de entrar en su propuesta de renovación del lenguaje, me detendré en algunas consideraciones de su método.

1. Hacia el *shalom* escatológico:

La conciencia actual acerca de la función performativa del lenguaje hace aún más urgente la purificación sexista de los discursos sobre Dios. De allí entonces la importancia de la recuperación de la experiencia de las mujeres, tratada en el capítulo anterior, como fuente de renovación y creación de un nuevo imaginario femenino y, a la vez, de una más inclusiva y original comprensión de lo que Dios es o, más exactamente, de lo que decimos acerca de lo que Dios es. Para Johnson el símbolo de Dios es lo que llama, un *key point calling*¹²⁸ para la transformación.

Si bien la experiencia de las mujeres no es homogénea, porque difiere tanto como las mujeres mismas, hay un común denominador que atraviesa las diferencias etarias, culturales, étnicas, sociales, económicas, etc.: La constatación de un malestar y una protesta enérgica que se traduce en una búsqueda persistente de nuevos horizontes. El *giro teológico* que se está produciendo en la conciencia de las mujeres tiene que ver con el resurgir de la plenitud de su feminidad y la validación de ésta en un contexto patriarcal. La formulación de este proceso ha sido tipificado por Johnson como una conversión¹²⁹ dentro de su misma tradición cristiana.

Pero las teólogas han tenido que ir más allá de la sola conversión. Han asumido la tarea de intentar nuevos discursos más inclusivos de ese “despertar” femenino. Ese es el desafío de la teóloga norteamericana. La metodología utilizada por Johnson -propriadamente feminista- consta de tres fases fundamentales que ha denominado: demolición, rescate y reconstrucción.¹³⁰

¹²⁸ Cfr. JOHNSON Elizabeth, “Forging Theology: A conversation with colleagues” en ZAGANO Phyllis y TILLEY Terrence W. (Eds) *Things New and Old, essays on the theology of Elizabeth A. Johnson*, Crossroad, New York, 1999, 104.

¹²⁹ Sobre el proceso de conversión Cfr. pg. 38 y 39 de este trabajo.

¹³⁰ Johnson ampliará la comprensión de su metodología según lo expone en su obra *Amigos de Dios y profetas. Una lectura feminista de la teología de la comunión de los santos*, Herder, Barcelona, 2004, Cap. IX “Compañeros en la memoria”, 225-323. (Original de 1998, *Friends of God and Prophets...*) En esta obra plantea su método como el modelo “memoria narrativa en la solidaridad” aludiendo al creador del mismo

Con la demolición se pretende analizar críticamente las opresiones heredadas “desenmascarando la dinámica oculta del dominio en el lenguaje, las costumbres, la memoria, la historia, los textos sagrados, la ética, el simbolismo, la teología y el ritual de la tradición cristiana.”¹³¹ Demolición o deconstrucción que purifica el sexismo heredado y mantenido en la Iglesia y la teología.

La demolición, sin embargo, no se queda en las cenizas, sino que de entre ellas se buscan opciones de la sabiduría y la historia invisibilizada o suprimida de las mujeres: Es el rescate. Diversos elementos de la fe son examinados para que den lo mejor de sí, para que liberen su verdad y desafíen a los modelos que no humanizan a las mujeres. “La investigación religiosa feminista busca también una sabiduría ignorada, suprimida o alternativa, dentro y fuera de la corriente principal, busca huellas y piezas sueltas que insinúan historias no narradas de las aportaciones de las mujeres y la posibilidad de construcciones diferentes de la realidad.”¹³² La búsqueda se realiza, también, en el Magisterio y la Tradición para tender un puente de diálogo con el saber feminista.

Por último, en la fase de reconstrucción, se aventuran nuevas interpretaciones de la tradición en diálogo con la vida de las mujeres y la conversión experimentada por éstas. Se “ensayan nuevas articulaciones de las normas y métodos de la teología y reconsidera los símbolos y prácticas cristianas, de modo que hagan justicia a la plena humanidad de las mujeres como clave de una nueva totalidad.”¹³³

Johann Baptist Metz. Johnson se toma de Metz y su obra *Faith in History and Society: Toward a practical fundamental theology*, Seabury, New York, 1980, en especial de los capítulos “The dangerous memory of the freedom of Jesús Christ” (88-99), “The future in the memory of suffering” (100-118) y “Categories: Memory, narrative, solidarity” (187-237) Según esto, plantea su método en tres etapas ampliando su comprensión. Se refiere a “memoria subversiva” (“peligrosa” en Metz) como el análisis crítico de las opresiones heredadas; a “narrativa crítica” como el proceso de rescate y transformación que contempla elementos de autoimplicación, aspectos performativos, sociopolíticos, ontológicos, etc. Por último, la “solidaridad en la diferencia” como el paso de reconstrucción: como solidaridad que implica unión vital de intereses, comunidad de deseos, expectativas y metas (acción y cohesión) y una nueva forma de comunión.

¹³¹ LQE 51.

¹³² Ibid.

¹³³ LQE 52.

Estas tres fases metodológicas se orientan a lograr lo que Johnson llama el *shalom* último o escatológico, esto es, “una comunidad de iguales (...) que apunta a modelos de diferenciación que no son jerárquicos, y a formas de relación que no implican dominio.”¹³⁴

El concepto *shalom* resuena en la propuesta de esta teóloga y se cruza, como veremos, no sólo con la presencia divina en la historia humana, sino con la plenitud humana en su camino hacia Dios.

Si bien el objetivo final de Johnson es la propuesta de una nueva comunidad de iguales en relaciones transversales, un primer paso para lograrlo es la emancipación de las mujeres. Y dentro de este camino de liberación femenina, la conversión es la piedra angular. Ahora bien, cabe preguntarse cuál es para Johnson el criterio de verificación de esa liberación y, también, qué involucra lo que llama la emancipación de las mujeres.

A la primera interrogante responde con el principio crítico feminista enunciado por Radford Ruether.¹³⁵ Si la plena humanidad de las mujeres es lo que debe ser defendido, cuidado y promovido, todo aquello que atenta contra ésta, no viene de Dios ni de una comunidad realmente evangélica. Desde este principio básico se juzga la verdad, coherencia y adecuación de aquello que se ha definido en las estructuras teológicas y eclesiales con respecto a las mujeres.

A la segunda interrogante, acerca del contenido de lo que llama la emancipación de las mujeres, explicita la complejidad de este indicador debido a la multidimensionalidad de la vida humana en general, y de las mujeres en particular. Aún así, para Johnson hay determinadas constantes antropológicas que deben estar presentes en esta emancipación y que, además, se condicionan mutuamente y son constitutivas de humanidad.

Johnson afirma que la multidimensionalidad contenida en la emancipación de las mujeres incluye una serie de relaciones esenciales: Relación con la corporalidad como intermediaria del espíritu humano y a través de ésta con la red ecológica del mundo; relación con otros/as

¹³⁴ LQE 280.

¹³⁵ Ver pg. 24 de este trabajo.

significativos como ámbito propicio para la individualidad y con la comunidad como contexto de la propia identidad; relación con estructuras sociales, políticas, económicas; relación entre teoría y praxis en la propia cultura; el condicionamiento espacio-temporal. Todas estas relaciones esenciales, que a su juicio son constantes antropológicas, deben ser liberadas para lograr la emancipación de las mujeres.¹³⁶

Este principio de la plena y verdadera humanidad no es exclusivo de las teologías feministas. También la teología clásica de la *imago Dei* lo afirma en el contexto de caída/redención, pero la *novedosa novedad* es que las mujeres hoy lo reclaman para sí mismas y se reconocen y se narran como sujetos de plena humanidad, aún cuando esa narración aún no aparece del todo en la “historia oficial”.

Finalmente, sobre su opción metodológica, Johnson afirma seguir un camino inductivo para hablar de Dios trino. A su juicio

Una teología del Dios trino “desde abajo” no tratará de demostrar la existencia de ese Dios mediante la razón, sino que, aliada más estrechamente a la experiencia, se comprometerá en la tarea hermenéutica de interpretar el significado de esa doctrina que trasciende mucho cualquier rompecabezas esotérico del uno o el tres en un sentido literal matemático (...) Empezar hablando del Dios vivo desde la experiencia del Espíritu coincide con ciertos cauces de sabiduría existencial, histórica, religiosa, lógica, teológica y feminista.¹³⁷

Johnson explica que, a su entender, el método utilizado no es más que priorizar la Trinidad económica por sobre la Trinidad inmanente. El foco de atención, entonces, apunta a las misiones trinitarias *ad extra* y no a las procesiones *ad intra*.¹³⁸ Dado este punto de vista la articulación de su propuesta está dada por el Espíritu, presencia de Dios actuante y vivificante en el mundo.

¹³⁶ Cfr. LQE 52-54.

¹³⁷ LQE 167.

¹³⁸ Según explicación de Johnson “En términos clásicos, este método implica la prioridad de las misiones trinitarias *ad extra* sobre las procesiones *ad intra*. Se trata de un desarrollo práctico del axioma de que la Trinidad económica es la Trinidad inmanente, y viceversa”. Cfr. LQE 167, nota 277.

Es necesario hacer notar que Johnson se ha definido como una teóloga feminista de la liberación. Ella ha bebido, por tanto, de la teología de la liberación latinoamericana y, por cierto, del método “ver, juzgar, actuar”, también inductivo, utilizado en esa teología contextual. La diferencia, sin embargo, es que el foco trinitario *ad extra*, está puesto, por ella, en el Espíritu vivificante y, por aquella, en Jesucristo liberador.

Aclarado entonces su método, veremos cómo articula el discurso trinitario desde la experiencia del Espíritu-*Sophia* en un ensayo para hacer más inclusivo el símbolo de Dios en un nuevo campo semántico que se abre con la perspectiva de las mujeres.

2. Discurso trinitario:

La articulación que hace Johnson del discurso trinitario desde el Espíritu -no debe olvidarse- obedece a la presencia ineludible de Dios en el mundo, en la historia.

2.1. “Espíritu- *Sophia*”:

El cristianismo ha nombrado la presencia de Dios en el mundo como “Espíritu”. Y el Espíritu se aventura por todos los rincones de la tierra y de la experiencia humana porque no tiene fronteras y sopla donde quiere. La historia de cada hombre y mujer es la mediadora de la presencia de Dios, presencia del Espíritu. La encarnación de Jesucristo ha hecho que todas las dimensiones de la humanidad y su historia, todas las experiencias humanas, que la vida misma, sea la mediación más importante del misterio divino.

Las complejidades de la experiencia del Espíritu tienen lugar en y a través de la historia del mundo: negativa, positiva y ambigua; ordenada y caótica; solitaria y comunal; afortunada y desastrosa; personal y política; oscura y luminosa; ordinaria y extraordinaria; cósmica, social e individual (...) En este vasto horizonte de la experiencia histórica encuentra su origen y su hogar el lenguaje sobre el Espíritu de Dios (...) La amplitud y profundidad de la experiencia capaz de hacer de mediadora del misterio divino es genuinamente inclusiva.¹³⁹

¹³⁹ LQE 170.

Para Johnson hacer la experiencia del Espíritu es tener una vivencia que se experimenta como liberadora, dadora de sentido, fundante. Se refiere, además, al “movimiento existencial de interpretación que hacen los seres humanos de la realidad en su tradición cultural.”¹⁴⁰ En esta dialéctica de *drawing near and passing by*¹⁴¹ del Espíritu, que no es sino la de trascendencia-inmanencia, Johnson considera tres grandes mediaciones históricas: El mundo natural, la experiencia personal e interpersonal y los macrosistemas o estructuras.

Para Johnson la naturaleza tiene un doble poder mediador. Por un lado, la sobrecogedora contemplación de lo creado con toda su grandeza, belleza y magnificencia permite captar - rozar, en sus palabras- la presencia del poder creativo del Espíritu, dador de vida. Pero por otro, el Espíritu está también presente en lo que ella llama la “experiencia de Chernobyl”, el momento de la protesta al constatar la fragilidad y la ruina del mundo que nos rodea. Ambos aspectos mediadores de la naturaleza, afirma, han sido ignorados por la teología. Sin embargo, la crisis ecológica de la cual se está tomando conciencia estaría –a su juicio- permitiendo vislumbrar, a la vez, ambos aspectos.

La experiencia personal, descubrir y hacer oír la propia voz, así como la relación con otros/as, sirven de mediación para el Espíritu de Dios. El amor atestigua la presencia divina y por contraste, en este movimiento dialéctico de *drawing near and passing by*, la enemistad y la ruptura testificarían su alejamiento.

La tercera mediación, la de los macrosistemas o estructuras que organizan a la comunidad, pueden también mostrar la presencia del Espíritu cuando resisten al mal con la praxis de la

¹⁴⁰ LQE 170.

¹⁴¹ Cfr. *She Who Is*, 124-128. Mantengo el original inglés de la expresión utilizada por Johnson porque el traductor de la versión española ha traducido como “presencia/ausencia”. Sin embargo, no me parece que la traducción sea adecuada. *Drawing near* implica, no sólo cercanía, sino una presencia activa que [es-está] “dibujando cerca” la historia de la humanidad. La otra expresión, *passing by*, no implica la ausencia completa de Dios. Tal afirmación contradice la teología de Johnson que afirma la total autoimplicación de Dios en el mundo. Más aún, *Passing over* refiere al paso del ángel de la muerte en el Éxodo (Ex 12 13,23) que ignora protectoramente a los primogénitos judíos. (Cfr. MCKIM Donald K., *Westminster Dictionary of theological terms*, voz: *Passing*) De allí que una traducción más adecuada sería “pasar de largo”, pero opto por mantener la expresión original, aún cuando las palabras *presence and absence* aparecen en el original, pero aludiendo a la ambigüedad de la experiencia, a una aparente ausencia de Dios, a un “entre sombras”.

libertad y son dadoras de vida en relaciones justas y equitativas. Y, por el contrario, delatan el *passing by* del misterio de Dios cuando se convierten en estructuras de pecado opresivas e injustas.

Tan universal y compasivo es el poder liberador del Espíritu (...) que no hay virtualmente rincón o grieta de realidad potencialmente intactos. La presencia del Espíritu en la praxis de libertad es mediada entre profundas ambigüedades, percibida a menudo más en la oscuridad que en la luz. Se ve frustrada y violada por el antagonismo humano y por sistemas de perversión colectiva. Con todo, “donde irrumpe con fuerza la vida, donde la nueva vida surge a borbotones hasta en forma de esperanza, incluso cuando la manifestación de vida es violentamente devastada, sofocada, amordazada, asesinada (...) donde existe auténtica vida, allí está en acción el Espíritu de Dios.”¹⁴²

Si la manifestación del Espíritu de Dios en el mundo es tan versátil, rica y diversa, y si siempre está llegando y actuando, pero nunca acaba de llegar y actuar del todo, el misterio divino no puede decirse en un solo lenguaje, con una sola metáfora. La diversidad es inherente al misterio mismo y de ella debería dar cuenta el discurso sobre Dios.

Pero el caso del Espíritu, a juicio de Johnson, es particularmente complejo: Es la “tercera” persona de la Trinidad, en el imaginario humano no tiene rostro y es el gran desconocido e ignorado. ¿Por qué se ha producido el olvido del Espíritu? “Quizás, especialmente en Occidente, el fallo se debe a la naturaleza de los sistemas de pensamiento, que subrayan más la trascendencia divina que sus aspectos relacionales,”¹⁴³ o tal vez, a que en el desarrollo del dogma permaneció en las sombras de la indefinición por su “tercer lugar” hasta bastante avanzados los siglos.¹⁴⁴ La reforma protestante, según Johnson, también contribuyó a este ocultamiento del Espíritu al subjetivarlo al máximo, como la certeza íntima y personal. La reforma tridentina, por su parte, con su empeño ordenador y normativo, institucionalizó el Espíritu vinculándolo con la actividad eclesiástica y el ministerio ordenado.¹⁴⁵

¹⁴² W. Kasper, *God of Jesús Christ*, en LQE 172.

¹⁴³ LQE 174.

¹⁴⁴ Cfr. Concilio de Florencia (1439-1445) sobre el Espíritu Santo, DH 1300-1302. Ant. en Concilio de Lyon II (1275) DH 850.

¹⁴⁵ Cfr. Concilio de Trento (1545-1563) en especial el decreto sobre los sacramentos (y afines) de 1547. DH 1600 ss.

Hay quienes piensan, como Yves Congar, que el problema estuvo en el desplazamiento de las funciones del Espíritu a la persona de la Virgen María, además de al Papa o al Santísimo Sacramento. En el caso de María muchas de las funciones que se le atribuyen, son en realidad, funciones del Espíritu: Vínculo y camino a Cristo, mediadora, auxiliadora, consoladora, abogada, intercesora...

Gran parte de la predicación y de la piedad fueron fieles a la línea señalada por el papa León XIII, que escribió: “Toda gracia concedida a los seres humanos pasa por tres grados: de Dios se comunica a Cristo, de Cristo pasa a la Virgen, y de la Virgen desciende a nosotros”. Se trata de una clara sustitución del Espíritu por María respecto del don trinitario de la gracia en el mundo.¹⁴⁶

La ausencia del Espíritu en la tradición teológica, puede deberse, por último, a que en la Escritura resuenan ecos femeninos para referirse a su acción: *ruah*, *shekinah*, *hokmah/sophia*. La resonancia femenina de estos símbolos ha hecho que se abra paso una teoría que afirma que justamente allí, en la simbólica femenina para referir al Espíritu, estaría precisamente la razón de su olvido. En otras palabras, la subvaloración del Espíritu estaría emparentada con la subvaloración de las mujeres.

Sea cual sea la razón de esta ausencia, la gravedad de la situación, explica Johnson, es que el olvido del Espíritu implica perder de vista la presencia de Dios en el mundo, su acción liberadora y su compromiso con la humanidad: “Olvidarse del Espíritu no es olvidar una tercera hipóstasis difuminada y sin rostro, sino el misterio de un Dios más cercano a nosotros que nosotros mismos, que se acerca y pasa de largo derramando compasión liberadora”.¹⁴⁷

El Espíritu, por tanto, debe ser recuperado. Ahora bien, ¿recuperado cómo? Han sido muchas las propuestas desde la teología feminista, la mayoría alejándose de la tradición. Johnson, sin embargo, apuesta por encontrar en la misma tradición cristiana y en su lenguaje del decir al Espíritu un cruce con su opción teológica que permita expandir ese discurso. La teóloga norteamericana se propone sondear el legado clásico desde la

¹⁴⁶ LQE 176.

¹⁴⁷ LQE 177.

experiencia que las mujeres viven de lo sagrado y desde allí explorar nuevas opciones simbólicas para el Espíritu. Ella sospecha que la misma indefinición y la “falta de rostro” de esta persona trinitaria puede facilitar un nuevo campo semántico en imágenes femeninas. Si el Espíritu es el compromiso de Dios con el mundo y la humanidad, se hace necesario revisar cómo ha sido ese compromiso, esa presencia en la historia. Johnson releva tres funciones básicas del actuar del Espíritu: La función vivificante, la renovadora/rehabilitadora, y la función dadora de gracia.

Plantea, desde el inicio, al Espíritu en femenino y asume que todas las criaturas reciben la existencia como *su* don.¹⁴⁸ Dios creador no está ajeno a su creación, ni distante. Por el contrario, “*su* actividad creadora implica una continua dinamización, un persistente sostenimiento del mundo a lo largo del amplio marco de la historia. Ella es la dadora de vida y la amante de la vida (...) si retirase *su* presencia divina, todo volvería a la nada.”¹⁴⁹ El Espíritu es fuente de individuación y de comunidad, de autonomía y de relación; vivifica la espera y la dinamiza, la mueve hacia Dios.

La vida plena es una realidad escatológica, pero una esperanza presente. La realidad vivida hoy está rota y fragmentada por el pecado, de allí que la vida no sea plena. Pero es precisamente en este quicio de ruptura donde el Espíritu actúa renovando, sanando y rehabilitando lo dañado. En la ruptura social o estructural, el Espíritu restaura la dignidad, alienta la resistencia, denuncia el mal. Y en la personal, el poder sanador del Espíritu recompone, anima, devuelve la esperanza y las ganas de vivir. Para Johnson el Espíritu va empujando al mundo hacia la liberación en Dios.

Cuando la creación es concebida juntamente con su futuro de liberación en Dios, queda superado cualquier dualismo o superespiritualización referente al propósito del obrar del Espíritu. *Su* recreación incluye la integridad de la naturaleza, la liberación de los pueblos, el progreso de toda persona y el *shalom* de todo el mundo, rescatados de los poderes del mal, que fomenta el pecado y la destrucción (...) Mientras tanto, en el conflicto histórico que todavía nos toca vivir, cada retazo de

¹⁴⁸ En español el pronombre posesivo “su” no tiene género y por tanto puede aplicarse a él o a ella. En inglés, en cambio, sí lo tiene, *her* o *his*. Johnson utiliza *her* en el original inglés y el traductor transcribe al español en cursiva para explicitar el énfasis de la autora al utilizar el posesivo *her* para referirse al Espíritu o a Dios. Mantengo la cursiva en el mismo sentido.

¹⁴⁹ LQE 181.

renovación que se produzca en la praxis de libertad es un anticipo fragmentario de la victoria del Espíritu, que transforma la creación en una nueva creación.¹⁵⁰

La función dadora de gracia, relevada por Johnson, actúa en el ámbito propiamente religioso. El Espíritu vivificante y sanador que recorre el mundo se asocia de “un modo explícito con la vida y el desarrollo de las tradiciones religiosas.”¹⁵¹ Si bien la gracia es universal, son las religiones las que la canalizan de manera ritual y narrativa. Es el Espíritu-*Sophia* quien orienta hacia el misterio y se va manifestando en cada conversión y en la bondad y la verdad de las diversas comunidades religiosas.

En el cristianismo, desde el origen, es el Espíritu el que actúa en Jesús, su sombra cubre a María de Nazaret y ella concibe *del* Espíritu. Así también, el Espíritu desciende en el bautismo de Jesús, el Cristo, lo unge y lo conduce en un camino de solidaridad con los débiles y marginados que, finalmente, termina en la muerte y resurrección. Resurrección que es un acto de nueva creación. Así también, el Espíritu desciende sobre hombres y mujeres y los anima y conduce en la creación de una nueva comunidad. “Lo más esencial es que Jesucristo resucitado, en y a través del Espíritu-*Sophia*, está ahora continuamente presente en los creyentes (...) Como Espíritu de Verdad los va abriendo a toda verdad conforme la historia avanza.”¹⁵²

En palabras de Johnson, la actividad del Espíritu abarca toda la anchura, profundidad y dimensión histórica del mundo. ¿Qué metáfora puede resultar adecuada a esta realidad? San Agustín, en el contexto de la doctrina de la *Imago Dei*, usó analogías tomadas de la psicología: las capacidades de recordar, conocer y amarse a sí mismo, en donde el Espíritu era caracterizado como amor, comunión mutua y don. También Santo Tomás lo verá como el amor. Von Balthasar, sin embargo, recuerda Johnson, consideraba dificultoso asociar al Espíritu sólo con el amor dado que en el Evangelio joánico es Espíritu de Verdad, de inteligencia. Aún así, Johnson se anima a explorar la sistematización de Santo Tomás de Aquino sobre el amor y el don.

¹⁵⁰ LQE 186.

¹⁵¹ LQE 186.

¹⁵² LQE 188.

Para el aquinatense el amor es el rasgo más esencialmente divino, semejante al humano, porque es unificador y vinculante, pero radicalmente distinto porque crea bondad haciendo a la criatura amable. Vislumbra Tomás de Aquino una afinidad entre amor y Espíritu por aquello que significan:

El nombre “espíritu” en las cosas corpóreas parece significar impulso y moción, pues nos referimos al aliento y al viento usando el término espíritu. Ahora bien, es propiedad del amor mover e impulsar la voluntad del amante hacia el objeto amado (...) Por eso, al proceder una persona divina por vía del amor según el cual es amado Dios, esa persona es llamada con propiedad Espíritu Santo.¹⁵³

Una vez aceptado que el Espíritu puede ser llamado amor, afirma Johnson, Tomás de Aquino sostiene que desde una perspectiva trinitaria el Espíritu está en relación de distinción, con las otras dos personas, dado que es espirado. Pero es esta misma condición de espirado lo que lo pone en relación mutua porque procede tanto del Padre como del Hijo. Es, por tanto, amor mutuo, relación recíproca, amor procedente y puede ser, legítimamente, llamado don. Un don que se ofrece en gratuidad y libertad y que circula por el mundo vivificando y renovando. “El *amor* de Dios –cita Johnson- es derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido *dado*” (Rom 5,5) “Cada una de estas palabras tiene poder para contribuir al discurso feminista sobre Dios, pero hemos de apropiarnos críticamente de ellas si queremos que surja un lenguaje auténticamente liberador.”¹⁵⁴

Para Johnson hablar del Espíritu en términos de amor mutuo y de donación tiene afinidades decisivas con el discurso relacional del pensamiento feminista. El amor mutuo –argumenta- mueve al respeto, la valoración, la vinculación, la subversión de estructuras opresivas. Por lo tanto, Dios Espíritu, amor mutuo, no se deja utilizar en estructuras patriarcales sino que mueve al mutuo reconocimiento y valoración; promueve relaciones libres y recíprocas. Johnson, alerta, sin embargo, frente al clásico peligro de la jerarquización por la procedencia. Si el Espíritu procede del Padre y del Hijo, la fuente, el origen de tal procedencia es anterior a la procedencia misma y el Espíritu “vendría después”. “Cuando la

¹⁵³ ST I, q.36,a.1 en LQE 190.

¹⁵⁴ LQE 191.

mente sucumbe a su perenne tentación de literalizar, este lenguaje conduce implícitamente a la subordinación del Espíritu a la primera y/o segunda persona. Si el Espíritu es, después percibido en metáforas femeninas y asociado a las mujeres, la subordinación de éstas resulta decididamente reforzada.”¹⁵⁵ Por lo tanto, continúa Johnson, es fundamental estar continuamente volviendo a la doctrina clásica de la Trinidad que afirma que las tres personas son igualmente divinas y coeternas.

Cabría preguntarse por qué elige Johnson esta representación del Espíritu como amor mutuo si se está constantemente en riesgo de resbalar hacia la subordinación. La respuesta está en que a pesar de la alerta explicitada, o más bien, gracias a ella misma, se mantiene la tensión entre la parcialidad del modelo de amor y la totalidad a la que refiere. Para Johnson el fondo de la cuestión es rescatar que el modelo de amor mutuo atribuido al Espíritu “en tanto en cuanto define al Dios vivo como algo no aislado, ni estático, ni movido por otro, sino como quien, desde su profunda esencia de relación mutua, se mueve libremente avivando y renovando, entonces se convierte en un modo de hablar que santifica la relación mutua y el amor de compasión entre los seres humanos”.¹⁵⁶

En cuanto a la noción de Espíritu como don, también es preciso, advierte Johnson, asegurarse de que resulte verdaderamente liberador. A su juicio un cierto discurso y llamado a las mujeres a entregarse sin restricciones a los demás, a “donarse”, tiene un potencial lado oscuro en la medida en que eso impide que desarrollen un núcleo personal y subjetivo desde el cual entregarse. Por eso, afirma, es necesario que la metáfora del don sea contextualizada en un horizonte de libertad, en donde, como afirma la teología clásica, la naturaleza del don sea, precisamente, su gratuidad, y no la deuda.

Reconocer la libertad dinámica del Espíritu en todas *sus* obras y al mismo tiempo definir como don al Espíritu significa hablar de Dios como misterio de autodonación, que adorna con liberalidad a toda la creación, no desde la necesidad o el determinismo, sino libremente, de acuerdo con *su* propio designio. Lo mismo que el viento, Ella sopla donde quiere (Jn 3,8) Se trata de una imagen bíblica especialmente adecuada para describir la libertad del donante, que es al propio tiempo don; una

¹⁵⁵ LQE 192.

¹⁵⁶ Ibid.

imagen capaz de definir el valor de la autodonación madura en libertad, lo mismo para las mujeres que para los hombres.¹⁵⁷

El Espíritu en imágenes de amor mutuo y don, regala una ocasión propicia para metáforas femeninas, afirma Johnson. Si la acción del Espíritu hace a las almas “amigas de Dios y profetas” (Sab 7,27), entonces sería adecuado utilizar la metáfora de la amistad. Ésta, sin embargo, no ha sido favorecida por la teología clásica. Cuando Santo Tomás utiliza la metáfora de la amistad entre Dios y su criatura deja clarísimo el rol del Espíritu en constituirnos amigos/as de Dios. La otra parte, empero, Dios mismo, nunca es mencionado como amigo de su criatura. De allí entonces, continúa Johnson, que el mutualismo inherente a una relación de amistad no queda plenamente expresado.

Siguiendo el análisis de Sallie McFague en *Models of God*, Johnson afirma que si la amistad es la relación más libre entre los seres humanos, el modelo de Dios como amigo puede resultar adecuado. Es necesario, sin embargo, dejar claro que una relación de amistad implica una entrega mutua y una reciprocidad en la relación que es independiente “del lugar que ocupe uno en el orden social, posibilitando superar las fronteras de raza, sexo, clase e incluso, naturalezas”.¹⁵⁸

Intentando ir más allá, Johnson rescata la fuerte experiencia de amistad entre las mujeres, y en especial, las relaciones entre hermanas, planteadas como solidaridad entre iguales. Espíritu-*Sophia*, por tanto, puede ser llamado no sólo amiga, sino hermana, evocando la entrega mutua, la reciprocidad y la solidaridad. También la maternidad y la “abuelidad” entran en este entramado de relaciones femeninas que se vuelven apropiadas para nombrar al Espíritu por lo que ellas significan para las mujeres en términos de amor, donación mutua, fortalecimiento, entrega y solidaridad, acogida, guía, nutrición, sabiduría, comunidad de intereses y preocupaciones, etc.

Hablar del Espíritu en términos de amor procedente, amor mutuo, don ofrecido libremente, y con las imágenes de amiga, hermana, madre y abuela, constituye toda una agenda para la vida humana: somos amados para amar; estamos cargados de dones para dar; y somos receptores de amistad para

¹⁵⁷ LQE 193.

¹⁵⁸ LQE 194.

que nos dirijamos al mundo como hermanas y hermanos, llevando en las manos una amistad redentora y liberadora.¹⁵⁹

Todo lo dicho hasta ahora sobre el Espíritu es el intento de Johnson para ir descubriendo un lenguaje más inclusivo con la realidad de las mujeres, pero, a la vez, todas estas actividades del Espíritu, así como los nombres y las imágenes descritas, conducen, según Johnson, a tres importantes perspectivas de la teología feminista: la inmanencia del Dios trascendente, la pasión divina por la liberación y la naturaleza constitutiva de la relación.

Para las teologías feministas Dios no está más allá ni por encima del mundo, sino actuando en él. No hay una identificación entre el mundo y el Espíritu y tampoco éste se deja domesticar ni atrapar: actúa libremente. Desde esta perspectiva, sostiene la teóloga norteamericana, el lenguaje debe dar cuenta y hacer justicia tanto de la inmanencia como de la trascendencia, no como polos opuestos, sino en mutua correlación.

La inmanencia del Espíritu muestra que Dios no está ajeno al sufrimiento y la injusticia del mundo. Por el contrario, está profundamente implicado en los procesos de liberación y tiene un profundo compromiso de compasión con sus criaturas. Para Johnson, “situado en Dios y abrazado por el Espíritu (...) el mundo descubre la voluntad y el poder de Dios para sanarle y liberarle de la desfigurada historia del mal”.¹⁶⁰

La inmanencia y el compromiso liberador y compasivo de Dios no puede darse sin relación. Ésta, por tanto, es constitutiva, intrínseca al mismo ser de amor, don y amistad, lo mismo para el mundo que en el misterio de Dios. Dios es relación, tanto *ad intra* como *ad extra*, y esta verdad no debe ser puesta en jaque al afirmar su trascendencia, aclara Johnson.

En síntesis, concluye, el rescate del Espíritu desde esta perspectiva y la puesta en diálogo con la teología feminista muestra que el Espíritu no es lo femenino estereotipado, patriarcal, sino que permite referir a Dios en un campo semántico completamente nuevo, de un modo que antes estaba clausurado para la imaginación. Así también, este lenguaje

¹⁵⁹ LQE 195.

¹⁶⁰ LQE 197.

confirma que “la realidad de las mujeres es *capax Dei*, capaz no solo de recibir y ser portadora de lo divino, sino también, de simbolizar el misterio absoluto.”¹⁶¹

2.2 “Jesús – Sophia”:

El ser de Dios único, amor, don y amigo se hace presente entre nosotros llegada la plenitud de los tiempos (Gal 4,4) “*Sophia* planta su tienda en medio del mundo; la *shekinah* habita de una manera nueva entre la gente que sufre. En una palabra, Jesús, la Buena Nueva, es Emmanuel, Dios con nosotros”.¹⁶² En las comunidades cristianas que viven al modo de Jesús se vive, señala Johnson, una nueva posibilidad de *shalom*, de plenitud redentora que de algún modo se hace presente en medio del conflicto histórico. Jesús ha venido a traer la Buena Nueva para los pobres, marginados, niños, mujeres... para todos. En ese círculo de discípulos y seguidores del Maestro, animados por el Espíritu, se mantiene viva y presente la memoria (“subversiva” y “narrativa”) de Jesús. Si esto es así, si la condición de posibilidad para el *shalom* estaba dado ¿Qué ha ido mal, se pregunta la autora, cuando la teología feminista constata que la cristología ha sido lo más usado para mantener subordinadas a las mujeres?

Elizabeth Johnson recoge una opinión mayoritaria entre los/as teólogos/as feministas de la liberación¹⁶³: Se critica un modelo androcéntrico y patriarcal asociado, primero, a la familia patriarcal y, luego, al imperio. Esta identificación hizo que a lo largo de la historia se perdiera el significado liberador y, más bien, funcionó como legitimación sagrada del dominio masculino. Para Johnson, cuando la masculinidad de Jesucristo se interpreta como esencial a su función redentora, entonces el símbolo funciona como marginador y subordinador de las mujeres.

Quiero ser muy clara respecto de lo que aquí se ventila (...) La masculinidad de Jesús es un elemento constitutivo de su identidad, parte de la perfección y limitación de su contingencia histórica, y debe ser respetada como tal (...) La dificultad surge más bien del modo en que la

¹⁶¹ LQE 198.

¹⁶² LQE 202.

¹⁶³ Algunas autoras citadas son DALY Mary, *Beyond God the father*; NAKASHIMA BROCK Rita, “The liberation of christology from patriarchy” en *New Blackfriars* 66, 1985; SHÜSSLER FIORENZA Elisabeth, *Cristología...*; CARR Anne, *Transforming...* y otras. Para un panorama más completo ver LQE, “La deformación de Cristo”, 202-206.

masculinidad de Jesús es tratada en la teología androcéntrica oficial y en la praxis eclesial, que desemboca en una visión de la cristología que empequeñece a las mujeres.¹⁶⁴

La teología feminista, a juicio de Johnson, habría dejado al descubierto al menos dos formas de interpretación distorsionada. La primera, sostiene que la masculinidad de Jesús refuerza la imagen patriarcal de Dios afirmando que si Jesús es Dios visible y presente entre nosotros, *ergo*, la masculinidad es esencial del propio ser divino. Más sutil, pero en la misma línea, es la afirmación de que hay mayor afinidad entre la masculinidad y Dios que entre Éste y la feminidad, o que la semejanza natural entre el varón y Jesucristo es, al menos, signo de una semejanza mayor con Dios Padre. Más aún, afirma Johnson, al introducirse el concepto de *logos*, “se aprieta más el nudo” porque tal concepto está asociado en la filosofía griega con el principio masculino. Por lo tanto, si Jesús es el *logos*, y el *logos* es la autodonación de Dios, de allí a afirmar una conexión ontológica entre la masculinidad histórica de Jesús y el *logos* como automanifestación de un Dios masculino, hay un paso. Y con ese paso se ignoran las advertencias de Calcedonia, sin confusión ni mezcla, no tanto en los discursos –lo cual sería abiertamente incorrecto- sino en el imaginario androcéntrico y en la praxis.

Una segunda interpretación distorsionada, afirma Johnson, es la antropología que resulta de reforzar, por un lado al Dios patriarcal y, por otro, la creencia androcéntrica de que al sexo masculino le corresponde un lugar, dignidad y funciones mayores dado que su sexo fue el escogido para la encarnación. Según esto, se asume acríticamente, que los varones son más teomorfos y, naturalmente, cristomorfos que las mujeres. Tal es el argumento de fondo, afirma Johnson, que utiliza *Inter Insignores* para excluir del orden a las mujeres: el parecido con Jesucristo¹⁶⁵ que resulta de una comprensión literal de Jn 14,9 “Quien me ha

¹⁶⁴ LQE 203.

¹⁶⁵ *Inter Insignores* afirma: “(...) El sacerdote (...) actúa, entonces, no sólo en virtud de la eficacia que le confiere Cristo, sino *en la persona de Cristo*, hasta el punto de ser *su imagen misma* cuando pronuncia las palabras de la consagración” DH 4599 “(...) el sacerdote es un signo, cuya eficacia sobrenatural proviene de la ordenación recibida; pero es también un signo que debe ser perceptible y que los cristianos han de poder captar fácilmente (...) ‘Los signos sacramentales, dice santo Tomás, representan lo que significan por su semejanza natural’ (...) cuando hay que expresar sacramentalmente el papel de Cristo en la Eucaristía, *no habría esa semejanza natural* que debe existir *entre Cristo y su ministro, si el papel de Cristo no fuera asumido por un hombre*: en caso contrario, *difícilmente se vería en el ministro la imagen de Cristo*. Porque *Cristo mismo fue y sigue siendo un hombre*.” DH 4600. Las cursivas son mías.

visto, ha visto al Padre”. De este modo, la corporalidad femenina debe ser mediada por un varón crístico.

Para Johnson, el énfasis desmedido en la masculinidad de Jesucristo ha dado como fruto, no sólo la exclusión de las mujeres del ministerio ordenado, sino una antropología dualista en donde la humanidad se separa esencialmente en femenino y masculino. Así, afirma, peligra, al menos teóricamente, la salvación de las mujeres: “Si lo que no es asumido no es redimido pero lo que es asumido es salvado por la unión con Dios” resulta que la unión de Dios y su solidaridad salvífica son cruciales para una nueva creación.

Et homo factus est: así confiesa el credo niceno la relevancia universal de la encarnación con el uso del término inclusivo *homo*. Pero si, de hecho, la frase se interpreta como *et vir factus est*, subrayando la naturaleza sexual masculina, si la masculinidad es esencial para desempeñar el rol crístico, entonces las mujeres quedan desenganchadas de la cadena de la salvación, pues la sexualidad femenina no es asumida por la Palabra hecha carne. Si la masculinidad es constitutiva de la encarnación y la redención, la humanidad femenina no es asumida y, por tanto, no es salvada.¹⁶⁶

A juicio de Johnson la antropología binaria o dualista resuelve este evidente problema afirmando que el hombre es la cabeza de la mujer, quedando así ésta, enganchada a la cadena de salvación, al igual que toda la creación, pero en una forma jerárquica de relación. Pero, cuando esta antropología se confronta a una antropología igualitaria que afirma que varón y mujer han sido creados a imagen de Dios y que ambos, en virtud del bautismo, son uno e iguales en Cristo, entonces ¿cómo seguir justificando -se pregunta- una cristología androcéntrica?

Si la cristología sigue siendo androcéntrica, la respuesta lógica a la pregunta ¿Puede un salvador masculino salvar a las mujeres? Sería necesariamente no. La respuesta negativa seguirá resonando hasta que la estructura interna de la cristología y su historia efectiva sean transformadas hasta adherirse al impulso liberador del Evangelio, valorando a las mujeres como partícipes plenas del misterio de la redención, con capacidad de representar a Jesús el Cristo por naturaleza y por gracia.¹⁶⁷

¹⁶⁶ LQE 205.

¹⁶⁷ LQE 206.

Como he mostrado, para Johnson el modelo cristológico está íntimamente ligado a la visión antropológica dualista, en donde lo masculino y lo femenino, en polos opuestos, se vinculan en relación de complementariedad, en la cual cada parte tiene claro su rol y las cualidades a cultivar, y en donde, las mujeres ocupan el lugar subordinado. Ante esto, las pensadoras feministas han ensayado, explica Johnson, diversos modelos antropológicos que resulten más adecuados y satisfactorios para las mujeres. Surge así, la antropología de una sola naturaleza, en la cual varón y mujer son iguales excepto por el rol reproductor. Si bien se logra establecer la semejanza, en este modelo se minusvalora la importancia de la diferencia sexual y se tiende a anular las diferencias promoviendo un solo ideal humano.

Entonces, si hay resistencia tanto a un modelo binario, como a uno que afirma la igualdad de identidad ignorando la diferencia sexual, ¿cómo hacer para lograr relaciones igualitarias que respeten la diferencia? Johnson afirma que actualmente se trabaja en un camino de interdependencia e interrelación de múltiples variables. Se excluye el punto de vista binario, se excluye la reducción a un ideal único, y se afirma una diversidad de manifestaciones del ser humano: “una serie multipolar de combinaciones de elementos esencialmente humanos, de los que la sexualidad no es más que uno”¹⁶⁸. La existencia humana, entonces, se perfila como una realidad multidimensional. En este modelo, que la teóloga llama multipolar, la sexualidad se integra en un conjunto de otras diferencias como raza, etnia, clase, edad, cultura, etc. En un modelo antropológico multipolar sería posible integrar la masculinidad de Jesucristo en el conjunto de otras diferencias, también relevantes para su identidad como el ser judío, pobre, joven, trabajador, etc.

Entre la multiplicidad de factores la masculinidad de Jesús es considerada como intrínsecamente importante para su propia identidad histórica personal y para el desafío histórico de su ministerio, pero no como teológicamente determinante de su identidad como el Cristo ni normativa para la identidad de la comunidad cristiana.¹⁶⁹

Desde el siglo I la comunidad se nutrió de la tradición sapiencial y asumió que Jesús era *Sophia* encarnada, la Sabiduría de Dios enviada a los suyos. Como el símbolo da que

¹⁶⁸ LQE 207. Para ampliar este modelo antropológico ver CARR Anne, *Transforming Grace, Christian tradition and women's experience*, Continuum, New York, 1998.

¹⁶⁹ LQE 209.

pensar, sostiene Johnson, Jesús-*Sophia* evoca “la bondad dadora de gracia, la creatividad generadora de vida y la pasión por la justicia de *Sophia* como elementos hermenéuticos claves para hablar de la misión de Jesús”.¹⁷⁰ En su empeño misionero el Maestro llamó a los pobres y marginados para conducirlos a la *shalom* y fue generando relaciones emancipadoras con hombres y mujeres e incluyendo a todos/as los excluidos/as. La metáfora del banquete remite a esta relación inclusiva y horizontal que Jesús propone. Entre los hombres y mujeres que se le unen florecen la amistad, el servicio y la colaboración formando un discipulado de iguales.

Pero todo esto, afirma Johnson, fue demasiado rupturista para quienes estaban metidos y profitaban del *statu quo* político y religioso. La amistad y la compasión de *Sophia* fueron violentamente rechazados con la ejecución de Jesús. La Sabiduría de Dios terminó en la cruz. Sin embargo, ese no fue el fin de la historia porque el don de la vida y la transformación actúa en la muerte de Jesús y se manifiesta de un modo completamente nuevo: con la resurrección del crucificado. Su Espíritu queda desde entonces, plenamente disponible para todos/as. La muerte de Jesucristo no es para las teologías feministas, ni para otras formas de teología política y liberacionista, algo exigido por Dios. Tal imagen de Dios como Padre exigiendo la muerte del Hijo como pago por el pecado es rechazada.

Fue un hecho histórico, resultado de la fidelidad de Jesús a la más profunda verdad que conocía, expresada en su mensaje y su conducta, que ponían al descubierto la incompatibilidad de las relaciones corrompidas con la *shalom* de *Sophia*-Dios. Desafiando la validez de las relaciones de poder, normativas en ámbitos de dominio y sometimiento, su vida liberadora llevaba la firma de su muerte (...) La cruz, en todas sus dimensiones de violencia, sufrimiento y amor, es la parábola que materializa la participación de *Sophia*-Dios en el sufrimiento del mundo (...) El crucificado no es en última instancia, abandonado. *Sophia*-Dios acoge a su hijo y profeta en una nueva vida transformada.¹⁷¹

Para Johnson, la victoria de la *shalom* se logra con el poder del amor compasivo que solidariza con los que sufren. La compañía amistosa de *Sophia* permite internarse en las profundidades del mal confiando que ella es el camino hacia la vida. El sufrimiento de

¹⁷⁰ LQE 209.

¹⁷¹ LQE 212.

Jesús, agrega Johnson, no es inútil ni pasivo, sino que es el modo en el cual *Sophia* forja la justicia y la paz en un mundo plagado de antagonismos y ambigüedades.

¿Cómo hablar correctamente de Cristo -se pregunta Johnson- en este contexto patriarcal y masculinizante de la realidad histórica de Jesús? Tomándose en serio, responde, la pretensión inclusiva de Cristo y respetando su carácter escatológico. Teniendo esto de base, la masculinidad de Jesús puede reformularse en el Cristo total como realidad pneumatológica, que no se limita con diferencias como ser judío o griego, esclavo o libre, hombre o mujer (Gal 3,28) El cuerpo de la comunidad es el cuerpo del Resucitado, y en ese cuerpo caben todos. “Esto significa que Cristo, en contraste con Jesús, no es masculino, o más exactamente, no es exclusivamente masculino. Cristo puede ser descrito perfectamente como negro, anciano, gentil, mujer, asiático o polaco. Cristo es inclusivamente todos los bautizados”.¹⁷² De allí que el lenguaje sobre Cristo debe afirmar que las limitaciones inherentes a la humanidad de Jesús no son constitutivas de la esencia de Cristo, sino que, en el Espíritu, es humanidad redimida y redentora para todos y todas.

Por último, el lenguaje sobre Cristo ha quedado de una vez y para siempre empapado de mundo porque Él es como nosotros en todo, menos en el pecado. La encarnación no es un *como si* fuera humano, sino que involucra todos y cada uno de los aspectos de nuestra humanidad.¹⁷³

La anamnesis de Jesús, Sabiduría de Dios, conecta a Dios de una vez por todas con la corporalidad concreta, con el mundo, con el sufrimiento y el placer, con la compasión y la liberación, en un modo que nunca podrá ser quebrantado. Las viejas dicotomías quedan aquí mutuamente implicadas: creador y criatura, trascendencia e immanencia, espíritu y cuerpo, todas las separaciones que han alimentado la obsesión patriarcal por el *poder-sobre*.¹⁷⁴

Hablar del Espíritu-*Sophia* y Jesús-*Sophia* aún no es suficiente para Johnson. Es necesario completar su propuesta de lenguaje trinitario y para ello se aventura a ensayar un lenguaje

¹⁷² SCHNEIDERS Sandra, *Women and the Word*, en LQE 216.

¹⁷³ La autora, según su propia explicación, sigue la línea de argumentación de Karl Rahner de “On the theology of incarnation”, *TI 4*: 105-120, aún cuando, agrega, esta doctrina es hoy controvertida. Véase para ampliar la controversia otras referencias de Johnson: HICK John (Ed.) *The Myth. Of God Incarnate*, SCM Press, London, 1976; GREEN Michael (Ed.) *The truth of God incarnate*, Eerdmans, 1977; GOULDER Michael (Ed.) *Incarnation and Myth: the debate continued*, Eerdmans, 1979.

¹⁷⁴ LQE 224. *Cursivas mías*.

sobre Madre-*Sophia*. A su juicio al ampliar el lente y describir la apertura al mundo y más allá de éste se está apuntando a una relación de origen y a una “repatriación” futura que está más allá de lo que podamos imaginar. Dios es misteriosamente Dios. También apunta, como hemos dicho, a terminar con la idolatría que implica cerrarse en la metáfora del Padre para decir a Dios.

2.3. “Madre-Sophia”:

El misterio de Dios es, como recordaba Johnson, inaprehensible. Su trascendencia y su compromiso con el mundo implican una praxis dialéctica de la cual no podremos, nunca, dar cuenta. De nuestro lado, del lado del mundo, el misterio se acentúa al tomar conciencia de que nuestro origen radica en Aquel sin origen. La mayoría de las tradiciones religiosas reconocen que el origen de cuanto existe está vinculado de algún modo a la divinidad y lo expresan en diversos relatos sobre los orígenes. A pesar de las diferencias entre unos y otros la constante es la intuición fundante de que la humanidad por sí misma no ha podido traer al mundo a la existencia, sino, más bien, esta existencia nos ha sido dada.

Considerando el don y, a la vez, el carácter contingente de cuanto existe ¿Cómo hablar de Dios adecuadamente? Para Johnson una metáfora útil para remitir a esta realidad es hablar análogamente de la relación padres-hijos, y dentro de ésta, centrar la mirada en la relación madre-hijo. Dado que es la madre quien acoge y nutre la vida en gestación, y luego, se encarga de la alimentación, el cuidado y sus primeros años de maduración, a Johnson, la imagen de Dios como madre le parece particularmente adecuada para dar cuenta del misterio de Dios en relación con el mundo. Un mundo enfermo, necesitado de amor y cuidado, requiere, especialmente de la asistencia materna. Así al menos lo entendió el Papa Juan Pablo I cuando en 1978 y a propósito de las negociaciones de paz para el Medio Oriente, realizadas por el ex presidente Carter de Estados Unidos, afirmaba:

Los que estamos aquí tenemos los mismos sentimientos; somos objeto de un amor eterno por parte de Dios. Sabemos que siempre tiene sus ojos sobre nosotros, incluso cuando parece que está oscuro. Dios es nuestro padre; más aún, Dios es nuestra madre. Dios no quiere hacernos daño, sino sólo ser bueno con nosotros, con todos nosotros. Si los hijos están enfermos, cuentan con una razón más para

ser amados por su madre. Y también nosotros, si por casualidad nos sentimos arrastrados por la maldad o vamos por el mal camino, contamos con una razón más para ser amados por el Señor.¹⁷⁵

La metáfora maternal para hablar de Dios es, a Juicio de Johnson, perfectamente adecuada. Si varón y mujer han sido creados, ambos, a imagen de Dios ¿por qué sólo el rol paternal resultaría adecuado y no así el maternal? Sin embargo, por muchos, la metáfora femenina de la maternidad no es percibida como adecuada, incluso por otro Papa, Benedicto XVI:

¿Es Dios también madre? Se ha comparado el amor de Dios con el amor de una madre: ‘Como a un niño a quien su madre consuela, así os consolaré yo’ (Is 66,13) (...) El misterio del amor maternal de Dios aparece reflejado de un modo especialmente conmovedor en el término hebreo *rahamin*, que originalmente significa ‘seno materno’(...) La imagen del padre era y es más adecuada para expresar la alteridad entre creador y criatura, la soberanía de su acto creador. Sólo dejando aparte las deidades femeninas podía el Antiguo Testamento llegar a madurar su imagen de Dios, es decir, la pura trascendencia de Dios (...) A pesar de las grandes imágenes del amor maternal, ‘madre’ no es un título de Dios, no es un apelativo con el que podamos dirigirnos a Dios. Rezamos como Jesús nos ha enseñado a orar, sobre la base de las Sagradas Escrituras, no como a nosotros se nos ocurra o nos guste. Sólo así oramos del modo correcto”.¹⁷⁶

Como puede verse ambas opiniones emanan de igual jerarquía, sin embargo, apuntando en direcciones diametralmente opuestas. Cabría preguntarse, entonces, ¿Qué implicaría referir a Dios como madre? ¿Qué consecuencias prácticas podría tener? ¿Las Escrituras no dan pie suficiente para hablar de Dios en femenino? En las Sagradas Escrituras ¿no se privilegiaron determinadas metáforas acordes con el contexto patriarcal en el que fueron escritas?¹⁷⁷ Y, más aún, sería necesario revisar si hablar de Dios en términos de madre no constituye una metáfora adecuada porque no es capaz de remitir a lo que Dios es y a su relación con el mundo, o si parece inadecuada porque la experiencia misma de la maternidad femenina lo

¹⁷⁵ JUAN PABLO I Rezo del Angelus del 10 de septiembre de 1978, en http://www.vatican.va/phome_sp.htm. También citado en LQE 227, según versión del *Osservatore Romano* - edición en inglés- del 21 de septiembre de 1978.

¹⁷⁶ RATZINGER Joseph, Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*, Ed. Planeta Chilena S.A, Santiago, 2007, 174-175. Me parece interesante la mención de Ratzinger a las “deidades femeninas” y de cómo fue necesario distinguirse de tales cultos. **Cfr. pg. Xxx de este trabajo sobre el tema.**

¹⁷⁷ La literatura sobre el tema es muy vasta, muchas de las autoras mencionadas en este trabajo se refieren a la construcción patriarcal de las Escrituras. Una mirada novedosa, sin embargo, aporta el trabajo de MOORE Stephen D. y CAPEL ANDERSON Janice, *New Testament Masculinities*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2003 que, no sólo da por hecho tal construcción patriarcal, sino que introduce la cuestión de las nuevas masculinidades y su construcción en los Evangelios.

es como analogía. “Aunque no podemos dar razonamientos absolutamente concluyentes,”¹⁷⁸ agrega Ratzinger, madre no sería –a su juicio- título para Dios.

Orar de un modo correcto implica no olvidar que nuestro lenguaje es analógico y que lo afirmado sobre Dios es siempre insuficiente y por ello inadecuado. Dios no es padre¹⁷⁹ en modo literal, tampoco madre. Ambas metáforas remiten a la forma de relacionarse Dios con el mundo, son representaciones, y ambas escapan a lo que Dios es: Es más no padre y no madre, que padre y/o madre.

Olvidar al que nos dio a luz (Dt 32, 18) constituye una omisión, según Johnson, que no sólo eclipsa la realidad de Dios, sino también, la realidad humana. “Las palabras con las que comienza el credo niceno, repetidas semana tras semana y siglo tras siglo, son testigos del dominio que ha ejercido en la imaginación cristiana la imagen del único y todopoderoso padre creador del mundo”.¹⁸⁰ Tan a menudo se olvida que llamar a Dios “padre” remite a una experiencia de relación humana, pero que, no existe correspondencia alguna entre ésta y lo que Dios es, sea en la Trinidad inmanente, sea en la económica; que se han sepultado otras metáforas que permitirían ir completando la imagen que nos hacemos de Dios.

Recordando a Foucault podemos afirmar que no existen discursos inocentes¹⁸¹ y que el predominio de las metáforas masculinas no ha sido inconsciente ni involuntario:

La relación materna como descriptor de lo divino ha sido activamente desautorizada y conscientemente borrada del repertorio de imágenes adecuadas. Esta acción fue acompañada del afianzamiento de la patriarquía como ideología dominante en la comunidad cristiana. Las imágenes religiosas y la práctica social se influyen mutuamente; de ahí que la decisión de crear un sacerdocio jerárquico integrado sólo por hombres exigía unas imágenes de Dios exclusivamente masculinas y con poder.¹⁸²

¹⁷⁸ RATZINGER Op. Cit. 175.

¹⁷⁹ Cfr. RICOEUR, el interesante capítulo “La Paternidad: Del fantasma al símbolo”, en *Introducción a la simbólica del...*, 213-244.

¹⁸⁰ LQE 228.

¹⁸¹ Cfr. FOUCAULT Michel, *El Orden del Discurso*, Tusquets, Buenos Aires, 1992 (Lección inaugural pronunciada en el College de France el 2 de Diciembre de 1979).

¹⁸² LQE 229.

A esta pérdida de la noción analógica de nuestro lenguaje, así como a la institucionalización del patriarcado con poder, Johnson suma la antropología aristotélica asumida por Santo Tomas, lo cual termina por instalar en el imaginario masculino colectivo la inferioridad de las mujeres. Para Aristóteles la mujer es lo pasivo que aporta la materia inerte que será informada por el principio activo varonil, quien en definitiva, proporciona la forma vital y el movimiento original. En palabras del mismo Aristóteles: “Si concebimos lo masculino como movimiento activo y originante, y lo femenino como algo pasivo y puesto en movimiento, podemos decir que la cosa que resulta está formada de ‘ambos’, pero sólo en el sentido en que una cama está hecha por el carpintero a partir de madera”.¹⁸³

Así expuesto, no cabe duda que la naturaleza inferior de la mujer –lo cual significaría que no ha sido creada a imagen de Dios- es inadecuada como metáfora de la relación de Dios con su creación. Para Johnson, tal uso implicaría menguar la dignidad de Dios. Sin embargo, la biología defectuosa que está a la base de esa noción antropológica, hoy no puede sostenerse. Aún así, afirma Johnson, esta antropología dualista sigue tiñendo los discursos de teólogos/as y del magisterio oficial, fundamentalmente al asignar roles a las mujeres que estarían determinados naturalmente y traspasados de pasividad. Y si a esto, agrega, se suma la teoría psicológica de Jung con relación al *ánima* femenina caracterizada como vacío, pasividad y oscuridad, los resultados son, a su juicio, demoledores.

Llegados a este punto, afirma Johnson, la metáfora maternal para hablar de Dios enfrenta otro escollo: la maternidad real versus la maternidad institucionalizada. Se ha visto en diversos estudios el contraste entre las experiencias tan disímiles de maternidad de las mujeres y la institución de la maternidad, que impone estructuras culturales, ideológicas, políticas, económicas, sociales, religiosas, y hasta médicas. El análisis feminista, afirma Johnson, ha evidenciado cómo los teóricos masculinos han configurado la institución de la maternidad identificándola con la esencia de la naturaleza de las mujeres. De acuerdo a este planteo, las mujeres encontrarían su realización plena sólo en la maternidad y las consecuencias principales de esta estrechez, se ven, básicamente, afirma Johnson, en el

¹⁸³ ARISTÓTELES, *Generation of animals*, trad. A. L. Peck, Harvard University Press, Cambridge, 1943, 113, citado en LQE 230.

ámbito sociológico y el político. En el primero, deben ajustarse a una forma de vida acorde a esa deseabilidad social. En el segundo, una vez madres, deben permanecer en el ámbito privado cuidando de la prole.

Si bien la definición del rol materno en este contexto es positiva, para Johnson tiene la consecuencia de limitar y subordinar a las mujeres:

La idealización de las madres funciona como el reverso de la explotación, pues se intenta devolver a las mujeres como madres lo que se les ha quitado como sujetos humanos: dignidad, autonomía, elección de su propio estilo de vida y la oportunidad de participar en la construcción pública de la sociedad.¹⁸⁴

Un último elemento que agrega Johnson en su argumentación es la realidad encarnada de las mujeres. La corporalidad femenina, claramente diferente a la de los hombres, tiene que ver con su identidad y con su experiencia de relación con los demás. ¿Cómo valorar, entonces, un cuerpo que es capaz de preñez, parto, nutrición y que no afecta sólo a las mujeres sino a todo el entramado social? La teoría feminista, explica, está trabajando al mismo tiempo “en los dos lados de una barricada”. Por una parte, se afirma la crítica al patriarcado que idealiza la maternidad, con los efectos ya mencionados; y por otra, intenta tomarse en serio la corporalidad creativa de las mujeres incluyendo la experiencia de ser madres. Se intenta una nueva mirada a la maternidad y no su rechazo.

Dicho todo lo anterior, Johnson considera que la analogía de la maternidad es adecuada para hablar de Dios básicamente por dos elementos: Así como todo ser humano ha nacido de una mujer, así, también, existe una fuente creadora de vida que nos precede y genera. Y así como cada ser humano requiere cuidado, nutrición y socialización, así también, hay una fuerza continua que sostiene y moviliza nuestra vida. Ni para la madre ni para el hijo se agota la relación o su ser en este mutuo actuar. Sin embargo, “la relación connota interdependencia y mutualismo de vida al más profundo nivel, un tipo de intimidad y familiaridad que crea genuinamente a una persona.”¹⁸⁵

¹⁸⁴ LQE 232.

¹⁸⁵ LQE 235.

Madre-*Sophia*, según Johnson, origen sin origen de cuanto existe, combina dos elementos fundamentales: la compasión, que garantiza un amor incondicional a todos/as, en especial a los más débiles, al hijo enfermo o perdido; y la justicia, conectada con el cuidado y defensa de sus hijos. Madre-*Sophia* no se desvincula del mundo después de “parirlo.” Por el contrario, continua implicado en la creación, cuidando, sanando, educando... amando.

La maternidad de Dios no responde a una imagen dulzona y tierna, sino más bien a la osa terrible de Oseas, que cae sobre aquellos que han robado sus cachorros y “les rasgaré de arriba abajo el pecho.” (Os 13,8) Si Dios está implicado en su creación, más aún, comprometido con ella, está necesariamente aliado con la justicia y exigirá a los suyos una ética comprometida con obtenerla. Pero esta pasión divina por la justicia brota del cruce de la maternidad amorosa y compasiva por todos, en especial de los marginados. A juicio de Johnson, la experiencia de miles de madres a lo largo y ancho de la tierra exigiendo justicia para sus hijos puede adecuadamente usarse como metáfora para hablar de Dios.

Su actitud fundamental [la de Madre-*Sophia*] se caracteriza por la pregunta ¿He concebido a alguien para dejarlo abandonado?. El interés por la justicia en circunstancias concretas define a esas madres terribles que aman con pasión, y cuyos deseos modelan la propia voluntad de Dios Madre de que todos vivan y tengan suficiente alimento. La experiencia de estas mujeres proporciona pistas suficientes para descubrir el tipo de amor que fluye de Dios como madre, comprometido con la justicia con una pasión que nace de la compasión por todos sus hijos.¹⁸⁶

La orientación a la justicia, en el paradigma feminista de Dios como madre, no se opone a su compasión divina. Por el contrario, la búsqueda de la justicia surge precisamente porque conoce el sufrimiento de sus hijos e hijas y quiere para ellos la vida en plenitud. Según Johnson advierte, hablar de Dios como madre es un lenguaje peligroso porque “llama a los ‘nacidos de Dios’ a participar en un ideal materno como proyecto moral”¹⁸⁷ por lo cual, nadie debería quedar ajeno al sufrimiento de los hermanos y hermanas hijos todos de una misma Madre-*Sophia*.

¹⁸⁶ LQE 240.

¹⁸⁷ LQE 242.

En síntesis, para Johnson, rescatar la maternidad de las mujeres para hablar de Dios remite al misterio mismo de Dios de origen sin origen, manantial y raíz de vida. La maternidad delinea una nueva comprensión, un nuevo campo semántico, que permite aproximarse al misterio de Dios desde la relación mutua. Una relación que permite atisbar un poco una nueva configuración entre trascendencia e inmanencia, pues la madre, sin ser el hijo, está íntimamente implicada en su vida, lo mismo Dios en la nuestra. Y así también, afirma Johnson, podríamos hablar de una inmanencia mutua ya que el hijo se sabe en-con la madre y sostenido por ésta. Así también, nosotros nos sabemos en Dios y en Ella nos movemos y existimos. Y esta mutua e íntima relación conduce a la autonomía del hijo y al gozo de la madre, sin que el hijo logre nunca conocer el profundo misterio de su madre.

A juicio de Johnson, el lenguaje de Dios como madre evita polarizar inmanencia y trascendencia divinas. Al contrario, se provee de un símbolo que describe una experiencia de cercanía única y que “apunta al ser divino como libremente relacional.”¹⁸⁸ Dios en nosotros y nosotros en Dios:

La idea de “uno mismo”, en el sentido de una personalidad con límites bien definidos, ya no puede defenderse desde la perspectiva del embarazo. “Yo” soy el “otro” y el “otro” es “yo” (...) En todas las investigaciones recientes sobre el embarazo, se ha demostrado la dramática interrelación entre feto y madre, de modo que el uso de cualquier droga, incluso de una aspirina, puede ser fatal (...) No existe experiencia humana, ni siquiera la del coito, capaz de ilustrar como el embarazo lo que con frecuencia ha sido oscurecido por nuestro aparente aislamiento: estamos mutua y esencialmente relacionados.¹⁸⁹

Como se ha visto hasta aquí los temas rescatados por Johnson, de la experiencia de las mujeres, la Escritura y la teología clásica constituían un primer paso para la crítica feminista y la propuesta de renovación del lenguaje. Desde esa plataforma, hemos visto en este capítulo la propuesta de Johnson para un lenguaje sobre el misterio trinitario articulado desde “la experiencia del Espíritu”: Espíritu-*Sophia*, dialécticamente *drawing near- passing by* (presencia-*como* ausencia o inmanencia-trascendencia) en el mundo; Jesús-*Sophia*, conflictivo, liberador y confesado el Cristo; y Madre-*Sophia*, origen sin origen,

¹⁸⁸ LQE 244.

¹⁸⁹ WASSHBOUR, *The dynamics of female experience*, cap. 4, n. 22, 93, citado en LQE 243.

profundamente implicada en la vida de sus hijos. Desde esta articulación ha surgido un modelo trinitario de experiencia que empuja a una pregunta final ¿Cuál es, entonces, el modo más adecuado de hablar de Dios para que ese lenguaje sea inclusivo de las mujeres y sus experiencias? ¿Qué símbolos pueden *funcionar* salvíficamente también para las mujeres? En esas preguntas nos adentramos en el siguiente capítulo.

Capítulo III

Dios uno y trino: un símbolo que funciona

No sé quién es tu padre. Estaba demasiado oscuro para verlos.
Vinieron de noche y nos llevaron a las tres a un cobertizo.
Los hombres, sombras sentadas en los barriles, se levantaron.
Dijeron que les habían ordenado que nos domaran. No hay ninguna protección.
Ser mujer en este lugar es ser una herida abierta que no puede curarse.
Aunque se formen cicatrices, la purulencia siempre está debajo.
Toni Morrison*

La irrupción de las mujeres en la teología nos obliga a preguntarnos, decíamos al inicio de este trabajo, acerca de si el lenguaje y la antropología que subyace a él, pueden constituirse en criterio de verificación de la teología actual. O, en otras palabras, si de esta antropología binaria y su discurso deviene la epistemología de la teología que debe hoy dialogar con el mundo. En los capítulos anteriores he ido desplegando una respuesta más bien negativa por parte de Elizabeth Johnson a esta pregunta. Si la experiencia de las mujeres, vale decir de media humanidad, no es campo semántico propicio para decir el Misterio, algo está fallando no sólo en el lenguaje, sino, en la antropología subyacente. No me detendré nuevamente en la insinuada propuesta antropológica de Johnson, sino que avanzaré mostrando nuevas pistas que propone para que el lenguaje sobre Dios sea salvador para las mujeres: Por nuestra salvación. Ese es el norte que orienta este capítulo.

¿Cómo hacer que la experiencia de las mujeres sea también, al igual que la experiencia masculina, criterio de verificación de la teología?. Desde las profundidades de la tradición escriturística y patristica hemos visto como Johnson va “abriendo el lente”. Ha recogido, escuchado y acogido aquellos elementos de la sabiduría clásica que ayudan a plantearse nuevas posibilidades, y recorre experiencias femeninas que, descubre, pueden ser metáforas adecuadas para hablar de Dios.

Para responder la última pregunta que se plantea en su itinerario, Elizabeth Johnson, se sumerge en tres símbolos que ella denomina como “densos y claroscuros”: Dios como Relación, Dios como La Que Es y Dios como Compasión.

* MORRISON Toni, *Una Bendición*, Lumen, Barcelona, 2009, 185.

1. Misterio de Relación:

La autora ya ha dejado bastante clara la insatisfacción y malestar que suscita la exclusión de lo femenino y la experiencia de las mujeres para hablar de Dios, así como el alejamiento y la aparente distancia Dios-mundo. Ahora bien, el paso siguiente es, no sólo articular el discurso trinitario con los elementos emanados de lo anteriormente expuesto, sino además, mostrar algunos símbolos que funcionan para remitir al Misterio desde la experiencia de las mujeres. No ayudan en esta tarea relaciones establecidas y términos trinitarios que aparecen como claros y distintos, como si Dios ya hubiese sido localizado y empadronado. Este lenguaje claro y distinto ha convertido a la Trinidad, a juicio de Johnson, en algo ininteligible y religiosamente insignificante:

De aquí se desprende una paradoja. Por una parte, la gente piensa a Dios de un modo monopersonal, monolítico, pues la doctrina trinitaria está demasiado separada de la experiencia y es demasiado complicada para entenderla. Por otra parte, si la gente concibe a Dios como trino, lo hace con una decidida tendencia al triteísmo, como si en Dios hubiese tres personas en moderno sentido psicológico del término. En cualquiera de los dos casos se pierde el núcleo del símbolo.¹⁹⁰

A esto se agrega la crítica feminista de que el símbolo sustenta la subordinación patriarcal de las mujeres, fundamentalmente en la imagería masculina y en el modelo jerárquico de las relaciones divinas, relaciones inherentes al símbolo trinitario propiamente tal.

Con respecto a la imagería, lo habitual es encontrarse con dos figuras masculinas, Padre e Hijo, que espiran a una tercera más bien amorfa y sin rostro, pero a la que se llama “él”. La masculinidad ha penetrado profundamente el símbolo trinitario, anulando la consideración de que las mujeres son, también, *Imago Dei*. En palabras de Peter Hodgson “resulta tan claramente desorientador pensar en Dios como en una fraternidad de seres masculinos que se engendran y espiran entre sí, y que proceden el uno del otro, que es mejor prescindir por entero de este lenguaje”.¹⁹¹

¹⁹⁰ LQE 249.

¹⁹¹ HODGSON Peter, *God in History*, cap. 7, n 3, 94, citado en LQE 250.

Con respecto al modelo de relaciones que se estructuran, la crítica feminista, apunta al estricto orden jerárquico impuesto a las personas divinas. El orden de procedencia, según Johnson, se basa en ciertos relatos bíblicos en donde el Padre envía al Hijo o al Hijo y al Espíritu (ver Jn 20,21; 14,26) y determina la identidad de cada persona y la relación entre ellas. Se busca resguardar la distinción de las personas. Sin embargo, la crítica ha hecho ver que en la Escritura hay testimonios diversos y que la teología ha sido extremadamente selectiva al orientarse en el orden jerárquico, Padre-Hijo-Espíritu. Hay pasajes que invierten el orden de procedencia sin que se vea afectada ni la identidad ni la acción de Dios. Lo que sí se ve afectado, señala Johnson, es la relación misma entre las personas: Si el Padre da todo y no recibe a cambio algo que pudiera ser ontológico; si el Espíritu recibe todo y no da algo esencial, lo que resulta es una interacción asimétrica entre las tres personas.

De la asimetría de las relaciones trinitarias en el modelo clásico se desprende una desigualdad práctica, sin que el Hijo ni el Espíritu alcancen la autoridad del Padre. Todo tiene su origen en la primera persona, el vértice de la pirámide. Tal modelo está claramente en consonancia con las estructuras patriarcales en la Iglesia y en la sociedad, y está en relación funcional con ellas. El modelo reproduce y sirve de soporte a esas estructuras.¹⁹²

La reflexión teológica feminista, por el contrario, recuerda el carácter analógico del símbolo y la experiencia histórica de salvación centrándose en la experiencia del amor mutuo: un modo de relación en el que la donación y la recepción son de ambas partes, en donde no hay lugar para desigualdades jerárquicas y, por tanto, para la subordinación, y en donde se comprende a Dios en un profundo misterio relacional. Johnson vuelve una y otra vez al carácter histórico de la experiencia de salvación y al descubrimiento, en esa historia, del Dios liberador. La experiencia de los primeros cristianos se traduce en narraciones y doxologías que anuncian y celebran la liberación operada por Dios, en el Espíritu, a través de Jesucristo. “Lejos de ser literalmente descriptivo, señala, el símbolo trinitario desea expresar y proteger la experiencia cristiana fundamental del *shalom* que se hace cercano.”¹⁹³

¹⁹² LQE 254.

¹⁹³ LQE 256.

La situación actual respecto al símbolo trinitario permite constatar, a juicio de Johnson, la dificultad para un lenguaje anclado en la experiencia al hablar de Dios uno y trino, pero sin que ignore su trascendencia. Más aún, hay teólogos contemporáneos que afirman la imposibilidad de hablar de Dios, salvo de la trinidad económica, planteándose el silencio con respecto a Dios “en sí mismo”¹⁹⁴. Si bien esto es así, tampoco lo es tanto. Johnson afirma que si bien la Trinidad trascendente no está a la mano para una definición, sí es posible aventurar algunos elementos, precisamente por el enraizamiento en la experiencia histórica de salvación.

Dicho de otro modo, para Johnson es claro que el discurso sobre la Trinidad económica no será nunca un lenguaje literal sobre la realidad de Dios. Sin embargo, la experiencia salvífica permite vislumbrar algunos “indicadores” del misterio divino porque confiamos, sostiene Johnson, en que la vida de Dios está *entre* nosotros, y *con* nosotros, como amor renovador, compasivo y liberador, actualizado en Jesucristo por el Espíritu. Un lenguaje que realmente remita al Misterio debería confirmar “que lo experimentado en la fe cristiana realmente viene de Dios; que aquello en lo que nos sentimos implicados no es otra cosa que el misterio salvífico divino. En definitiva, es el lenguaje de la esperanza.”¹⁹⁵

La teóloga norteamericana se detiene a analizar el término “persona” aplicado a la Trinidad, así como la noción de “tres.” Con respecto a persona concluye que, sea entendida en la forma clásica (básicamente filosófica, como *hypostasis*), sea comprendida a la luz de la Ilustración (como centro de la conciencia y la libertad) o de la filosofía personalista y posmoderna (autonomía y carácter relacional) persona referida a Dios implica trascender todo lo que entendemos por este concepto. “Dios es interpersonal y transpersonal de un modo inimaginablemente rico.”¹⁹⁶

Con respecto al número tres, al olvidarse la naturaleza analógica, o bien se llega al triteísmo -reforzado por la noción de persona- o bien, se piensa a un Dios dividido en tres

¹⁹⁴ Algunos de estos autores mencionados por Johnson son MACKEY James, *Christian experience of God as Trinity*; WILES Maurice, “Some reflections on the origins of the doctrine of the Trinity”, en *Journal of Theological Studies* 8, citados en LQE 258.

¹⁹⁵ LQE 258.

¹⁹⁶ LQE 262.

partes. Para Johnson el lenguaje numérico respecto de Dios quiere significar otra cosa: Decir que es uno, niega la división; decir que son tres, niega la absoluta singularidad afirmando la comunidad.

Ahora bien, si el símbolo, como ha explicado, no es un bosquejo de la Trinidad, parece ser que apunta a algo que sí es posible afirmar de Dios: La relación, con referencia al mundo y a su propio misterio. Los intentos del siglo XX por decir a la Trinidad dejan de lado las formas clásicas de las tres personas en la primera sin origen (modelo oriental) o las tres personas unidas por la única esencia o naturaleza (modelo occidental) para aventurarse en nuevos intentos. Se ha ensayado interpretar el símbolo trinitario con un modelo modalístico, como le llama Johnson, considerando la experiencia de Dios en la historia interpretada como autorrevelación o autocomunicación divina (Barth y Rahner); o con un modelo comunitario, de Trinidad social (Moltmann y Boff) Ambos modelos de interpretación, señala Johnson, ni agotan el misterio, ni se excluyen entre sí.¹⁹⁷

En este quicio, en el que tambalean todos los modelos interpretativos de la Trinidad, Elizabeth Johnson, introduce modelos extraídos de metáforas y experiencias femeninas, bajo el supuesto de que la realidad de Dios trasciende las categorías femenina y masculina. Para Johnson resultan especialmente útiles valores feministas como la mutualidad, la relación, la igualdad y la comunidad en la diversidad. Así también, “la Trinidad como símbolo del misterio de salvación, en medio del sufrimiento del mundo, usando imágenes femeninas”.¹⁹⁸

En este contexto es posible afirmar que la Sabiduría, que es con y para el mundo, puede ser un símbolo adecuado: “*Sophia*-Dios mora en el mundo, en su centro y en sus límites, como una vitalidad activa que grita en el parto, dando a luz a la nueva creación.”¹⁹⁹ Dios es Dios como Jesús-*Sophia*, que pone su tienda en la carne de la humanidad, y hace surgir una nueva identidad comunitaria de hombres y mujeres que, en Cristo, construyen el Reino. Dios es Dios, agrega, como Sabiduría incognoscible, inaprehensible; es el origen sin origen

¹⁹⁷ Cfr. LQE 252, 264-271.

¹⁹⁸ LQE 273.

¹⁹⁹ LQE 274.

de cuanto existe, madre que forma y da vida a cuanto existe. Para Johnson, “la Sabiduría es un Dios oculto, absoluto y santo misterio. Y es un misterio de amor absolutamente santo, inclinado sobre el mundo para sanar y liberar en medio de los reveses y derrotas de la historia”.²⁰⁰

Los nombres utilizados para referirnos a la Trinidad, fuerzan el lenguaje hasta el extremo, especialmente cuando se intenta hablar del misterio mismo de Dios, de su *interior*. Se han utilizado analogías del ámbito psicológico, natural y social, y todas -señala Johnson- apuntan a Dios como un ser de relaciones, de comunión dinámica, de donación extrovertida. Por eso, agrega, sólo cuando Padre, Hijo y Espíritu mantienen esta identidad relacional reciben una configuración adecuada.

La Sabiduría permite, a juicio de Johnson, esta articulación dinámica y comunitaria. *Sophia*, que sale de la boca del Altísimo (Ecl 24,3) es la “esencia viva de una Madre sin origen, de su Hijo amado y del Espíritu de su amor mutuo; o de la vitalidad del abismo de la Sabiduría, de su palabra personal, oculto, proclamado y otorgado; o de las relaciones de Espíritu, Sabiduría y Madre en un movimiento circular”.²⁰¹ Cada uno y todos están en cada uno y todos. Y, a través de la solidaridad generada por *Sophia* crucificado y de la praxis de liberación suscitada por el Espíritu- *Sophia*, todos los que sufren se unen a la vida divina fundándose en la esperanza. Para Johnson el mundo histórico está entrecruzado con la dinámica actividad de la Sabiduría.

Este Dios, tres veces personal, que consiste esencialmente en ser relación, implica que toda la realidad se sustenta en la relacionalidad. Y una vinculación que no es jerárquica, de dominación/sumisión, sino de iguales en su diferencia, una relación de mutualismo. Las personas de la Trinidad son personas *como* relaciones mutuas, distintas entre sí por sus mismas relaciones recíprocas y exclusivas. La Sabiduría, afirma Johnson, es un misterio de relaciones reales y mutuas. En otras palabras, si la relación es la esencia de su ser, no se

²⁰⁰ LQE 275.

²⁰¹ LQE 275.

puede afirmar una persona divina absoluta, sino que es necesario afirmar las tres relativas, la comunidad de iguales.

Para Elizabeth Johnson la experiencia de la amistad humana ofrece una buena analogía para explicar el mutualismo²⁰² divino como una relación libre y recíproca, de confianza mutua y compañía hospitalaria e inclusiva. A su juicio, la teología clásica ha dudado de esta analogía porque ofrece demasiado mutualismo y las personas podrían desperfilarse. Sin embargo, Johnson sostiene que si la amistad con Dios y la autonomía humana crecen proporcionalmente, así también, esta donación interna de la Sabiduría es más bien distintiva que impersonal.

El Espíritu animador nos sale amistosamente al encuentro en las más diversas situaciones, al mismo tiempo hermosas y desgraciadas, convirtiendo a las sucesivas generaciones en amigos de Dios y profetas. Jesús-*Sophia* es la encarnación de la amistad divina (...) Los seres humanos experimentan que el poder vivificante, liberador y creador del misterio santo de Dios nos compromete como colaboradores en la renovación de la tierra y en el establecimiento de la justicia, de tal modo que crea también en nosotros una actitud de profunda amistad para con los demás, incluso con quienes se parecen menos a nosotros.²⁰³

En este esquema -mutualismo de amistad- las hipóstasis no están determinadas por origen, orden o rango de las procesiones, sino por un genuino mutualismo y por ello constituyen una alternativa a la imaginería masculina clásica, de estructura jerárquica. La relación de amistad no sólo vincula a las personas sino que las establece en su carácter único personal. Johnson hace notar que en esto coinciden la teología clásica y la feminista, en cuanto al abandono del subordinacionismo. “El símbolo trinitario significa comunidad de iguales, algo esencial a la visión feminista de la *shalom* última. Apunta a modelos de diferenciación que no son jerárquicos, y a formas de relación que no implican dominio”.²⁰⁴

²⁰² Johnson entiende mutualismo como una estructura de relación marcada por la equivalencia entre las personas, valoración mutua concomitante, consideración común marcada por la confianza, el respeto el afecto, en contraste con la competencia, el dominio y la superioridad. Cfr. LQE 99. Para Ricoeur el mutualismo es la superación de la reciprocidad, es donación gratuita sobreabundante. Cfr *Caminos de Reconocimiento*, Trotta, Madrid, 2005, Cap. 5.

²⁰³ LQE 278.

²⁰⁴ LQE 280.

En esta comunidad en la diversidad, de mutualismo de amistad, las personas diferentes no atentan contra la unidad divina. Más bien, esta unidad debe ser entendida como interrelacional. Johnson recuerda el término griego *perichoresis*, un movimiento cíclico, recurrente, de mutua implicancia en las que se da un gozoso dinamismo y movimiento de vida compartida.

El movimiento “perijorético” resume la idea de tres personas distintas existentes la una en la otra en un exuberante movimiento de relaciones de igual a igual: un excelente modelo de la interacción humana en libertad y en otros aspectos. Precisamente como comunidad en la diversidad, la Sabiduría santa tiene la capacidad de ser el fundamento del mundo en movimiento.²⁰⁵

Cualquier imagen que apunte a esta relación esencial, como la *perichoresis* o una danza o un triple emparejamiento de cromosomas, son pretensiones de articular y describir no el ser interno del Misterio, sino, como ese Misterio nos sale al encuentro en un dinamismo amoroso y en diversidad de facetas. Es necesario, afirma Johnson, hablar del misterio de *Sophia-Dios*, lejos del patriarcado: “El misterio de *Sophia-Trinidad* debe ser confesado como profecía crítica en medio del dominio patriarcal”²⁰⁶, como misterio autocomunicante de relación, como comunión abierta en sí misma, como libre despliegue inclusivo, como desbordante amistad que llama constantemente al mundo a la existencia. El mundo a su vez, agrega, en continuo movimiento, como pareja de esta danza divina de vida, refleja la realidad trinitaria no sólo en los momentos sacramentales, sino en cada movimiento y relación de amistad, sanación, donación y justicia.

La Trinidad proporciona un diseño simbólico de vida totalmente compartida en el corazón del universo. Subvierte la dualidad transformándola en multiplicidad. La relación mutua de iguales-diferentes aparece como paradigma último de la vida personal y social. Más aún, la Trinidad como pura relacionalidad resume la mutua vinculación de cuanto existe en el universo. La relación abarca y constituye todo el tejido de la realidad, que, rectamente ordenada, constituye la fuente de prosperidad de todas las criaturas, lo mismo de los seres humanos que de la tierra.²⁰⁷

²⁰⁵ LQE 282.

²⁰⁶ LQE 285.

²⁰⁷ LQE 284.

Si el “símbolo de Dios funciona” como orientador vital, no sólo de la comunidad de fe, sino de cada miembro que la integra; y si este símbolo, además, fundamenta y dirige implícitamente los principios, sistemas de valores y relaciones, la visión de mundo, etc. se hace necesario rectificar los símbolos que no den cuenta de esa relacionalidad esencial, comunidad de iguales en la diferencia y mutualismo.

2. La Que Es:

Elizabeth Johnson no ha sido la única en criticar la desvinculación Dios-mundo que afirma la trascendencia de Dios y en el mejor de los casos, la implicación de la humanidad con Dios, pero no de Dios con ésta, Dios no tiene una “relación real” con el mundo. En este tipo de discurso, y citando a Walter Kasper Johnson afirma que “Dios aparece como un ser solitario y narcisista de tan completo que es.”²⁰⁸ Tal imagen de Dios sólo es viable, afirma, en un contexto patriarcal porque, a su juicio el genuino mutualismo desplaza cualquier forma de dominio y aislamiento. “Al estar privado de relación y no verse afectado por el mundo, tal Dios del teísmo justifica el ideal patriarcal último: el macho solitario y dominante.”²⁰⁹ Hegel percibió perfectamente esta ceguera teológica y acuñó la fórmula “Dios ha muerto”. Pero esta muerte de Dios para Hegel es, según Ricoeur, “la muerte de la trascendencia separada. Es necesario perder una idea de lo Divino como el totalmente diverso para acceder a la idea de lo Divino como Espíritu inmanente en la comunidad.”²¹⁰

Dando una vuelta a la expresión de santo Tomás sobre la “relación real”, Johnson se pregunta acerca de lo que el aquinatense entendía por “real” para intentar rescatar algo de este axioma instalado en la teología. De Aquino afirma: “Dios no produce la criatura por necesidad de Su naturaleza, sino por Su intelecto y voluntad (...) Por tanto, no existe una relación real entre Dios y la criatura”.²¹¹ Coincidiendo en que Dios no crea por necesidad, Johnson, sostiene, que puede verse este argumento, como una exuberancia de la libertad divina. Podría decirse, entonces, que la relación Dios-mundo no es “real” en el sistema de

²⁰⁸ KASPER Walter, *God of Jesus Christ*, cap. 2, n 11, 306, citado en LQE 288.

²⁰⁹ LQE 289.

²¹⁰ RICOEUR Paul, “La Paternidad: Del fantasma al símbolo”, en *Introducción a la simbólica...*, 239.

²¹¹ *STI*, q.28,a.1 en LQE 289. La q 28 trata “Sobre las relaciones de las personas divinas” y el artículo 1 desarrolla “En Dios ¿hay o no hay algunas relaciones reales?”.

pensamiento expuesto en el que se entiende real como perteneciente a la naturaleza. Sin embargo, si la creación no obedece a la necesidad de Dios, es posible afirmar que la relación no es de necesidad absoluta, sino de libertad plena. Para Johnson, es necesario situar la relación Dios-mundo no en el ámbito de la necesidad, sino en el de la intencionalidad personal, sólo así es posible captar la hondura de la libertad de Dios y el carácter de don de todo lo creado. En otras palabras, Dios se relaciona con el mundo, no porque sea exigencia de su naturaleza, sino libremente y por amor.

Las mujeres tratan de articular un yo ampliamente relacional basado en una comunidad de libre reciprocidad. Lentamente va apareciendo una nueva interpretación de la noción de persona, ni un ego encapsulado en sí mismo ni un difuso yo negado, sino una mismidad basada en el modelo de autonomía relacional. En consecuencia, el discurso sobre Dios desde la perspectiva de la experiencia de las mujeres va dando nombre a un Dios relacional que ama en libertad. Valora una genuina dialéctica entre Dios y el mundo que salvaguarde la diferencia al tiempo que preserve la conexión.²¹²

Cuando el aquinatense afirma la no-relación real está poniendo a Dios “fuera” del mundo y excluye cualquier tipo de mutualismo. Este lenguaje, afirma Johnson, produce en la sensibilidad posmoderna, un profundo rechazo. La teología contemporánea, sin embargo, conciente de este “hoyo negro” está afirmando que Dios es, por naturaleza, relacional. Más aún, que no existe un Dios que no sea plenamente relacional, que no sea en comunión. De allí que pueda afirmarse que “la Trinidad inmanente es la naturaleza de Dios y viceversa.”²¹³ Por tanto, ser Dios es ser en relación, esa es la esencia de Dios.

Para Johnson, confesar la esencia divina como comunión es afirmar Su libertad creadora y una relación con el mundo que se desborda de Su propia gracia. La Sabiduría Santa, para Johnson, mora en el mundo, no fuera de él, ni en oposición ontológica, sino en el mundo y en mutua relación. Relación que, desde luego añade, es asimétrica. Dios y mundo son radicalmente distintos pero están mutuamente relacionados y autoimplicados. Dios es capaz de la inmanencia más radical, precisamente por ser totalmente trascendente. A juicio de Johnson, no es posible hablar de la presencia de Dios en el mundo como algo que atente

²¹² LQE 290.

²¹³ LQE 291.

contra la autonomía de su criatura. Por el contrario, sostiene que Dios es el fundamento de la libertad humana y es fundamento, soporte y meta de la existencia histórica de su creación.

El lenguaje cristiano, afirma Johnson, ha sostenido la presencia de Dios en el mundo unidireccionalmente. Es decir, Dios mora en él, pero no el mundo en Dios. Aquí surgen las diferencias entre diversas respuestas que se han dado. Por un lado, para el teísmo clásico afirmar que el mundo mora en Dios es imposible ontológicamente porque Dios es acto puro y el mundo no puede introducirle alguna diferencia que implique una merma en su divinidad. Por otro, el panteísmo afirma una identificación absoluta con el mundo, en circunstancias que la esencia de Dios sería la esencia del mundo y de cuanto existe. Finitud e infinitud se confunden y por tanto no hay verdadera relación porque Dios resulta ser el mismo mundo.

En la crítica feminista, sostiene Johnson, ambos modelos son rechazados. El primero porque atenta contra una experiencia fundante como es la relación; y el segundo porque las mujeres han sido culturalmente empujadas a confundirse y sumergirse en todo, dándose enteras en detrimento de su ser personal y autorrealización, y desde esa experiencia de la pérdida de límites de su ser personal, afirman que Dios no puede confundirse en todo. Por lo tanto, a juicio de Johnson, es necesario otro modelo que recoja las intuiciones valiosas del teísmo y el panteísmo, pero que salvaguarde la distinción radical entre Dios y el mundo y que, a la vez, mantenga una relación de mutualidad, aún sabiendo que es asimétrica.

Este modelo alternativo lo encuentra en el teísmo dialéctico, también llamado teísmo neoclásico o panenteísmo al que entiende como:

La creencia del Ser de Dios [que] incluye y penetra todo el universo, de tal modo que cada parte de éste existe en Él, pero que (contra el panteísmo) este Ser es más que, y no se agota en, el universo. Nos encontramos ante un modelo de relación libre, recíproca: Dios en el mundo y el mundo en Dios,

al tiempo que cada uno sigue siendo distinto. La relación es mutua, aunque las diferencias existen y son respetadas.²¹⁴

En este modelo hay una mutua y libre relación; Dios está en el mundo y el mundo en Dios y cada cual conserva sus diferencias y especificidad; hay disparidad absoluta y donación máxima.

Esta visión fundamental de la mutua coherencia, en la que la Sabiduría está presente por todo el universo abrazando todo en su libertad inclusiva y en su amor compasivo, es perfectamente compatible con los valores feministas (...) Cuando la Sabiduría, en la libertad de su amor, decide compartir su vida con otros y crear (...) entonces la relación interna trinitaria del misterio divino gira hacia el exterior en una relación genuina, libre y personal con el mundo. Y es precisamente ese abrazo divino de vida lo que hace libre al mundo en su propia integridad y autotranscendencia (...) Ella no sería creadora, vivificadora, redentora, liberadora, compañera y futuro sin el mundo.²¹⁵

Para la teóloga norteamericana la Sabiduría abarca *trascendentemente* toda la existencia en una relación inclusiva que libera, llama y empuja al *shalom* escatológico, personal y cósmico. De allí que, afirma, se pueda decir que Dios es la morada del mundo porque en este deseo divino de mutua relación libre, Dios se repliega generosamente para crear, convirtiéndose, esa *kénosis* o autovaciamiento –realizada en Jesucristo paradigmáticamente– en la condición de posibilidad de la existencia finita. Así, el mundo queda *en* Dios, sin confundirse con Ella/El, en mutua relación.

Johnson llama la atención acerca de que habitualmente en los estudios o escritos acerca del Dios kenótico, se utilizan imágenes mayoritariamente femeninas. Siguiendo a Jurgen Moltmann²¹⁶, señala que a diferencia de la historia de la creación por la palabra, mejor

²¹⁴ LQE 295. El término panenteísmo fue acuñado por Karl C. Krause (1781-1832), filósofo idealista alemán, protestante, en 1828 en *Lecciones sobre el Sistema de la filosofía*. Krause describe la divinidad con un modelo que asegura el carácter personal de Dios y conjuga su inmanencia y trascendencia con relación al conjunto de los seres finitos. Esto último dota a la filosofía krausiana de un notable carácter religioso. La idea de un Dios personal e infinito, immanente y trascendente a su creación, el mundo, está presente en toda su obra. Cfr. JIMÉNEZ Rafael O., *El sistema de la filosofía de Krause. Génesis y desarrollo del Panenteísmo*, Ed. Aldecoa, Pontificia Universidad de Comillas, 1998. Disponible en <http://www.books.google.es>.

²¹⁵ LQE 296.

²¹⁶ Johnson sugiere ver MOLTSMANN Jurgen, *Dios en la creación: Doctrina ecológica de la creación*, Sígueme, Salamanca, 1987, cap. 4; y también del mismo autor *Trinidad y reino de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1983, parte III.

expresada en metáforas masculinas (lo cual a su juicio es muy discutible), la creación mediante el retiro o autolimitación queda mejor expresado en metáforas femeninas, más aún, maternales. La experiencia de acunar a otro en el interior es una experiencia exclusivamente femenina.

Tener otro realmente vivo, moviéndose y recibiendo el ser dentro de ti constituye *lo propio* de las mujeres. La experiencia de contraerse a sí misma constituye también una condición para traer a otros al mundo en su propia integridad y autonomía (...) Esta realidad es un paradigma sin igual para la noción panenteísta de la coinherencia de Dios y del mundo. Contemplar al mundo morando en Dios es interpretar variaciones sobre el tema de la corporalidad, la preñez y el parto de las mujeres.²¹⁷

Esta metáfora del embarazo, como toda metáfora referida a Dios, afirma Johnson, tiene sus límites. Llega un momento del desarrollo humano en que es necesario salir del vientre materno y caminar en busca de la autonomía. Es condición de una personalidad madura dejar de depender de la madre, de allí entonces, que sea necesario otro sistema metafórico que exprese la mutua morada en la adultez.

Para las teólogas feministas la experiencia de la amistad²¹⁸ es una metáfora adecuada para expresar la mutua morada. Una amistad verdadera permite un espacio amplio para el desarrollo de la individualidad, pero, a la vez, genera una fuerte vinculación amorosa. Cuanto mejor es la amistad, mayor capacidad creativa, esperanza y comunión con el otro/a en un ir y venir de experiencias compartidas, confianza, entrega, perdón. La verdadera y profunda amistad, sostiene Johnson, traspasa el círculo de cada uno, y el de ambos, y es capaz de acoger a otros/as generando un nuevo círculo de comunión y entrega.

A juicio de la teóloga norteamericana, la metáfora sobre la amistad para hablar de la relación de Dios y el mundo es perfectamente adecuada a la experiencia humana, y en

²¹⁷ LQE 299, cursivas mías para destacar que el texto original *She Who Is*, no afirma que “lo propio” de las mujeres sea la maternidad. El texto utiliza la expresión “(...) is likewise the province of women (...)” que puede traducirse como “es asimismo provincia (o lugar o territorio) de las mujeres”, Cfr. 234. Lo que aquí radica no es, como podría entenderse, un mero matiz semántico, sino un tema de fondo que tenderá a leerse y a utilizarse como que la maternidad es lo que estructura la personalidad de las mujeres. Sin duda que la maternidad es propia de las mujeres, sin embargo las mujeres no se definen por su maternidad.

²¹⁸ La palabra amigo/a en inglés no tiene género, “friend”, por lo tanto puede ser traducida como masculino o femenina.

particular, a la femenina. Pero no sólo eso, la amistad con Dios es una imagen atestiguada en la Escritura, desde Moisés que hablaba con Dios como con un amigo (Ex 33, 11) pasando por los relatos sapienciales en donde la Sabiduría hace amigos de Dios y profetas (Sab 7,27) y en la tradición joánica en donde el mismo Jesús llama amigos a los suyos (Jn 15,15; 17,21) Lo que se pone de manifiesto en estas metáforas, afirma Johnson, es la relación de mutualidad, aunque asimétrica, y no de dominación/sumisión entre las partes; una relación estructurada en la libertad y la diferencia. “Dios mora en el mundo y el mundo en Ella: cuando los seres humanos hacen suya esta relación, se convierten en amigos que hacen causa común a favor del bienestar del todo y entre ellos.”²¹⁹

Ahora bien, si Dios es relación y está en vínculo recíproco con el mundo, Johnson se pregunta acerca de la propiedad de hablar en singular del Misterio, desvinculándolo en el lenguaje, del mundo. Sostiene que si bien la relación recíproca es tal, existe también, en la tradición, una legitimidad teológica para centrarse en Dios –siempre en el mundo y viceversa- Tal legitimidad teológica tiene que ver con la singularidad y el carácter del Misterio Santo, que, como sabemos, revienta cualquier formulación.

Santo Tomás de Aquino, explica Johnson, utiliza el concepto “ser” para ilustrar aquella especificidad propia del Misterio, esto es, su vitalidad inaprehensible. Para el aquinatense, continúa Johnson, esencia y existencia son la misma cosa y, por tanto, la naturaleza propia de Dios es *esse*, ser. Dios es autosubsistente y las criaturas participan de ese ser divino “como su discreto y finito acto de existencia”.²²⁰

Son muchas las dificultades, afirma Johnson, de este lenguaje. En primer lugar, constata que esa misma noción de ser encuentra problemas en la mentalidad actual, básicamente porque no evoca un ser relacional. Se lo considera, además, como algo estático, abstracto, impersonal, limitado, es decir, inadecuado para expresar el misterio de mutua relación. De aquí entonces, que muchas teólogas feministas han abandonado esta estructura de lenguaje en busca de nuevas formulaciones.

²¹⁹ LQE 301.

²²⁰ ST I, q.3, a. 4, citado en LQE 301. Remite, también, a la obra de BURELL David, *Knowing the Unknowable God: Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas*, cap. 6, n. 13.

Para Johnson, sin embargo, un análisis desde la intuición del ser “que nazca de la existencia real de las cosas y de su lucha por la existencia contra las fuerzas del mal y del no-ser, puede proporcionar un análogo para hablar de Dios”.²²¹ A juicio de Johnson el lenguaje ontológico del ser tiene la ventaja de la inclusividad total, no hay criatura excluida; humanidad y cosmos completo caben, todo cuanto existe está vinculado a Dios como fuente de esa misma existencia. Si el ser se dice de Dios, afirma Johnson, simboliza pura energía vital, deseo de vida, y ello es un acto de comunión inimaginable, acto que se comunica a cuanto existe. Desde esta perspectiva, la noción del ser tiene algo que aportar al discurso feminista que refiere a Dios.

La noción del ser que manejamos, según Johnson, nace de experiencias vitales tanto negativas como positivas. Con respecto a las primeras, resulta evidente que el anhelo de “ser” se manifiesta con gran claridad en el “no-ser”. Así por ejemplo, en la experiencia del sufrimiento irrumpe la intuición de un “no” definitivo a esa situación, y se intuye que las cosas pueden ser de otra manera. Se intuye el ser, precisamente por su ausencia y, es esta misma ausencia, la que anima a la esperanza para resistir el mal. Con respecto a las experiencias positivas, agrega, la intuición del ser irrumpe, no desde la carencia, sino desde el asombro de que algo sea cuando bien pudo no ser en absoluto. Y es aquí donde es posible constatar que el “ser” no es una propiedad determinada ni la suma de muchas propiedades. Para Johnson, el ser es la pura realidad, la existencia como tal, “el acto que confiere existencia real a todas sus propiedades (...) El ser evoca una realidad enormemente dinámica y vital, aunque elusiva; el acto del ser-ahí de las cosas (...) apunta a la realidad que sustenta todo lo demás, en virtud de la cual existe todo”.²²²

En lenguaje teológico, a esta condición de posibilidad de ser de cuanto existe, le llamamos Dios. Para Johnson, el misterio de Dios es más plenitud que la suma de todo lo que existe, es vitalidad pura, exuberante, que se desborda tironeando al universo a la existencia; y las cosas participan de esa vitalidad del ser santo de Dios. Dado esto, agrega Johnson, puede

²²¹ LQE 301-302.

²²² LQE 303.

afirmarse que el ser de Dios es esencialmente relación, y relación de amor. Más aún, es un ser que se identifica con un acto de comunión amorosa y compasiva.

La realidad del ser de Dios nos lleva al borde del abismo de nuestro lenguaje. No hay forma de cruzar ese vacío porque Dios es siempre infinitamente más que todos nuestros conceptos; la pregunta acerca del ser de Dios quedará para siempre sin respuesta. A lo sumo, señala Johnson, es posible describir algunas formas de acercamiento de Dios a nosotros, pero no su ser: El lenguaje remite a la relación de Dios con el mundo como el Dios vivo y condición de posibilidad de todo. Es en este quicio entre límite, vacío e incapacidad, donde surge algo de luz: “el no-saber que sigue al pensamiento cuando éste llega a su límite es realmente una forma profundamente religiosa de conocimiento”.²²³

Para Johnson la idea de Dios como ser explica la realidad como vitalidad en relación, como origen sin origen del que participa cuanto existe; nos proyecta y remite al origen creativo de todo y, también, afirma, es el fundamento re-creativo que permite la resistencia y la lucha contra el mal, contra el no-ser. Por tanto, decir que Dios, que la Sabiduría Santa es vitalidad pura

Es afirmar que existe en Dios, en un sentido incomparable y originante, toda la vitalidad, energía radical, originalidad, espontaneidad y atractivo que encontramos en el propio estar-ahí de la existencia creada (...) [Y] Si partimos de la pasión por el ser perdido en la lucha contra el sufrimiento y el mal gritamos a Dios como poder de resistencia, sanación y liberación, estamos hablando de Dios en términos de ser. Es afirmar que, en un sentido incomparable y originante, Dios no es en relación no-dialéctica el fundamento de todo lo que existe, sino el fundamento de lo que debería ser y de lo que esperamos que sea, el poder del ser frente a los estragos del no-ser. La intuición del ser divino nacida en el sufrimiento apunta a la *shalom* escatológica que lanza retos al presente, en una sorprendente fidelidad.²²⁴

Ahora bien, para Elizabeth Johnson, este Misterio, vitalidad pura, origen y sostén de todo puede expresarse con una metáfora femenina: La Que Es. Tradicionalmente el nombre masculino de Dios se ha asociado con la misma revelación divina a Moisés (Ex 3,14) Sin

²²³ LQE 305.

²²⁴ LQE 306.

embargo, afirma Johnson, las interpretaciones y énfasis del “Yo soy el que Soy”, conservado en el tetragrama, YHWH, han sido varias. Para algunos, ésta sería una expresión límite de lo innombrable, y no un nombre; para otros significaría “Yo hago pasar” o “Yo hago existir, o ser a cuanto existe”. Hay quienes afirman que es la promesa de Dios del acompañamiento y la liberación de la esclavitud, expresión histórica y relacional de Dios con su pueblo.²²⁵

Sin embargo, Johnson explica que de todas las lecturas al tetragrama, la que mayor impacto ha causado y mayores consecuencias ha dejado en la tradición teológica, es la comprensión metafísica del “Yo Soy”, es decir, una lectura que identifica el misterio divino con el ser mismo. Johnson critica esta tendencia, que califica de anacrónica, y afirma el acuerdo que existe entre los exegetas actuales de que no es posible introducir a la fuerza en el texto original este sentido metafísico que sólo surgiría en el cruce con la cultura helenista. Para Johnson es fundamental no perder de vista los acontecimientos que originaron esta intervención reveladora de Dios, esto es, la relación con su pueblo y su deseo de liberarlo, aún cuando es sabido que desde la traducción de los setenta ese anclaje histórico se fue esfumando en el olvido.

A juicio de Ricoeur la revelación del nombre divino “Yo soy”, no es sino “la disolución de todos los antropomorfismos, de todas las imágenes y figuraciones, inclusive la del padre. El nombre contra el ídolo. Toda filiación no metafórica, toda descendencia literal desaparece, se hace imposible.”²²⁶ Para el pensador francés tampoco el nombre revelado era una proposición ontológica, sino una acción disolvente de toda idolatría.

Siglos después sería Santo Tomás quien abordaría la cuestión de la interpretación del tetragrama con la pregunta ¿El Que Es es el nombre más apropiado para Dios? Y en su interpretación metafísica del diálogo de Moisés con la zarza ardiente, termina por afirmar que “este nombre El Que Es es el más apropiado para nombrar a Dios”.²²⁷ Si bien el nombre podía legítimamente traducirse por “quien es”, el androcentrismo de la traducción

²²⁵ Cfr. LQE 304-309.

²²⁶ RICOEUR, “La Paternidad: Del fantasma al símbolo” en *Introducción a la simbólica...*, 231.

²²⁷ STI, q. 13, a. 11; también SCG I. 22, par. 10 en LQE 308.

refleja, no algo accidental, sino la misma naturaleza androcéntrica que tiñe todo el pensamiento de Santo Tomás y cuya máxima expresión, a juicio de Johnson, ha quedado grabada “de la manera más infamante en su definición de las mujeres como varones deficientes”.²²⁸

La justificación y legitimidad de proponer una lectura en femenino, como La Que Es ha sido brevemente explicada en la primera parte de este trabajo.²²⁹ Agregó algo más. Para Johnson, hablar de Dios como La Que Es no es caer en un sexismo a la inversa, sino, más bien, legitimar una lectura relegada por el androcentrismo y tomar conciencia de que es posible lingüísticamente sostenerlo²³⁰; teológicamente es legítimo porque afirmamos que hombre y mujer han sido creados a imagen de Dios; existencial y religiosamente es urgente para acabar con la idolatría lingüística; espiritualmente es necesario para afirmar y confirmar a las mujeres en su identidad como *Imago Dei*; políticamente, hablar de La Que Es implica un desafío que interpela a las estructuras, del tipo que sean, y a las actitudes, de quien sea, que asignan superioridad a los varones con poder en virtud de una supuesta mayor semejanza natural con Dios.

Hablar de Dios como La Que Es: Espíritu *Sophia*, Jesús *Sophia* y Madre *Sophia*, tiene efectos prácticos y críticos. Si como se ha afirmado, el símbolo de Dios funciona, hablar en femenino implica para Johnson, entretener las historias de las mujeres y sus modos de ser, con las historias de Dios presentes en el judaísmo y el cristianismo. Esto apuntaría - sostiene- en la dirección de la praxis de libertad. De allí que afirme que el “misterio de Dios, sabiduría Santa, La Que Es, es la irradiación misteriosa de amor que se solidariza con la lucha de las personas denigradas, incluidas las largas generaciones de mujeres, para sacarles de su mediocre estado y hacer que se mantengan aferradas a su dignidad y valor genuinamente humanos.”²³¹

²²⁸ Ibid.

²²⁹ Cfr. pg. 12 de este trabajo.

²³⁰ En su argumentación ella utiliza el original latino que puede leerse de otro modo: Ergo hoc nomen, “qui est”, est máxime proprium nomen Dei”. Este “qui est”, sostiene, puede ser femenino o masculino ¿Por qué ha sido, entonces, masculino? Por la estructura androcéntrica en la que surge, afirma. LQE 308.

²³¹ LQE 310.

Para Johnson, La Que Es abraza toda la existencia con su vitalidad. Cuando el proyecto humano de Dios es oprimido o aplastado con el pecado, la ignorancia, la complicidad, la indiferencia, o de cualquier otro modo, la última palabra -afirma Johnson- no es del dolor, ni del sufrimiento ni de la muerte. *Sophia*-Dios sostiene, vitaliza y llama a la existencia a una nueva vida. El mutualismo de la relación Dios-mundo, exige en este contexto, la responsabilidad humana por el bien de todos. Para Johnson, vivir en la *koinonía* de La Que Es, implica ser llamados a ser amigas y amigos de Dios y profetas; exige el compañerismo en medio de las vicisitudes y ambigüedades de la historia; requiere compartir, a pesar de las infidelidades y ambigüedades personales, el poder del amor para crear, luchar y esperar el *shalom* escatológico.

3. “Compasión a raudales”:

Si Dios está autoimplicado en el mundo, en una relación mutua y dinámica, es necesario plantearse la implicación de Dios en el sufrimiento y el dolor humano. ¿Cuál es la forma adecuada de hablar de Dios ante los gritos de dolor?, se pregunta Johnson, ¿Sólo la humanidad se lamenta y llora, o podría predicarse también de Dios? Desde hace un buen tiempo el atributo de la impasibilidad de Dios ha sido cuestionado y reinterpretado. Desde la experiencia de las mujeres, agrega, la teología feminista tiene su aporte en la reconstrucción de este atributo.

Como se ha afirmado en este mismo trabajo, el teísmo clásico sostenía una idea de Dios bastante autárquica, ser en sí mismo, acto puro, etc. Si la naturaleza de Dios es totalmente acto, sin ser movido por otro, decir que no puede sufrir o no se ve afectado por el dolor de sus criaturas se desprende de esta concepción ¿Por qué? Porque el sufrimiento, sostiene Johnson, es un estado pasivo que requiere de otro o de una fuerza exterior para verse afectado, y esto no es posible en Dios. Y si además, Dios es inmutable, porque es acto puro, no podría verse afectado porque no puede cambiar de potencia a acto o viceversa. Es siempre acto puro, y como tal, inmutable. Ahora bien, el sufrimiento implica movimiento de un estado a otro como respuesta a esa fuerza que causa el mal, y esto no es posible en Dios. Si Dios es un ser en sí, el sufrimiento es incompatible con su naturaleza divina.

Para Johnson, quien recoge diversos aportes en esta línea de reflexión,²³² el Dios apático e inmovible permite, por un lado, resguardar su libertad y, por otro, mantener el discurso de su bondad infinita y universal. Si a lo dicho se agrega la omnipotencia divina, el símbolo se complejiza al máximo. El poder absoluto de Dios ha sido tradicionalmente leído como un poder que controla cuanto acontece y por tanto, nada sucede en los márgenes de ese poder. La benevolencia de Dios puede o no entrar a la “cancha” dependiendo de lo que se trate, pero es Él, y sólo Él, quien ejerce el poder. La *todopoderosidad* de Dios ha sido entendida como que Dios puede hacer lo que quiere. Y ante el sufrimiento, como es imposible e impensable que lo quiera, afirmamos que lo permite por un fin superior, habitualmente de carácter pedagógico-ético. En todos los casos Su gloria se salva.

En esta misma lógica, afirma Johnson, ha sido interpretada la muerte en cruz de Jesús, Su unigénito. La angustia final del Hijo, se dice, sólo afectaría a su naturaleza humana porque esa naturaleza sólo fue asumida por el *Logos*, pero no se predica de Dios como tal. O, como se respondía Anselmo de Caterbury²³³ al preguntarse cómo afirmar a un Dios impasible y a la vez compasivo, termina afirmando que la compasión es en términos de la experiencia humana y no en términos del ser mismo de Dios. El sufrimiento ha sido habitualmente puesto del lado de la humanidad y no afecta a Dios *en sí*.

“Y sin embargo... Existe en nuestra historia un bárbaro exceso de sufrimiento, una violencia y destructividad tan intensa en cualidad y tan extensa en sus miras, que sólo merecen el calificativo de mal genuino”.²³⁴ Para Johnson, la historia de la humanidad está traspasada de dolor y un dolor que no existe sólo para castigar, educar, comprobar, o producir un bien mayor sólo por Dios conocido. Existe, afirma Johnson, siguiendo a Wendy Farley, un sufrimiento radical:

²³² MOZLEY J. K., *The Impassible God: A survey of christian thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1926; CREEL Richard, *Divine Impassibility: An essay in philosophical theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, citados en LQE 314.

²³³ DE CANTERBURY S. Anselmo, *Prosologion*, cap. 8, en *Saint Anselm: Basic Writings*, cap. 1, n. 12, 13, citado en LQE 316.

²³⁴ LQE 316.

El sufrimiento radical se hace presente cuando la negatividad de una situación es experimentada como un asalto a la propia esencia personal como tal (...) este asalto reduce la capacidad del sufriente para ejercer la libertad, para sentir afecto, para esperar, para amar a Dios (...) En el sufrimiento radical, el alma ha sido tan mutilada que ya no puede hacer frente al mal. La destrucción del ser humano es tan completa que se extingue hasta el último retazo de dignidad que podía reclamar venganza.²³⁵

Para Johnson, dejar a Dios, sin más, al margen del sufrimiento de los inocentes, es inaceptable. No parece razonable ni amable un Dios que, siendo todopoderoso no detiene el mal, o peor aún, que se haga su “cómplice” o sea indiferente “aceptando” o “permitiendo” el dolor. ¿Cómo es posible –se pregunta Johnson- amar, alabar, orar a un Dios que no se ve afectado por el sufrimiento de la humanidad? Un Dios que fuera mero espectador “carece del mínimo de decencia que se espera incluso a nivel humano. Ese Dios es moralmente intolerable”²³⁶ y ha sido rechazado no sólo por el ateísmo moderno que encuentra allí una causa plenamente justificada para renegar de Dios. Ha sido también rechazada por filósofos/as y teólogas/os que, nutriéndose de los nuevos conocimientos bíblicos y nuevas categorías de pensamiento, afirman que concebir a un Dios impasible ante el sufrimiento es intelectualmente incorrecto y religiosamente repugnante.²³⁷

Elizabeth Johnson, no sólo recoge esa línea de pensamiento, sino, también, los numerosos testimonios de mujeres víctimas de lo que Farley llama el sufrimiento radical. Es desde esta experiencia adolorida desde donde avanza en su reflexión. En el pensamiento judío, particularmente después del holocausto, se enfrentan con el terrible silencio y ausencia de Dios en los campos de concentración. ¿Cómo explicar esta ruptura de la Alianza? Algunos, afirma Johnson, han recurrido a la noción del *zimsun*, y afirman que en este caso, Dios no podía actuar porque estaba despojado de su poder (Jonás); otros han optado por la imagen de la *shekinah* llorosa (Heschel) y otros atribuyen el problema a la responsabilidad activa

²³⁵ FARLEY Wendy, *Tragic vision and Divine compassion: A contemporary Theodicy*, Westminster/John Knox Press, Louisville, 1990, 53-55 citado en LQE 317.

²³⁶ LQE 317. Sobre este tema del mal y Dios, ver GESCHE Adolphe, *Dios para pensar, el mal, el hombre*, t. I, Sígueme, Salamanca, 1995.

²³⁷ En palabras de Johnson, todas las religiones del mundo deben confrontarse con la existencia del mal y dar algún tipo de respuesta. Ver BOWKER John, *Problems of suffering in religions of the world*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970; también SCHILLEBEECKX Edward en *Christ*, cap. 2, 670-724, citados en LQE 316.

de la humanidad que no pone en práctica la justicia y el amor (Cohen) Desde el mundo protestante, agrega Johnson, se ha buscado la respuesta en la cruz y se afirma que Dios es encontrado en medio del dolor, en una *kénosis* radical (Moltmann). También hay quien afirma que Dios es pasible e impasible en un esfuerzo de teísmo dialéctico que no deje nada fuera (Macquarrie).²³⁸

Entre los pensadores católicos, agrega Johnson, se ha seguido la línea de la encarnación en la cual y gracias a la *kénosis*, se rompe la impasibilidad (Neuner, Dupuis) Hans Küng, por ejemplo, explica Johnson, sitúa el tema en el ámbito de la comunicación de idiomas y así como María puede ser llamada Madre de Dios, lo cual comporta una realidad semántica y teológica, así también, es posible afirmar el sufrimiento de Dios, dada la encarnación, y ello implica una afirmación ontológica sobre Dios. Desde la teología de la liberación, continúa Johnson, y muy marcados por la experiencia de sufrimiento de sus pueblos, la solidaridad de Dios se muestra al extremo en la cruz y ésta es extensiva a todos los crucificados de la historia (Sobrino).

Lo que parece quedar claro en este breve recorrido, es que la instalación de la capacidad de sufrir en Dios mismo, altera el tradicional concepto de impasibilidad e inmutabilidad, los cuales aparecen como conceptos negativos porque apartan a Dios del sufrimiento de sus criaturas. Sin embargo, agrega, ello no necesariamente significa que excluyan la capacidad de Dios de sufrir, si bien, no a modo humano. Quienes critican esta instalación afirman que es un mero antropomorfismo y Johnson les recuerda que todo lenguaje sobre Dios es antropomórfico en algún sentido, porque el discurso es siempre analógico.

En este contexto el aporte de las teologías feministas, enraizadas en las experiencias vitales de las mujeres tienen algo que aportar. En primer lugar, la mirada feminista ha hecho hincapié en la importancia de la relación y desde esa experiencia relacional se aprecia con claridad lo profundamente enraizada que está la idea del Dios apático en la concepción

²³⁸ Johnson recurre a una larga lista de autores/as tales como: STEEN, PANNENBERG, FARLEY, HESCHEL, FRETHEIM, WALSH, JONAS, COHEN, MOLTMANN, MCWILLIAMS, CONE, MACGREGOR, KITAMORI, YOUNG LEE, WHITEHEAD, LOOMER, BARTH, GREEVE y otros/as. Ver referencias completas en LQE 317-320.

patriarcal. Para Johnson, la noción de libertad que surge de los hombres en posición de dominio, suele apuntar al autocontrol y la autosuficiencia, y desde allí, es muy difícil concebir la libertad en una auténtica relación mutua, porque Dios, o es libre o está en relación, un dilema difícil de resolver.

La crítica de la teología feminista a la impasibilidad sostiene que, aún cuando se la postule como ideal ético de libertad, cojea cuando entra en contacto con la verdad discernida en la experiencia de las mujeres. Para el pensamiento feminista la ausencia de relación o el autodomínio son carencias, no bienes. Incluso la omnipotencia, agrega Johnson, moldeada en términos de poder absoluto, refleja el dominio y control patriarcal. Y cuando este poder absoluto se cruza con la impasibilidad ante el sufrimiento de los suyos, el símbolo de Dios se hace intolerable.

Para Johnson es necesario instalar el sufrimiento en Dios, pero con una advertencia, señala. “Predicar el sufrimiento de Dios de tal modo que el sufrimiento se convierta en un valor en sí mismo, o que Dios quede esencialmente debilitado o sin poder, para después proponer este esquema como modelo a seguir, constituye una trampa para las mujeres que luchan por la igualdad y la plena humanidad”.²³⁹ Inculcar en los oprimidos la impotencia es uno de los elementos que sustentan la dominación. Por tanto, el primer camino hacia la libertad es la toma de conciencia de la propia dignidad y valor, habitualmente en un grupo o comunidad de apoyo.

El “ideal de la víctima divina”, afirma Johnson, de un Dios que sufre a causa del amor, puede aumentar la subordinación y dependencia de las mujeres sometidas en la patriarquía. El uso peligroso de un símbolo de Dios sufriendo por amor puede llevar a legitimar y aumentar el potencial victimista de las mujeres, cuando lo que se requiere es, precisamente, lo contrario; es decir, que refuercen su autonomía relacional y autoafirmación. “La imagen de un Dios sufriente e impotente resulta peligrosa para la genuina humanidad de las mujeres, y hay que hacerle frente”.²⁴⁰

²³⁹ LQE 322.

²⁴⁰ LQE 323.

Aún ante la posibilidad de un uso peligroso del símbolo, Johnson, reafirma su utilidad. Para ella, la negación sistemática y consistente del dolor y del sufrimiento en los países del Primer mundo, que banaliza el pensamiento y hace superficiales los valores, amerita con creces hablar de un Dios sufriente. A juicio de Johnson,

El antídoto para el Dios impasible y omnipotente no es ni la imagen contraria de alguien victimizado y sin ayuda ni el silencio sobre el tema. Lo que hace falta es ir saliendo con decisión del sistema androcéntrico de poder-sobre versus victimización y pensar en otras categorías sobre el poder, el dolor y su profunda combinación en la experiencia humana.²⁴¹

En este escenario, en que se afirma la necesidad de rescatar el símbolo de Dios sufriente y se alerta de sus peligros, ¿Qué puede aportar la experiencia interpretada de las mujeres? Volviendo al pozo de las vivencias femeninas, Johnson extrae cuatro experiencias que se convierten en metáforas para hablar de Dios sufriendo: el nacimiento de un hijo, la cólera y lucha por la justicia, la aflicción profunda ante la desaparición de un ser amado y la humillación sufrida por la violación sexual. Cada situación evoca elementos distintos que permiten, a juicio de Johnson, configurar un símbolo de Dios sufriente, liberador y sanador para las mujeres en las dos primeras metáforas y, completamente solidario con ellas en el sufrimiento, en las dos siguientes.

Generación tras generación las mujeres han parido hijos con dolor y con el fuerte sentimiento de nueva creación y gozo. La imagen del parto, según Johnson, es una insuperable metáfora de *Sophia*-Dios-Madre luchando por dar a luz a un nuevo pueblo.

Los gritos del parto evocan a Dios dando a luz angustiada, sudorosa, empujando con todas sus fuerzas para que nazca la justicia, fruto de su amor. El intenso sufrimiento como ingrediente del intenso poder creativo define la profundidad de la implicación divina en el proceso. Y no ha terminado todavía; el alumbramiento sólo tendrá lugar escatológicamente. En el curso de la historia, los seres humanos colaboran con la Sabiduría Santa en el proceso de dar a luz, compartiendo los dolores que supone liberar una vida en previsión de un nuevo futuro. Los que sufren gritan en su dolor; pero “el

²⁴¹ LQE 323.

grito viene en primer lugar de Dios, defensor y compañero de los oprimidos (...) El grito llega hasta el pueblo de Dios, impulsándolo a seguir adelante, a trabajar juntos en previsión de la nueva era”.²⁴²

Así como el parto evoca dolor y creación al mismo tiempo, para Johnson, la lucha de las mujeres por la justicia y los derechos humanos, también lo hace, aunque de otro modo. Esas mujeres deben enfrentarse a estructuras de pecado y poderes antagónicos en una pugna feroz. Johnson recuerda sus años de estadía en Sudáfrica en plena lucha contra el *apartheid* y en el alto precio que pagaron las mujeres –con nombre y apellido- que promovieron la resistencia. Desde esa y otras experiencias similares Johnson afirma que las mujeres llevan a cabo, en toda la anchura del mundo, numerosos actos y gestos de resistencia a la injusticia y la marginación para lograr producir un cambio. Estas son metáforas adecuadas para hablar de *Sophia*-Dios, “son sacramentos de su voluntad de liberación” y la justa cólera mueve a la acción porque libera, a juicio de Johnson, una fuerza constructiva contra la injusticia. Es necesario, agrega, rescatar el sentido de la cólera de Dios, la justa cólera contra la injusticia (Prov 1, 22-27; Os 13, 7-8)), la otra cara de la misericordia.

En la socialización patriarcal de las mujeres se les ha enseñado que la cólera, la rabia, no es buena y debe ser reprimida; incluso expresarla puede llegar a ser pecado. Pero, la cólera justa, defiende Johnson, “es la forma genuina de preocupación por la vida”. Como afirma Beverly Harrison “la cólera es (y lo es siempre) una señal de resistencia en nosotros mismos a la calidad moral de las relaciones sociales en las que vivimos inmersos. La cólera extrema e intensa es indicio de una profunda reacción a la acción ejercida sobre nosotros o sobre aquellos con los que estamos relacionados”.²⁴³

Para Johnson, la experiencia del embarazo (hace la salvedad de libremente elegido y sin complicaciones fatales) así como la resistencia y lucha de mujeres por la justicia son metáforas adecuadas para hablar de Dios dando vida y defendiéndola. Son imágenes que hablan de acciones libremente elegidas que anidan una posibilidad creadora. Pero, hay

²⁴² LQE 325. Cita de ANDERSON Phyllis, *Liberation in a pastoral perspective*, Word and World, 1987, 70-77. Hago notar que en esta metáfora del parto de Dios, he utilizado la versión original en inglés, ya que la traducción al español, habla de un Dios masculino pujando angustiado y sudoroso para dar a luz. El traductor (varón) no percibió el crujir del símbolo planteado en términos masculinos.

²⁴³ HARRISON Beverly, “The power of anger in the work of love”, *Union Seminary Quarterly Review* 36, 1980, 81, citado en LQE 327.

también en las mujeres experiencias que no son libremente elegidas y, más que un potencial creativo, anidan en sí la posibilidad de la muerte y la destrucción.

Dada la existencia relacional de las mujeres, sostiene Johnson, el sufrimiento de quienes aman y a quienes cuidan, genera en ellas una aflicción profunda. Tan fuerte es esta aflicción que las teóricas del feminismo han visto la necesidad de reformular la noción del mal. Johnson explica que la tradición occidental ha situado el mal en el ámbito de la desobediencia a la ley de Dios, en el pecado. Análisis éticos feministas, en cambio, están situando el mal en la experiencia femenina, no en el pecado o la infracción a la ley, sino en “las condiciones fenomenológicas de dolor, separación y desamparo. Cuando estas condiciones afectan a la gente del círculo afectivo de las mujeres, se hace presente una angustia sin límites”.²⁴⁴

La desolación vivenciada por estas mujeres, desde Raquel llorando a sus hijos (Jer 31, 15-20) hasta las madres y abuelas de la Plaza de Mayo en Argentina, agrega Johnson, son una referencia para hablar de Dios que se aflige con el sufrimiento de su creación. El lamento de Dios recorre el mundo haciendo suyos los lamentos de su gente amada. Este tema, agrega Johnson, aparece también en la tradición judía de la *shekinah*, en donde Dios no sólo sufre con los suyos sino que requiere, como ellos, de consuelo. “No sólo el pueblo necesita ser consolado, sino también Dios; y los seres humanos están llamados a aliviar la aflicción divina”.²⁴⁵ La fuerza del símbolo de Dios desolado y afligido, explica Johnson, radica en la fuerza para levantar a los que sufren y empujarlos a resistir. Si también Dios se lamenta con ellos, aún hay algo por hacer.

Las formas de experimentar la desolación adquieren un matiz particularmente devastador en la experiencia de las mujeres con la violación. Cuando una mujer es violada sufre la peor de las humillaciones, “su efecto es estrujar la vida, agotar la resistencia, introducir una

²⁴⁴ NODDINGS Nel, *Women and Evil*, University of California Press, Berkeley, 1989, citado en LQE 330. Para ampliar el tema: GILLIGAN Carol, *In a different voice, Psychological theory and women's development*, Harvard University Press, Cambridge, 1982; GEBARA Ivone, *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*, Ed. Trotta, Madrid, 2002; TOWNES Emile M. (Ed.) *A troubling in my soul. Womanist perspective on evil and suffering*, Orbis, New York, 1993.

²⁴⁵ POLEN Nehemia, “Divine Weeping: Rabí Kalonymos Shapiro's Theology of Catastrophe in the Warsaw Ghetto”, *Modern Judaism* 7, 1987, 72-79, citado en LQE 331.

culpabilidad injustificada y el autodesprecio, sumergir a la sufriente en la oscuridad”.²⁴⁶ En un contexto patriarcal, en donde la violencia contra las mujeres crece vertiginosamente, todas las mujeres –afirma Johnson- están en peligro de violación y otras clases de maltratos físicos y psicológicos. Este sufrimiento experimentado, a diferencia de los dolores de parto o de la lucha por la justicia, no es libremente elegido, sino impuesto, a veces hasta la muerte. Violaciones sistemáticas por quienes detentan el poder (ayer y hoy), quema de “brujas” en la Inquisición, la concubina de Belén violada y descuartizada, y tantos otros ejemplos de mujeres que son degradadas en su dignidad, son, también, a juicio de Johnson, *imago Dei*. “*Ecce Homo*: Son imágenes del crucificado de un modo que no se puede explicar.”²⁴⁷ Si la cruz es el lugar paradigmático de la implicación de Dios en el mundo, afirma Johnson, es allí donde, entre sombras, puede vislumbrarse algo del misterio de Dios: La Sabiduría Santa se involucra en el dolor de una manera inconcebible y desde allí vence a través del poder del amor. “El símbolo cristológico del sufrimiento activo de Dios en Cristo se hace históricamente inclusivo, abrazando las vidas dolientes de mujeres y hombres de todas las épocas. El cuerpo sufriente de Cristo incluye los cuerpos de las mujeres violadas y denigradas”.²⁴⁸

Esta intuición teológica de la solidaridad del crucificado con las mujeres maltratadas funciona en el contexto patriarcal y en la teoría hasta que se expresa concretamente. Johnson alude a “Crista”, escultura de Edwina Sandys, expuesta en la catedral de San Juan en Nueva York en 1984, y a la tormentosa polémica suscitada por esa representación de la total identificación de Dios con las mujeres maltratadas. La obra no buscaba negar la masculinidad histórica del crucificado sino mostrar cómo opera el símbolo de la identificación de Dios con las mujeres crucificadas en todo el mundo. La agresiva controversia generada formula una pregunta lacerante “a una cultura masculina en la que el cuerpo femenino torturado es considerado pornográfico, en lugar de expresión de los sufrimientos de Dios”.²⁴⁹ ¿Por qué?²⁵⁰

²⁴⁶ WEIL Simone, *The Love of God and Affliction*, citado en LQE 332.

²⁴⁷ LQE 335.

²⁴⁸ Ibid.

²⁴⁹ LQE 336.

²⁵⁰ Una suerte similar corrió la escultura del danés Jens Galschiot, “En el nombre de Dios”, que muestra a una adolescente embarazada crucificada. Tildada de sacrilega y vergonzosa, la obra pretende ser un llamado de

Sophia-Dios participa en el dolor de las mujeres cuya humanidad es profanada y se mantiene alerta junto a los olvidados de Dios para quienes no hay rescate. A su vez, la devastación humana de que son objeto apunta a las profundidades del Dios doliente. Aquí no hay solución alguna, ningún intento de reconciliar teóricamente la atrocidad y la voluntad divina. Sólo una terrible percepción del misterio del mal y de la ausencia de Dios, que sin embargo, deja entrever la presencia divina, profanada.²⁵¹

¿Cómo articular un lenguaje sobre Dios sufriente y con poder? ¿Qué conceptos teológicos deben sustentar tal lenguaje? ¿A qué Dios nos remite el símbolo de Dios sufriente? Si este símbolo funciona, como afirma Johnson, el símbolo de Dios sufriente debería funcionar en alguna línea distinta de la mantención de ese *statu quo* de mal. ¿Hacia dónde funciona? ¿Qué suscita? El símbolo de Dios sufriente no tiene sentido para el que sufre si sólo permite atisbar la terrible ausencia de Dios y la ruptura.

Para Johnson es necesario concebir de tal forma el símbolo, que mueva a una acción liberadora del mal. ¿Cómo? El teísmo clásico afirmaba la imposibilidad de sufrimiento en Dios por ser acto puro. Algo que es en acto puro no puede pasar de potencia a acto y por lo tanto no es receptivo. Sin embargo, según Johnson ha argumentado, hoy no es posible entender a Dios de un modo no relacional, precisamente, porque como ha explicado, la esencia de Dios es el movimiento de relaciones personales animadas por el amor. Teniendo esto presente, agrega Johnson, el sufrimiento no necesariamente puede expresarse como pasividad, ni como un paso de la potencia al acto.

El sufrimiento [de Dios] puede ser concebido ontológicamente como expresión del ser divino en cuanto a que es un acto libremente comprometido, como una consecuencia de la preocupación por los demás. La analogía personal posibilita interpretar el sufrimiento divino como un acto de amor de *Sophia*-Dios, que se derrama libremente en compasión (...) La Sabiduría Santa como amor puro e ilimitado, enfrentada clamorosamente al mal, totalmente de parte del bien.²⁵²

atención frente a las niñas inocentes que mueren de SIDA en África y al discurso mantenido por la Iglesia católica para combatir el VIH que -a juicio de Galschiot- de poco ayuda a controlar el mal. La obra fue expuesta el 2006 frente a la puerta de la catedral de Copenhague y actualiza la pregunta planteada en 1984 a raíz de la exhibición de "Crista" en Nueva York.

²⁵¹ LQE 336

²⁵² LQE 337.

En esta concepción del misterio divino es posible afirmar que el amor implica sufrimiento. En la concepción clásica, en cambio, en donde el amor es cuestión de voluntad deseando el bien del ser amado y procurándolo, lo que vale ante el sufrimiento es “que yo *haga* algo para aliviar la miseria”. El problema de esta argumentación, señala Johnson, radica en que desear el bien del otro no implica necesariamente relaciones recíprocas entre las partes. El argumento, agrega, “es correcto tal como suena”, pero cruje en la práctica y en la vida real; y, paradigmáticamente, en la experiencia de las mujeres. ¿Por qué?

Porque el amor incluye tal apertura a los seres amados, tal vulnerabilidad ante su experiencia y tal solidaridad con su bienestar, que uno goza con sus alegrías y se entristece con sus aflicciones. No se trata de un aspecto dispensable del amor, sino que pertenece a su propia esencia (...) A la luz de la valoración feminista del mutualismo como excelencia moral, el amor implica sufrimiento en Dios.²⁵³

El sufrir de Dios con y por el mundo –sostiene Johnson- no es una deficiencia intrínseca sino un acto de libertad de amor que decide compartir el gozo y el sufrimiento que implica ese amor. De allí que pueda afirmarse –agrega- que el sufrimiento de Dios es la consumación de su amor compasivo, pura excelencia, y no una imperfección.

Siguiendo a Bonhoeffer, Johnson señala que “Dios se deja derrotar por el mundo y en la cruz (...) y ese es el modo, el único modo, en que puede estar con nosotros y socorrernos (...) Sólo un Dios que sufre puede socorrernos”.²⁵⁴ Pero ¿cómo? Como símbolo de la presencia del misterio de Dios en solidaridad extrema con el sufriente. Para Johnson, la presencia de la compasión de Dios en el corazón mismo del sufrimiento, como acompañante del dolor, transforma ese sufrimiento, no mitigando ni aplacando el mal, sino consolando inexplicablemente. En su fenomenología de la compasión, Wendy Farley, explica Johnson, observa cómo la compasión

No queda al margen del sufrimiento, en una simpatía no comprometida. No se queda mirando a la víctima y aconsejando un estoicismo que niegue el dolor. La compasión empieza allí donde está el sufriente, en su aflicción, vergüenza y abandono. Contempla la desesperación como la cosa más real.

²⁵³ LQE 338.

²⁵⁴ BONHOEFFER, *Letters and papers from prison*, 219-220: carta del 16 de julio de 1944; citado en LQE 339.

La compasión está con el sufriente, vuelta a o sumergida en su dolor, tal como él lo experimenta, es una presencia de amor que sirve de bálsamo al espíritu herido. Esta relación de sufrimiento compartido, simpatético, es mediadora del consuelo y del respeto que pueden animar al sufriente a aguantar el dolor, a resistir la humillación, a superar la culpa.²⁵⁵

El símbolo de Dios sufriente funciona, entonces, en una doble dirección: cuando quien sufre se sabe infinitamente acompañado por la compasión divina y ello es fuente de resistencia y superación. A la vez, el símbolo funciona mostrando que si el amor compasivo de Dios se expresa de ese modo -sufriendo- nada diferente se espera de la vida cristiana. En palabras de Johnson, vivir en alianza con Dios exige una praxis similar. A su juicio, el estrecho vínculo entre *pathos* divino y acción profética en la Escritura, indica que una fe viva mueve a la acción responsable para resistir y combatir el mal. “Dios compasivo, del que se habla en analogía con la experiencia femenina de la relacionalidad y entrega, puede socorrer despertando en nosotros el consuelo, la acción humana responsable y la esperanza contra toda esperanza, mientras vivimos en un mundo marcado por el sufrimiento y el mal radicales”.²⁵⁶

Una vez planteado por Johnson el tema del sufrimiento de Dios, surge la pregunta inevitable acerca de su *todopoderosidad*. En el esquema descrito por la teóloga norteamericana, esquema de relación mutua y amor compasivo ¿cómo entender el todopoder de Dios? Amor y poder, sostiene Johnson, no deben quedar en lados opuestos sino integrados. ¿Cómo? Concibiendo el amor de Dios como la forma excepcional en que se manifiesta su omnipotencia.

La perspectiva feminista busca dejar de lado una concepción de la omnipotencia que separa el amor compasivo del poder. Es necesario, agrega Johnson, que ambos aspectos no se excluyan, de allí que se recurre a la experiencia de las mujeres. En ella, Johnson constata que la fuerza que las mueve es precisamente la fuerza del amor a los suyos. El tipo de poder que sale a la luz, explica, es una vitalidad que despierta la libertad, fomenta la vida y la amistad, y moviliza hacia la justicia. No es una antítesis del amor, sino el amar mismo

²⁵⁵ FARLEY Wendy, *Tragic vision...* 81, citado en LQE 340.

²⁵⁶ LQE 342.

frente a las fuerzas del mal y el no-ser. La clave de esta concepción está dada por el ejercicio de un poder que no es de dominación (tampoco es carencia de poder) sino que es el ejercicio de un *poder-con*.

Desde esta nueva noción del poder de la Sabiduría Santa, sostiene Johnson, resulta evidente la necesidad de re-simbolizar el poder de Dios,

No como poder dominador o controlador, ni como un poder dialéctico en la debilidad, ni siquiera como poder persuasivo, sino como el poder liberador de la relación, que se hace patente en el amor compasivo. Podemos decir: *Sophia*-Dios es solidaria de quienes sufren como misterio que confiere poder. Con indignación moral, interés por la creación destrozada y sim-patía que exige justicia, el poder del amor compasivo de Dios penetra en el dolor del mundo para transformarlo desde dentro.²⁵⁷

La reinterpretación del símbolo de Dios sufriente y con poder no apunta, aclara Johnson, a dar una respuesta a la experiencia del mal. Ni remotamente. Tampoco pretende una mirada positiva ni tranquilizadora del dolor. Lo único que busca es articular un mensaje más inclusivo desde la realidad de las mujeres –y para todos- que vaya suscitando “experiencias fragmentarias de salvación”, anticipación de lo que nos espera en el *shalom* definitivo.

A medida que he ido desplegando el pensamiento de Johnson, es importante recordar que ella vuelve una y otra vez sobre la imposibilidad de decir a Dios, más que por medio de analogías. Y en ese esfuerzo ella articula un símbolo trinitario que se alza desde la experiencia vital de las mujeres y se articula desde el Espíritu-*Sophia*. Elizabeth Johnson se ha hecho cargo del reto que planteaba la irrupción de las mujeres haciendo teología: Asumir la tarea intelectual de reformular esa historia teológica y su lenguaje para que el símbolo de Dios funcione, no para mantener la dominación sobre las mujeres, sino para procurar su liberación y la plena dignidad de sus personas, creadas, todas y cada una, a imagen de Dios.

²⁵⁷ LQE 344.

Atisbos teológicos finales:

Ruptura del símbolo idolátrico de Dios: Desde un lenguaje de *oposición* a un lenguaje de *relación*

El camino seguido por Elizabeth Johnson ha mostrado, no sólo la validez de nombrar a Dios con metáforas femeninas, sino, y más que nada, que hacerlo exclusivamente con analogías masculinas no se condice con la realidad inaprehensible de Dios. Más aún, Johnson califica de idolatría tal utilización exclusiva de símbolos masculinos que parecen clausurar el Misterio. Me parece que es un aporte valioso de esta teóloga abrir el lente y romper con la exclusividad masculina, mostrando la legitimidad de otras formas de decir a Dios que sean incluyentes de la realidad femenina y, eventualmente cósmica, aún cuando ella no profundiza en esta línea²⁵⁸.

Así también, me parece iluminador de su planteamiento la expansión del axioma de Paul Ricoeur desde “el símbolo da qué pensar” a “el símbolo de Dios funciona”²⁵⁹, es decir, tiene consecuencias. El símbolo de Dios, ha dicho Johnson, funciona como signo primordial de nuestro sistema religioso, es decir, refiriendo a él permanentemente para la comprensión de la experiencia de vida, de la orientación vital, de la construcción de la visión de mundo, etc. Mostrar cómo el símbolo de Dios y los discursos que elaboramos se sustentan en una antropología que subordina a las mujeres en la concreción práctica de tal conceptualización, me parece de la máxima importancia y debería dar mucho en *qué pensar*: ¿Qué consecuencias tiene seguir manteniendo una antropología binaria que promueve relaciones asimétricas y jerárquicas que en nada se condice con la realidad que están viviendo hombres y mujeres?.

Me parece que en su recorrido queda claro cómo se alimentan, retroalimentan y refuerzan un lenguaje masculino patriarcal y una antropología dualista que impide a las mujeres asumirse plenamente como *imago Christi*. Y que, cuando lo hacen y viven las

²⁵⁸ Johnson asume una mirada ecológica y el desafío de explorar símbolos cósmicos en su obra *Women, Earth and Creator Spirit*, Paulist Press, New Jersey, 1993.

²⁵⁹ Cfr. [pág. XXX](#) de este trabajo.

consecuencias prácticas que de allí derivan son tildadas, entre otras cosas, de sacrílegas. Me parece que aquí hay un nudo especialmente sensible para pensar: El planteamiento *teórico* afirma no impedir tal identificación con Cristo; la constatación *en la praxis*, sin embargo, demuestra exactamente lo contrario ¿Qué está realmente en juego detrás del rumor escandalizado que produce la mujer viviéndose como imagen de Cristo y semejante a Él por la gracia y el bautismo?

Ha quedado claramente planteado que un lenguaje *exclusivamente, literalmente y patriarcalmente* masculino sobre Dios, no se hace cargo de la historicidad de nuestros lenguajes ni de la experiencia de fe de las mujeres, que evidentemente, es también histórica y por ello está constreñida a un espacio y tiempo determinado y a una cultura específica. Desde esta toma de conciencia quiero reforzar algunos elementos que me parecen decisivos si queremos avanzar en la comprensión del misterio de lo Santo.

El paso del paradigma platónico al aristotélico puso en el centro a la humanidad y su capacidad de conocer a Dios. La naturaleza racional del ser humano adquiere un estatuto superior que lo capacita y le da la autonomía suficiente como para aventurarse en la búsqueda de respuestas y ensayar lenguajes sobre Dios. Esa búsqueda, sin embargo, se da necesariamente en la historia porque, como afirma Metz no existe un cristianismo culturalmente desnudo y desguarnecido. Y esa dimensión -la historia- es, precisamente, la que se echa de menos en los modelos tradicionales utilizados para hablar de Dios.

La mordiente histórica²⁶⁰, que no es sino la encarnación y sus consecuencias, es el desafío que no hemos logrado integrar del todo, tampoco explicitar a fondo. Uno de los grandes aportes de las teologías feministas -esa *novedosa novedad* de la que hablamos- es, precisamente, confrontarnos con la complejidad de la pregunta. El camino que recorren conduce a un “sin salida” en el mundo pluralista en que vivimos en el que se afirma la plena dignidad de las mujeres: Conduce a la taxativa afirmación de que Dios puede decirse de muchas maneras. Sólo el creyente se anima a decir a Dios y ese decir tiene género, o

²⁶⁰ Expresión utilizada por PARRA Fredy en “Perfilamiento epistémico de la doctrina social de la Iglesia” en PARRA Fredy y MIRANDA Patricio, *Pensamiento Social de la Iglesia y Ciencias Sociales: horizontes para un diálogo*, Anales de la Facultad de Teología, vol LVII, Santiago, 2006, 16.

debería tenerlo, no para trasladar la problemática del género al *corazón* de Dios, sino para salvar al Misterio de nuestra idolatría, relativizando y ampliando nuestros lenguajes para nombrarlo.

Parece ser que sólo asumiendo la realidad histórica del cristianismo sería posible convivir con esa tensión. Pero, asumir la historicidad de la insistente búsqueda religiosa de todos los hombres y mujeres conlleva otra tensión: aquella en que se juega la especificidad del cristianismo, su identidad y unidad -por la que vela el Magisterio- con las legítimas búsquedas de las teologías contextuales -como las teologías feministas- y, ambas, intentando dialogar.

Como ha mostrado Johnson, una de las *notas* de las teologías feministas ha sido precisamente su definición de teologías de carácter *dialogal abierto*, entre otras cosas, porque reconoce que no hay solamente un modo de conocer ni de acceder a la verdad. Carácter dialogal abierto a la Tradición y al Magisterio, en el caso de Johnson, para escrutar la sabiduría clásica salvadora para las mujeres; abierta a todos los cristianos y a quienes dicen a Dios desde otras orillas religiosas, porque saben que el Espíritu-*Sophia* no tiene credos ni fronteras. También abierto a lo que otras disciplinas pueden entregar porque sus aportes sirven de correctivos permanentes y purifican las porfiadas intenciones idolátricas de manipular a Dios y hacerlo funcional a nuestros intereses. El diálogo abierto, respetuoso y honesto permite a las teologías feministas moverse “adentro y afuera”, como extranjeras con residencia permanente, en palabras de Shüssler Fiorenza²⁶¹; ser bilingües en sus acercamientos y conceptualizaciones y desestabilizar todos los intentos por domesticar o encerrar al Misterio.

El relato bíblico nos muestra, desde el Génesis, a un Dios que sale de sí, que se dona en un movimiento gratuito de pura extroversión, que entra en relación con su creación y con hombres y mujeres. Es el Dios bíblico, el Dios de Jesucristo, un Dios que oye el clamor de su pueblo, conoce sus sufrimientos e interviene en la historia para salvarlo (Ex 3, 8) Es un

²⁶¹ SHÜSSLER FIORENZA Elisabeth, *Cristología feminista crítica. Jesús, Hijo de Miriam, profeta de la sabiduría*. Trotta, Madrid, 2000, 28.

Dios que conduce a los suyos (Ex 14, 19) Se pone del lado de su pueblo, aniquila a sus enemigos y éstos le reconocen su poder (Ex 14, 25) El Dios de Jesucristo se relaciona personalmente con los suyos (Ex 33, 11) e irrumpe en la historia a su antojo (Lc 1, 28; Mt 3, 17; Jn 1,14) Esta es, también, como ha mostrado Johnson, la experiencia de fe de las mujeres.

Los ejemplos de este Dios en relación son innumerables. ¿Qué tiene que ver ese Dios con el que ha mostrado el teísmo clásico -criticado por Johnson y por otros- que se mantiene alejado y completamente trascendente? Siguiendo el planteo de Elizabeth Johnson, nada, porque la trascendencia de Dios incluye todo, como lo expresa el panenteísmo asumido por la teóloga norteamericana: Todo en Dios y Dios en todo; inmanencia y trascendencia que no se oponen sino que están en un movimiento correlativo, como danzando, dinámico y creativo. Podemos agregar los adjetivos de Calcedonia: sin confusión y cambio, sin separación y división, pero *todo en Todo* como el hijo en el vientre de su madre; y *Todo en todo*, como la madre nutriendo y sosteniendo esa vida que cobija en su seno.

Según Johnson ha mostrado, lo absoluto del cristianismo es lo relacional, porque Dios mismo es relacional, y la relación se da, es, histórica Un Dios sin relación, completamente trascendente y alejado de la historia humana, no es el Dios cristiano. No es el Dios en el que creyó Jesucristo porque el *Abbá* de Jesús no se queda al margen del gozo y del dolor humano, celebra y sufre con la humanidad. Y no se hace cómplice del mal, sino su víctima.

El Dios de la Biblia ¿No nos muestra, tal vez, que Dios está en el entramado de la historia misma, de la del pueblo y la de cada uno? ¿No es, acaso, ese Dios Absoluto el que se va enredando en la historia, en las historias? Y desde aquí, desde esta trama invisible y consistente, sólo la consecuencia ineludible: la encarnación.

Si decir cristiano es decir Jesucristo, si decir Jesucristo es decir Absoluto/historia/relatividad (sin confusión, cambio, división o separación) y Todo en todos; si decir Jesucristo es decir recapitulación de la historia y lo creado, parece ser que decir Jesucristo, decir a Dios, es decir la meta, el punto de llegada, el *eschaton*, el designio

salvífico universal, el *shalom* final, en palabras de Johnson. Si decir Jesucristo es decir tanto y más ¿Cómo articular, entonces, la realidad irrenunciable de ese Cristo con la realidad irrenunciable de las experiencias vitales de las mujeres?

Johnson ha mostrado que uno de los caminos para atisbar la salida es seguir la pista a las afirmaciones que hemos mencionado del Concilio Lateranense y del Catecismo de la Iglesia Católica²⁶²: Nuestro conocimiento de Dios es limitado y, por lo tanto, nuestro lenguaje sobre Dios también lo es. Nuestro lenguaje se expresa de modo humano y entre el Creador y la criatura hay mayor desemejanza que semejanza. No creemos en las fórmulas, sino en las realidades que éstas expresan y a las cuales remiten. Desde este lugar provisorio, de tránsito, siempre análogo ¿Cuál es la realidad que se nos permite tocar al decir a Dios? ¿Qué se quiere decir cuando se dice *sólo* Cristo?

Asumir la densidad del misterio de Cristo y de su Iglesia hasta las últimas consecuencias, es el desafío. Asumir que la cristificación es un llamado universal, que Cristo mismo es mediador-emisor y contenido del mensaje salvífico, que Él mismo hace posible ese camino, con la fuerza y la *Sophia* del Espíritu, actuando en cada uno y cada una, sin fronteras de ninguna especie, incluida su masculinidad histórica, desde el *ruah* original hasta la consumación final. Y que la Iglesia, desde el misterio/signo de su existencia acompaña el caminar de los hombres y mujeres de buena voluntad, no como institución excluyente y marginadora, sino como padre-madre-hermana-hermano que *camina hacia*, que *espera en* y que *ama a*.

Es importante asumir la provisionalidad del decir a Dios porque como ha dicho Johnson lo que está en juego es la verdad sobre Dios, inseparable de la situación de los seres humanos, y la identidad y misión de la propia comunidad de fe. El problema del lenguaje sobre Dios es siempre histórico y cultural, nunca *inocente*, *objetivo* ni *aséptico*.

El Dios que intentamos balbucear hoy no es el del teísmo clásico, el Dios “en sí” y “para sí”, al margen de la *kénosis*, la encarnación o cualquier otra vinculación al mundo. No es,

²⁶² Cfr. Pág. XXX de este trabajo.

tampoco, como ha mostrado Johnson, un Dios sólo trascendente que no se ve afectado con el clamor de su pueblo o que vive en las antípodas de la humanidad: infinito, incorpóreo, eterno, inmutable, impasible. El Dios en el que hemos puesto nuestra confianza y nuestra esperanza es el Dios de la historia que se inmiscuye en los asuntos terrenos como condición de posibilidad y fundamento de sentido de todo el ser y acontecer. Es el Dios de Jesucristo el que suscita nuestra fe, el Dios fiel que no se cansa de buscarnos y que hoy, más cercano a nosotros que nosotros mismos, en este espacio de intersección, entre el ocaso del teísmo, el desencanto cristiano, la deserción católica, el éxodo de las mujeres de la institución eclesiástica, la crítica atea, las teologías contextuales, las búsquedas de las religiones extra cristianas y los miles de dolores y miserias cotidianas, se abre paso ¡se sigue abriendo paso! para liberar de todo aquello que impide o dificulta la cristificación de los suyos. “Dios es al mismo tiempo total y creativamente trascendente y total y creativamente inmanente como fundamento originario, poder que sustenta y destino definitivo de todo el universo.”²⁶³ Dios está en el mundo como abismo insondable, como Palabra encarnada, y se enreda y se aventura por los lugares más temibles de la tierra suscitando ¡sólo Dios sabe! amigos y amigas de Dios que vivan la praxis de la compasión y la libertad.

Cualquier mensaje de salvación debe considerar, como afirma la teóloga norteamericana, la multipolaridad de la liberación que proclama. Ésta no es, no puede ser, una salvación meramente espiritual, sino que, a causa de la encarnación, debe traspasar todas las relaciones esenciales del ser humano: con la corporalidad, con la red ecológica del mundo, con los *otros* significativos como el ámbito propicio para la individualidad, con la comunidad como contexto de identidad, con las estructuras sociales, políticas y económicas, con los condicionamientos espacio-temporales, con la teoría y la praxis *de* y *en* la propia cultura, con la orientación a la esperanza y el empuje al futuro. Sólo así será posible construir el verdadero *Shalom* escatológico, una nueva comunidad.

El decir a Dios desde la experiencia masculina no puede convertirse en un medio para legitimar y reforzar las estructuras institucionales porque la realidad humana, también la de las mujeres, y la búsqueda religiosa de distintos signos, ha sido posibilitada por el mismo

²⁶³ Elizabeth A. Johnson, *Friends of God and Prophets*, Continuum, 1998, 240. Traducción propia.

Dios. La historia ha sido *consagrada*, se ha revelado en su hondura más densa, dinámica y profunda como aquel espacio y tiempo en el que Dios se manifiesta: Dios es Dios encarnado, humanizado, historizado; es Dios *con* nosotros/as y *para* nosotros/as. La historia humana, de hombres y mujeres, es *tierra sagrada* y es necesario descalzarse si se quiere transitar por ella. Es en la historia misma en donde debería nutrirse la teología, allí está Dios esperando a que se dé razón de su ser/estar *en* y *con* el mundo.

Nuestro gran desafío en este vértice espacio temporal es decir a Dios, proclamar a Jesucristo de un modo inclusivo -radicalmente evangélico- que vaya haciendo carne-historia-Reino el querer universal de Dios: Que todos/as se salven. Desde aquí se hace necesario seguir ensayando respuestas y discursos, seguir intentando un lenguaje que no se imponga, sino que remita, fascine y apasione, que se tome en serio la *absoluta relatividad* del cristianismo y se enriquezca con metáforas y analogías múltiples, dinámicas y expresivas de la experiencia religiosa de varones y mujeres. Es necesario, urgente, seguir ensayando y romper con la propuesta binaria de lenguaje de *oposición* vs lenguaje de *relación*. Un lenguaje que quiera, realmente decir el Misterio, debe ser de relación: Dios en relación con el mundo, el mundo en relación con Dios, un vínculo asimétrico, por cierto, pero de entrega mutua y mutua libertad. El lenguaje relacional y el mutualismo que describe Johnson *como* Trinidad -relación/ La Que Es/ compasión- debe iluminar la antropología y traspasarse, hacerse carne en las relaciones humanas.

La lectura empática que anuncié al inicio de este trabajo, no excluye, como dije, la mirada crítica. Y en esta línea considero que Elizabeth Johnson deja, al menos, dos grandes deudas pendientes:

La primera, no haber iluminado más una antropología alternativa que permita sustentar los nuevos lenguajes. Es verdad que su propuesta no es abordar la antropología, pero me parece que denunciar el lenguaje sexista debe llevar, necesariamente, a reformular la antropología, porque aquél es expresión de ésta. Mientras el imaginario femenino -que se mantiene en los actuales presupuestos antropológicos magisteriales- no sea radicalmente desestabilizado (demolido, rescatado y renovado, en la metodología de Johnson) es difícil, más bien

imposible, sustentar relaciones de mutualidad, simétricas y justas que den cuenta, a modo de reflejo en el espejo, de las relaciones de la Trinidad. Esta *relacionalidad ontológica* se requiere para una adecuada lectura teológica del mundo y las relaciones humanas. El modelo multipolar planteado por la teóloga, integrando dimensiones como la cultura, la raza, la clase, etc. además del sexo, como dinámicas constitutivas de la realidad personal, permite postular la igual dignidad de varones y mujeres creados ambos a imagen de Dios y hace viable una forma de relacionarse no jerárquica, sino simétrica, mutual y recíproca.

Me parece también una deuda pendiente, una mayor explicitación acerca de por qué articula su método inductivo experiencial con la Sabiduría-*Sophia* al momento de presentar su discurso trinitario. En otras palabras, ¿por qué cada persona de la Trinidad es vista desde *Sophia*? Si Espíritu es Dios actuando en el mundo, se entiende lo del método inductivo, pero ¿su opción por *Sophia*? Espíritu - Jesús y Madre-*Sophia* ¿Responden sólo a la denominación femenina de Dios? No me parece que sólo sea la forma de legitimar las denominaciones femeninas, más bien parece que es posible atisbar que la elección tiene más que ver con las funciones de *Sophia* que con el género, funciones, que por otro lado, podrían confundirse con las del Espíritu, salvo que se indicara una clara distinción, o bien, que se asumiera la identificación. En esta obra, sin embargo, la cuestión queda abierta y, me parece, poco explorada.

Finalmente, en este tema del lenguaje sobre Dios se pone de manifiesto la fuerte tensión entre el Magisterio y las teólogas feministas, que como Johnson y otras, han hecho ver la idolatría que supone un lenguaje exclusivamente masculino. Es inevitable que la crítica feminista afecte el *statu quo* de los discursos y lenguajes sobre Dios, también en algún momento la praxis; pero es deseable no perder de vista el norte de la crítica, que es Dios mismo y la plena humanidad de las mujeres. Como la misma Elizabeth Johnson lo explicita, acentuar un lenguaje femenino sobre Dios obedece a la coyuntura histórica de invisibilidad de las mujeres y deslegitimación de su palabra. No se busca un sexismo a la inversa, sino hacer ver que el lenguaje masculino es un símbolo idolátrico que funciona, es decir, que tiene consecuencias para las mujeres. Lo deseable sería que, así como se propone una estrategia para *mostrar* la idolatría, se proponga algo similar para *verla*. Si unas

muestran y otros no ven, es imposible el diálogo. Y, sin embargo, es el diálogo el único camino transitable. Tal vez la clave sea no poner en oposición feminismo y Magisterio u ortodoxia, sino en relación, en mutua apertura dialogal.²⁶⁴

²⁶⁴ Sobre el diálogo entre el feminismo y el Magisterio cfr. COLLINS Edward, sj, "Feminism and the Vatican", *Theological Studies* 66, 2005, 159ss.

V. Bibliografía

Primaria:

Elizabeth A. Johnson,

La Que Es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista, Herder, Barcelona, 2002.

She Who Is. The mystery of God in feminist theological discourse, Crossroad Publishing Company, New York, 1993.

Verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los santos, Herder, Barcelona, 2005.

Friends of God and Prophets, Continuum, 1998.

“Forging theology: A conversation with colleagues”, en Phillis Zagano y Terrence W. Tilley (Eds.) *Things new and Old. Essays on the theology of Elizabeth A. Johnson*, The Crossroad Publishing Company, New York, 1999.

“The Incomprehensibility of God and the image of God male and female” en *Theological Studies*, 45, 1984.

“Mary and the female face of God”, en *Theological Study* 50, 1989.

Secundaria

Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer, 1998.

Vaticano II, Documentos completos, Ed. Mensajero S.A, Bilbao, 17 edición.

Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, El Magisterio de La Iglesia, Herder, 2000.

Catecismo de la Iglesia Católica, Asociación de Editores del Catecismo, Barcelona, 1992.

Aquino, María Pilar

“Teología feminista latinoamericana”, en Ana María Portugal y Carmen Torres (Eds.) *El siglo de las mujeres*, Santiago, Isis Internacional

Azcuy, Virginia

“El lugar de la teología feminista”, en Carlos Schickendantz, *Feminismo, género e instituciones*, EDUCC, 2007, 213.

Azcuy, Virginia; Di Renzo, Gabriela y Lértora, Celina, *Diccionario de Obras de Autoras de América Latina, El Caribe y Estados Unidos*, Ed. San Pablo y Teologanda, 2007, 136.

- Bautista, Esperanza
 “Dios”, en *“Diez Mujeres Escriben Teología”*, Ed. Verbo Divino, 1993
- Bonavoglia, Angela,
Good Catholic Girls. How women are leading the fight to change the church, regan Books, New York, 2006.
- Brown, Raymond E.,
Introducción a la Cristología del Nuevo Testamento, Ed. Sígueme, 2001.
- Costadoat, Jorge, sj
 “La hermenéutica en las teologías contextuales de la liberación”, en *Teología y Vida*, Vol XLVI, 2005.
- Chopp, Rebecca
 “El conocimiento de Eva: La resistencia de la teología feminista a los marcos epistemológicos de corriente masculina”, en *Concilium* 263, 1996
- Dermience, Alice,
 Theologie de la Femme et theologie féministe , *Revue Theologique de Luvain* 31, 2000.
- De Miguel, María Pilar
 “Cristo”, en Mercedes Navarro (Dir.) *Diez mujeres escriben teología*, Ed. Verbo Divino, 1993
- Juan Pablo I,
 Ángelus del 10 de septiembre de 1978, en http://www.vatican.va/phome_sp.htm.
- Martínez M., Víctor sj,
 “Consideraciones en torno a los métodos, a los sujetos y a los lenguajes en teología”, en *Theologica Xaveriana*, N° 153, enero-marzo 2005.
- McKim Donald K.
Westminster Dictionary of Theological Terms, Westminster John Knox Press, London, 1996.
- Metz Baptist, Johan
Faith in History and Society, toward a practical fundamental theology, A Crossroad book, 1980.
- Moore, Stephen D. y Anderson, Janice Capel
New Testament Masculinities, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2003
- Morrison, Toni
Una Bendición, Ed. Lumen, 2009.

Palacio, Marta

“Hablar de Dios desde los márgenes: cuerpos y mujeres”, en Carlos Schickendantz, *Lenguajes sobre Dios al final del segundo milenio*, EDUCC, 2003

Parra, Fredy

“Perfilamiento epistémico de la doctrina social de la Iglesia” en Parra Fredy y Miranda Patricio, *Pensamiento Social de la Iglesia y Ciencias Sociales: horizontes para un diálogo*, Anales de la Facultad de Teología, vol LVII, Santiago, Chile, 2006, 16

Pizarnik, Alejandra

Poesía Completa, Ed. Lumen, Barcelona 2008

Radford Ruether, Rosemary,

Sexism and God Talk, Beacon Press, Boston, 1992.

Ratzinger, Joseph

Jesús de Nazaret, Ed. Planeta Chilena S.A, Santiago, 2007.

Ricoeur, Paul,

“Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica (I)”, en *Introducción a la simbólica del mal*, Ed. Megápolis, 1976.

“Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica (II)”, en *Introducción a la simbólica del mal*, Ed. Megápolis, 1976.

“La Paternidad: Del fantasma al símbolo”, en *Introducción a la simbólica del mal*, Ed. Megápolis, 1976.

“Hermenéutica de la idea de revelación”, en *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, 1994.

Caminos de Reconocimiento, Trotta, Madrid, 2005.

Shüssler Fiorenza, Elisabeth

Cristología feminista crítica. Jesús, Hijo de Miriam, profeta de la sabiduría. Trotta, Madrid, 2000.

Caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia, Sal Terrae, 2004.

Zagano, Phillis y W. Tilley, Terrence (Eds.)

Things new and Old. Essays on the theology of Elizabeth A. Johnson, The Crossroad Publishing Company, New York, 1999.

VI. Obra de Elizabeth Johnson

Libros²⁶⁵:

Considerer Jesus. Waves of renewal in christology, Crossroad Publishing Company, New York, 1990.

Women, earth and Creator Spirit, Paulist Press, New York, 1993.

She Who Is. The mystery of God in feminist theological discourse, Crossroad Publishing Company, New York, 1993.

Premios: Louisville Grawemeyer Award in Religion; Crossroad Publishers Women's; Studies Award. Catholic Press Association Book Award; Academic Books Choice: Outstanding Academic Books in Religion; In Don Brophy, *One Hundred Great Catholic Books: From the Early Centuries to the Present*. New York: BlueBridge Pub., 2007.

Friends of God and Prophets. A feminist theological reading of the communion of saints, Continuum, 1998.

Premio: Excellence in the Study of Religion, Constructive Category, given by the American Academy Religion.

The church women want: Catholic women in dialogue, (Ed.) Crossroad Publishing Company, New York, 2002.

Premio: Catholic Press Association, First Place in Gender Studies.

Truly our sister: A theology of Mary in the communion of saints, Continuum Publishers International, New York and London, 2003.

Premios: Book of the Year Award, College Theology Society; Catholic Press Association; Book Award, Theology Featured selection, America Book Club

Dangerous Memories: A Mosaic of Mary in Scripture, Continuum Publishers International, New York, 2004.

Quest for the living God. Mapping frontiers in the theology of God, The Continuum International Publishing Group Inc., New York, 2007.

Premio: Catholic Press Association, First Place, Theology

²⁶⁵ En orden cronológico.

Artículos en revistas científicas²⁶⁶:

"The Right Way to Speak about God? Pannenberg on Analogy,"
Theological Studies 43,1982, 673-92.

"The Ongoing Christology of Wolfhart Pannenberg," en *Horizons: Journal of the College Theology Society* 9,1982, 237-50. Reimpreso como "The Christology of Wolfhart Pannenberg: Microcosm of Contemporary Currents," en *American Academy of Religion, Currents in Contemporary Christology Group, Newsletter* I:4,1982, 14-24.

"Resurrection and Reality in the Thought of Wolfhart Pannenberg," en *Heythrop Journal* 24,1983, 1-18.

"The Theological Relevance of the Historical Jesus: A Debate and a Thesis," en *The Thomist* 48, 1984,1-43.

"The Incomprehensibility of God and the Image of God Male and Female,"
Theological Studies 45, 1984, 441-65. Reimpreso en *Women's Spirituality: Resources for Christian Development*; ed. Joann Wolski Conn. New York: Paulist Press, 1986: 243-60.

"Mary and Contemporary Christology: Rahner and Schillebeeckx," en *Eglise et Théologie* 15 (1984): 155-82.

"Christology's Impact on the Doctrine of God," en *Heythrop Journal* 26 (1985): 143-63.

"Jesus, The Wisdom of God: A Biblical Basis for Non-Androcentric Christology," en *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 61 (1985): 261-94.

"The Marian Tradition and the Reality of Women," en *Horizons: Journal of the College Theology Society* 12 (1985): 116-35. Reimpreso en *The Catholic Faith: A Reader*, CUNNINGHAM Lawrence (Ed.) Paulist Press, New York, 1988, 97-127. Reimpreso en *Horizons on Catholic Feminist Theology*, WOLSKI CONN Joan & CONN Walter (Eds.) Washington, DC: Georgetown University Press, 1992: 85-107.

"The Symbolic Character of Theological Statements about Mary," en *Journal of Ecumenical Studies* 22 (1985): 312-35. Reimpreso como "El carácter simbólico de las afirmaciones teológicas sobre María," en *Selecciones de Teología* 26, 1987, 256-64.

"The Legitimacy of the God Question: Pannenberg's New Anthropology," en *Irish Theological Quarterly* 52, 1986, 289-303.

²⁶⁶ En orden cronológico.

- "Images of the Historical Jesus in Catholic Christology," en *The Living Light* 23, 1986, 47-66.
- "Christology and Social Justice: John Paul II and the American Bishops" en *Chicago Studies* 26, 1987, 155-65.
- "May We Invoke the Saints?," en *Theology Today*, 44 , Abril, 1987, 32-52.
- "Feminist Hermeneutics," en *Chicago Studies* 27 (1988): 123-35. Reimpreso como "Recovering Women's Faith Experience from the Scriptures" en *Miriam's Song II: Patriarchy: Feminist Critique*, Hyattsville, MD, Priests for Equality, 1990, 7-10.
- "Mary and the Female Face of God", en *Theological Studies* 50, 1989, 500-26. Reimpreso en DONNELLY Doris (Ed.) *Mary, Woman of Nazareth: Biblical & Theological Perspectives*, New York: Paulist, 1989: 25-68.
- "The Maleness of Christ," en *Concilium* 1991/6, London: SCM Press, 1991, 107-116.
- "Jesus and Salvation," en *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 49 1994,1-18:
- "Feminist Theology: A Review of the Literature: Introduction", con ROSS Susan, en *Theological Studies* 56, 1995, 327-30.
- "Turn to the Heavens and the Earth: Retrieval of the Cosmos in Theology," en *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 51 (1996): 1-14. Reimpreso como "The Cosmos: An Astonishing Image of God," *Origins*, Vol. 26, no. 13, Septiembre, 1996, 206-212.
- "Does God Play Dice? Divine Providence and Chance", en *Theological Studies* 57, 1996, 3-18. Reimpreso en EFROYMSON David y RAINES John (Eds.) *Open Catholicism: The Tradition at Its Best* (Ensayos en honor de Gerard S. Sloyan) Collegeville, Liturgical Press, 1997, 9-25. Reimpreso en MILLER James, *An Evolving Dialogue: Scientific, Historical, Philosophical, and Theological Perspectives on Evolution*, American Association for the Advancement of Science, Washington DC, 1998, 355-373. Reimpreso en CUNNINGHAM, Mary Kathleen, *God in an Evolutionary World: A Reader*, Routledge, New York, 2007.
- "Trinity: To Let the Symbol Sing Again," en *Theology Today* 54, October 1997, 299-311.
- "Community on Earth as in Heaven: Jewish and Christian Roots of the Communion of Saints," en *Union Seminary Quarterly Review* 52, 1998, 49-66.
- "Author's Response," en *Review Symposium: Friends of God and Prophets. Horizons: Journal of the College Theology Society* 26, Spring 1999,116-135.
- "A Community of Holy People in a Sacred World: Rethinking the Communion of Saints," *New Theology Review* 12, May 1999, 5-16.

- “Tectonic Shifts: Catholic Theology as American, Lay, and Pluralistic,” *Horizons: Journal of the College Theology Society* Vol. 26, 1999, 295-98.
- “Naming God ‘She’: Theological Implications,” *Princeton Seminary Bulletin* 22, 2001, 134-149.
- “A Critical Reading of the Marian Tradition,” *Theology Digest* 47, 2001, 317-325.
- “Author’s Response,” *Review Symposium of Truly Our Sister. Horizons: Journal of the College Theology Society* 31, Spring 2004, 160-86;
- “Frontiers of the Quest for the Living God,” en *Sewanee Theological Review* 48, 2005, 273-286.
- “The Living God in Women’s Voices,” en *Sewanee Theological Review* 48, 2005, 287-300.
- “The Living God in Cosmic Perspective,” en *Sewanee Theological Review* 48, 2005, 301-315.
- “One Fire Kindles Another: Crisis and the Leadership of Holy Men and Women” en *Concilium* 2005/3: *Christianity in Crisis?*, SCM Press, London, 108-114.
- “Die Weisheit ward Fleisch und wohnte unter uns: Christologie aus einer feministischen Perspektive,” en *Evangelische Theologie* 66, 2006, 142-55.
- “Jesus e as imagens sobre Deus: para além do masculino e do feminino,” en *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, Vol. 7, Dec. 2007, 23-25.
- “*Truly Our Sister: A Feminist Hermeneutical Disciplinary Approach*,” en *Concilium: The Many Faces of Mary*, SCM Press, London, 2008/4, 11-18.
- “María, nuestra hermana de verdad: Una aproximación hermenéutica feminista,” en *Selecciones de Teología*, Vol. 48, No. 191, 2009, 222-28.
- “Galilee: A critical matriz for Marian Studies”, en *Theological Studies* 70, Junio 2009, 327-346.

Capítulos de obras colectivas²⁶⁷:

- "Marian Devotion in the Western Church," en RAITT Jill (Ed.) *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*, Crossroad, New York, 1987, 392-414. [Vol. XVII of *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*, Ewert Cousins, Gen. Ed.]

²⁶⁷ En orden cronológico.

- "Mary and the Image of God," en DONNELLY Doris (Ed.) *Mary, Woman of Nazareth*, Paulist, New York, 1989: 25-68.
- "Reconstructing a Theology of Mary," en DONNELLY Doris (Ed.) *Mary, Woman of Nazareth*, Paulist, New York, 1989, 69-91.
- "Jesus Christ." en REESE Thomas, *The Universal Catechism Reader*, Harper & Row, San Francisco, 1990, 70-83.
- "Theology and Science: A Response", en RUSSELL Robert, STOEGER William, COYNE George (Eds.) *John Paul II on Science and Religion: Reflections on the New View from Rome*, Vatican Observatory Pub, Roma, 1990, 37-39.
- "Mary in Praxis-Oriented Theology: Memory, Narrative, Solidarity," en POUPARD Paul Cardinal, *Kecharitomene: International Festschrift for René Laurentin*, Desclée, Paris, 1990, 467-482.
- "The Greater Glory of God: Women Fully Alive", en FLEMING David (Ed.) *A Spirituality for Contemporary Life* (The Ignatius Anniversary Lectures), Review for Religious, St. Louis, 1991: 64-81.
- "The Saints and Mary", en SCHÜSSLER FIORENZA Francis and GALVIN John (Eds.) *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, Vol. II, Augsburg Fortress, Minneapolis, 1991, 143-77.
- "Mary as Mediatrix: History and Interpretation", en ANDERSON George (Ed.) *The One Mediator, the Saints, and Mary: Lutherans and Catholics in Dialogue*, Vol. IX, Augsburg Fortress, Minneapolis, 1992, 311-26.
- "Redeeming the Name of Christ", en LACUGNA Catherine (Ed.) *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective*, Harper San Francisco, San Francisco, 1993, 115-37. Reimpreso al lituano como "Atperkant Kristaus Varda," *Naujasis Zidinys: Aidai*, Mayo 1996, 280-290 [journal of Arts & Letters published in Vilnius].
- "Wisdom Was Made Flesh and Pitched Her Tent Among Us", en STEVENS Maryanne (Ed.) *Reconstructing the Christ Symbol: Essays in Feminist Christology*, Paulist, New York, 1993, 95-117.
- "Between The Times: Religious Life and the Postmodern Experience of God", en NYGREN David y UKERITIS Miriam (Eds.) *The Future of Religious Orders in the United States: Transformation and Commitment*, Praeger Pub., New York, 1993, 103-126. Reimpreso en *Review for Religious* 53, 1994, 6-28.

- “Powerful Icons and Missing Pieces”, en IRWIN Kevin y PELLEGRINO Edmund (Eds.) *Preserving the Creation: Environmental Theology and Ethics*, Georgetown University Press, Washington DC, 1994, 60-66.
- “Toward a Theology of Mary: Past, Present, and Future”, en EIGO Francis (Ed.) *All Generations Shall Call Me Blessed*, Villanova University Press, Villanova, 1994, 1-38.
- “Heaven and Earth Are Filled with Your Glory”, en HIMES Michael y POPE Stephen (Eds.) *Finding God in All Things* (Essays in Honor of Michael J. Buckley, S.J.) Crossroad, New York, 1996, 84-101.
- “Does God Play Dice? Divine Providence and Chance”, en EFROYMSON David y RAINES John (Eds.) *Open Catholicism: The Tradition at Its Best* (Essays in Honor of Gerard S. Sloyan), Liturgical Press, Collegeville, MN, 1997, 9-25. Reimpreso de *Theological Studies* 57, 1996, 3-18.
- “On Not Going Fishing: Papal Primacy and the Words of Women,” en ZAGANO Phyllis y TILLEY Terrence (Eds.) *The Exercise of the Primacy: Continuing the Dialogue, Archbishop John R. Quinn and the Oxford Lecture*, Crossroad, New York, 1998, 47-55.
- “Ecological Theology,” en DWYER Judith (Ed.) *Vision and Values: Ethical Viewpoints in the Catholic Tradition*, Georgetown University Press, Washington DC, 1999, 53-69.
- “Losing and Finding Creation in Christian Tradition”, en HESSEL Dieter y RADFORD RUETHER Rosemary (Eds.) *Christianity and Ecology*, Harvard University Press, Cambridge, 2000, 3-21.
- “The Word Was Made Flesh and Dwelt Among Us: The Impact of Jesus Research on Christian Faith,” en DONNELLY Doris (Ed.) *Jesus: A Colloquium in the Holy Land*, Continuum, New York, 2001, 146-166. Reimpreso como “La Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros: investigación sobre Jesús y fe cristiana,” en DONNELLY Doris (Ed.) *Jesús: Un coloquio en Tierra Santa*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 2004, 185-213.
- “Passion for God, Passion for the Earth,” en HEMBROW SNYDER Mary, *Spiritual Questions for the Twenty-First Century*, Orbis, Maryknoll, New York, 2001, 118-125.
- “Worth A Life,” en *Vatican II: Forty Personal Stories*, MADGES William y DALEY Michael, Twenty-Third Pub., Mystic, CT 2003, 200-204.
- “Horizons of Theology: New Voices in a Living Tradition,” en TILLEY Terrence (Ed.) *New Horizons in Theology* (Proceedings of the College Theology Society, Vol. 50) Orbis, Maryknoll, New York, 2004, 3-15.

“They Have No Wine: The Compassion of Mary in the Light of Feminist Theology,” en TONIOLO Ermanno (Ed.) *La Categoria Teologica della Compassione: Presenza e Incidenza nella Riflessione su Maria di Nazaret*, Edizioni Marianum, Roma, 2007, 161-75.

“Does God Play Dice? Divine Providence and Chance,” en CUNNINGHAM M. K (Ed.) *God in an Evolutionary World: A Reader*, Routledge, New York, 2007.

“El Dios de la Vida en la Teología Feminista de Liberación,” en DE PRADO Consuelo & HEGHES Pedro (Eds.) *Libertad y Esperanza: A Gustavo Gutiérrez por sus 80 años*, Centro de Estudios y Publicaciones - Instituto Bartolomé de las Casas, Lima, 2008, 313-329.

“Articulating the Vision Anew: The Banquet of the Creed,” en GRIFFITH Colleen (Ed.) *Prophetic Witness: Catholic Women’s Strategies for Reform*, Crossroad, New York, 2009, 6-15.

Entradas en Enciclopedias

New Catholic Encyclopedia, Vol. 18, MARTHALER Berard (Ed.) Palatine, Heraty & Ass, 1989: “Mary in Theology”, 282-84.

The Modern Catholic Encyclopedia, HELLWIG Monika y GLAZIER Michael (Eds.): Liturgical Press, Collegeville, MN, 1994: “Immaculate Conception”, 417-18.

Handbook of Catholic Theology, ed. BEINERT Wolfgang y SCHÜSSLER FIORENZA Francis (Eds.) Crossroad, New York, 1995: “Mary: Contemporary Issues”, 459-64.

Encyclopedia of Catholicism, MCBRIEN Richard (Ed.) HarperCollins, San Francisco, 1995: “Assumption of the Blessed Virgin Mary”, 104-105; “Coredemptrix” 369; “Creation”, 375-76; “Immaculate Conception”, 655-56; “Mary, Blessed Virgin”, 832-38; “Virginity of Mary”, 1316.

The HarperCollins Dictionary of Religion, SMITH Jonathan (Ed.) HarperSanFrancisco, San Francisco, 1996: “Assumption”, 84; “Immaculate Conception”, 481; “Mary, B.V.”, 687; “Theotokos”, 1071; “Virgin Birth”, 1123.

Dictionary of Feminist Theologies, RUSSELL Letty y CLARKSON J. Shannon (Eds.) Westminster John Knox, Louisville, KY, 1996: “God”, 128-130; “Image of God”, 149-50.

New Catholic Encyclopedia, Second Edition,. MARTHALER Bernard (Ed.) Thompson Gale, New York, 2001: “Mary in Catholic- Protestant Dialogue”, 283-284.

Monografías²⁶⁸

“Feminism and Sharing the Faith: A Catholic Dilemma”, The Warren Lecture, University of Tulsa, Tulsa, 1994.

“The Search for the Living God”, John M. Kelly Lecture, University of St. Michael's College, Toronto, 1994.

“Community on Earth as in Heaven: A Holy People and a Sacred Earth Together”
Santa Clara Lecture, Santa Clara University, Octubre, 1998.

“Jesus-Sophia: Ramifications for Contemporary Theology”, The Mary Ward Lecture, Margaret Beaufort Institute of Theology, Cambridge, England, 1999.

“Feminine Faces of the Divine,” [not my choice of title]²⁶⁹ Women of Spirit Lecture, Siena Women's Center, Molloy College, Rockville Centre, New York, April, 1999.

“The Ethical Implications of Naming God ‘She’.” The Boardman Lecture, University of Pennsylvania, Philadelphia, 2001.

“Mary of Nazareth: Friend of God and Prophet,” Mackey Marianist Lecture, Marianist Center of Hawaii, Honolulu, Marzo, 2001.

“Seeking the Living God: Nourishing Faith with the Living Tradition”, Myser Initiative on Catholic Identity, College of St. Catherine, St. Paul, MN, 2008.

“Creative Giver of Life: An Ecological Theology of the Holy Spirit”, Duquesne University 4th Annual Holy Spirit Lecture, Pittsburgh, PA, 2008.

Producción Audiovisual²⁷⁰

“Mary,” (videocassette, 28.5 minutos) en la serie *Vatican II: the Third Millennium*. Hallel Communications, Sparkhill, NY 10976, The Parish Video Library Series, 1990.

“Feminist Theology,” (cinco grabaciones de 45 min.c/u) Paulist Press, New York, 1990:
"Reading Scripture and Tradition", "Imaging God", "Naming Jesus Christ",
"Claiming Miriam of Nazareth", "Understanding Humanity".

²⁶⁸ No se incluyen todas he escogido aquellas con los temas más recurrentes de su obra: Dios Trinidad, María, Jesucristo, Feminismo.

²⁶⁹ Aclaración de la autora.

²⁷⁰ Incluyo estos trabajos (en orden cronológico) porque me parece que muestran una apertura de la autora a utilizar todos los formatos y *massmedia* disponibles.

"The New Quest for the Historical Jesus," *Overheard* - audio para trabajo pastoral Paulist Press, New York, Marzo/Abril, 1992.

"*She Who Is: Author's Report*," *Overheard*, Paulist Press, New York, Enero/Febrero, 1993.

"Remembering the Holy Spirit," (set de tres audios) St. Anthony Messenger Press, Cincinnati, 1993.

"The Holy Spirit," *Overheard*, Paulist Press, New York, Sept./Oct. 1994.

"Fire of Divine Compassion", (set de audio) St. Anthony Messenger Press, Cincinnati, 1994.

"The Search for the Living God," (set de audio) St. Anthony Messenger Press, Cincinnati, 1995.

"Suffering and Catholic Tradition" (set de audio) St. Anthony Messenger Press, Cincinnati, 1998.

Friends of God and Prophets: Interview with Author, *Overheard*. NY: Paulist, Nov./Dec. 1998.

"Sacred Earth: A Spirituality of Creation," (set de audio) St. Anthony Messenger Press, Cincinnati, Ohio, 2000.

"A Theology of Mary for the Third Millennium," (set de audio) St. Anthony Messenger Press, Cincinnati, Ohio, 2001.

"Mary of Nazareth: From Icon to Woman", Video para TV (50 minutes) Family Theater Productions, Hollywood CA, 2000.

"Stalking the Holy: the Politics of Saint-Making", CBC Radio One IDEAS series , Toronto 99.1 FM, 2006.

VI. Obras sobre la autora

TILLEY Terrence y ZAGANO Phyllis (Eds.) *Things New and Old: Essays on the Theology of Elizabeth Johnson*, Crossroad, New York, 1999.

CROKE Prudence, *Review of Things New and Old*, en *Horizons: Journal of the College Theology Society* 27, 2000.

SCHREIN Shannon, *Quilting and Braiding: The Feminist Christologies of Sallie McFague and Elizabeth Johnson in Conversation*, Liturgical Press, Collegeville, Minn., 1998.

FOX Patricia, *God as Communion: John Zizioulas, Elizabeth Johnson, and the Retrieval of the Symbol of the Triune God*. Liturgical Press, Collegeville, Minn., 2001.

CLEARY William, *Prayers to She Who Is*, Crossroad Pub., New York, 1994.

PHILLIPS Beverly Jane, *Learning a New Language: Speech about Women and God*, iUniverse, Inc., New York:, 2005.