
Universidad de Navarra
Facultad de Teología

Margarita MARTÍN LUDEÑA

La ideología de género y su influencia en la Teología y en el Ecumenismo

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

Pamplona
2011

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 26 mensis ianuarii anni 2011

Dr. Iuditha BURGGRAF

Dr. Ioseph Raimundus VILLAR

Coram tribunali, die 18 mensis maii anni 2010, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
Sr. D. Eduardus FLANDES

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia
Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología

Vol. LVII, n. 4

Presentación

Resumen: Esta investigación tiene por objeto identificar las consecuencias que la ideología de género ha tenido en los diálogos ecuménicos. Para ello partimos de un estudio de dicha ideología: su origen, significado, alcance y los factores que han contribuido a su propagación. En el origen de la nueva ideología hay, junto a una radicalización del movimiento feminista, una revisión de las fuentes del pensamiento occidental, que propicie su apertura a las nuevas ideas. Esto afecta sobremanera a las categorías metafísicas griegas y a las raíces cristianas de nuestra civilización. Las primeras serán reemplazadas por formas afines al relativismo postmoderno. En cuanto a la fe cristiana, el feminismo de género rechazará principalmente la Paternidad de Dios y la masculinidad de Jesucristo. Acusará a tales creencias de perpetuar un sistema de clases de tipo patriarcal. En consecuencia, tratará de deconstruir y sustituir el lenguaje utilizado para hablar de Dios. La liturgia, las traducciones de la Biblia, etc., reflejarán enseguida estos enfoques, que se harán extensivos al modo de entender la estructura de la Iglesia e influirán en la reivindicación del acceso de la mujer al ministerio ordenado. Las dimensiones antropológica y moral de la nueva ideología serán los detonantes que conmoverán tanto la vida de muchas de las Iglesias y comunidades cristianas, como las instituciones ecuménicas. En unas y otras, la presión por hacer prevalecer los postulados ideológicos ha llevado a crisis sin precedentes, que han afectado a la unidad, en mayor o menor grado. Aunque se han puesto los medios para recuperar un clima de cordialidad en las instituciones ecuménicas, el temor a que se repitan episodios como los vividos ha limitado seriamente el horizonte teológico de sus trabajos. Las dificultades señaladas han servido, en general, para una profundización en la propia fe por parte de las comunidades cristianas. Además, se ha puesto en evidencia la fragilidad del trabajo ecuménico y la necesidad de purificarlo de intereses que no sirven a su propio fin.

Palabras clave: Género ideológico. Deconstrucción. Movimiento Ecuménico.

Abstract: This research has the aim of identifying the consequences of the ideology of gender for ecumenism. The approach to this topic makes it convenient to study the origin of the above mentioned ideology, its meaning and scope, as well as the factors that have contributed to its spread. In the origin of the new ideology, close to a feminist radicalization, it is possible to discover a denial of occidental roots. It affects mainly to the metaphysical Greek categories and to the Christian concepts. The first ones will be replaced by the postmodernist relativism. As for the Christian faith, the feminism of gender will reject God the Father, on the one hand, and the masculinity of Jesus Christ, on the other hand. Such beliefs are found guilty for perpetuating the patriarchal system. So, the new ideology will try to deconstruct the language used to speak about God. It will be seen in the liturgy and the translations of the Bible. Other effects of the ideology of gender are present in the ideas on the structure of the Church and with regard to the demanded access of women to the ordained priesthood. Finally, the anthropologic and moral dimensions of the new ideology will shock the life of many of the Churches and Christian communities. The crisis suffered by the ecumenical institutions because of the ideological question has threatened to ruin all the work of the ecumenical movement of the 20th century. Though at present the ecumenical dialogs have recovered a peaceful environment, it is possible to state the theological impoverishment in which they have fallen down after the lived difficulties.

Keywords: Gender ideology. Deconstruction. Ecumenical movement.

Presentamos aquí un extracto de la Tesis Doctoral que, con el título *La ideología de género y su influencia en la Teología y en el Ecumenismo*, fue presentada en la Universidad de Navarra el 18 de mayo de 2010, bajo la dirección de la Profesora Jutta Burggraf.

El objeto inicial del trabajo –identificar los efectos de la ideología de género en los diálogos ecuménicos– exigía varias indagaciones previas: por un lado, profundizar en el significado de la nueva ideología, sus métodos, su lenguaje, sus pretensiones; por otro, analizar las repercusiones que la ideología ha tenido en la disciplina teológica. La imagen revelada de Dios Uno y Trino no ha quedado al margen de las presiones ideológicas para re-pensar a Dios de acuerdo con los parámetros feministas. Y, tras la imagen de Dios, conceptos como Iglesia, ministerio ordenado o persona humana, han quedado también alterados. Es posible hablar de un impacto demoledor: primero para la unidad de las propias Iglesias y comunidades cristianas, y, en segundo lugar, para el progreso de los diálogos ecuménicos mantenidos a nivel bilateral o multilateral.

Aquí vamos a hacer una exposición parcial de nuestro trabajo, limitándonos al estudio realizado en torno a la injerencia ideológica sobre la imagen de Dios. El tema en cuestión es tratado en el Capítulo 2 de la Parte I del trabajo original.

Índice de la tesis

TABLA DE ABREVIATURAS	1
INTRODUCCIÓN	3
1. Clarificación del esquema de trabajo	5
1.1. De Dios al hombre	6
1.2. De los conceptos a los acontecimientos	6
1.3. De la ideologización eclesial a la ideologización ecuménica	7
2. La fe de la Iglesia frente a la cultura feminista	8
2.1. Visión eclesial sobre el feminismo	8
2.2. Postura feminista frente a la fe de la Iglesia	10
Primera parte	
LA IDEOLOGÍA DE GÉNERO	
Capítulo 1	
El género: fuentes, significado y alcance de una ideología	17
I. FUENTES IDEOLÓGICAS	17
1. Concepciones antropológicas en el siglo XX	17
1.1. Del optimismo modernista a la pérdida de sentido. Postmodernismo	18
1.2. El «ser humano» en el pensamiento postmoderno	21
1.3. Influencia de las publicaciones de Margaret Mead	22
2. Pensamiento de Simone de Beauvoir	26
2.1. Influencia de la obra de Engels en el feminismo de Beauvoir	27
2.2. La obra principal: <i>Le deuxième Sexe</i>	29
2.3. Críticas al feminismo beauvoiriano	30
3. Fuentes (pseudo)-científicas de divulgación	32
3.1. El «informe Kinsey»	32
3.2. Experimentación con el «informe Kinsey»	33
3.3. El «hecho femenino»: conclusiones de un Comité	35
II. SIGNIFICADO IDEOLÓGICO DE GÉNERO	36
1. Criterios que han determinado la distribución de roles en la sociedad	36
2. Noción de género como liberación frente al determinismo biológico	37

3. <i>Naturaleza vs. Cultura</i>	39
4. Neo-marxismo	41
III. PRESIONES PARA IMPLANTAR LA IDEOLOGÍA DE GÉNERO	44
1. Estrategias políticas, comunicativas y educativas para influir en el pensamiento	45
2. IV Conferencia Mundial sobre la Mujer (Pekín, 1995)	49
2.1. <i>Declaración de Pekín</i>	50
2.2. <i>Plataforma de Acción</i>	51
2.3. Obligación de aplicar las resoluciones de la <i>Plataforma de Acción</i>	54
2.4. Reservas de la Santa Sede a los documentos de la Conferencia de Pekín	55
a) Intervención de la representante oficial de la Delegación de la Santa Sede	56
b) Declaración escrita de la Delegación vaticana tras la aprobación de los documentos de la Conferencia	58
c) Anexo a la Declaración de la Santa Sede, a propósito de la interpretación del término «género»	61
3. Declaración Universal de los Derechos Humanos en perspectiva de género	63

Capítulo 2

Influencia de la ideología de género en la imagen de Dios	65
I. DECONSTRUCCIÓN DEL LENGUAJE TEOLÓGICO	65
1. El lenguaje como configurador del pensamiento	65
1.1. Función psico-social del lenguaje	66
1.2. Derrida. La deconstrucción del lenguaje	67
1.3. Lenguaje de género	69
2. Influencia del lenguaje en la Teología	71
2.1. Proceso de deconstrucción del lenguaje sobre Dios	71
a) Primer binomio: «sustancia-accidente»	71
b) Segundo binomio: «relación subsistente – relación accidental»	74
2.2. La deconstrucción del lenguaje sobre los atributos divinos	79
a) Tercer binomio: «trascendencia-inmanencia»	80
b) Cuarto binomio: «motor universal-inmutabilidad»	82
2.3. Introducción del lenguaje inclusivo en los lenguajes bíblico y litúrgico	85
2.4. Intervenciones del Magisterio	87
3. La proliferación de las teologías contextuales feministas	90
II. DIOS UNO EN PERSPECTIVA DE GÉNERO: UNA VISIÓN NEOPAGANA DE DIOS	95
1. Acusaciones feministas contra el monoteísmo	95
2. Proceso de deconstrucción de la fe cristiana. La ideología de género en el origen de un nuevo paganismo	96
3. La «Nueva Era»: neo-gnosticismo	100
3.1. Despersonalización de la divinidad	100
3.2. «Gaia»: origen de una «teología»	101
a) Atributos de « <i>Gaia</i> »	105

ÍNDICE DE LA TESIS

b) Recuperación de la idea de «alianza»	107
c) Noción sacramental del cosmos	109
III. DIOS TRINO EN PERSPECTIVA DE GÉNERO: HACIA UNA VISIÓN ANTROPOMÓRFICA DE DIOS	111
1. Dios ¿Padre o Madre?	113
1.1. Negación del título de Padre a Dios	114
1.2. La imagen de «paternidad divina» en la teología de la liberación	115
1.3. Sustitución de «paternidad» por «maternidad» en Dios	116
a) Aplicación del método deconstructivo sobre el nombre de la primera Persona	117
b) Razones de la ideología de género para negar a Dios el nombre de Padre	119
c) Imágenes alternativas para hablar de la primera Persona desde un enfoque feminista	121
1.4. Aclaraciones de la teología católica	125
a) Revelación de «Dios <i>como</i> Madre»	125
b) Revelación de «Dios Padre»	127
c) La Carta Apostólica <i>Mulieris Dignitatem</i>	128
2. La cuestión de género en el contexto cristológico	132
2.1. Origen del problema para la teología feminista: el realismo de la Encarnación	133
2.2. Argumentos feministas contra la cristología eclesial	136
a) Denuncia de patriarcalización por medio de la cristología	136
b) Doble naturaleza de Cristo: obstáculo para las nociones de género	137
2.3. Deconstrucción de la imagen de Cristo	139
a) Cristologías afines al pluralismo religioso	140
b) «Cristalogía»	141
c) «Des-encarnación» y «des-personalización» del Hijo bajo la perspectiva de género	142
2.4. Algunas consecuencias de la feminización cristológica	144
a) Cristología en el entorno liberacionista	145
b) Feminismo espiritual	146
3. Pneumatología desde un enfoque feminista	149
3.1. Antiguas corrientes feminizadoras de la imagen de la tercera Persona	150
3.2. Argumentos feministas para hablar de «la Espíritu Santa»	152
3.3. Concepción del Espíritu Santo en clave psicológica	156
3.4. Pneumatología en lenguaje feminista	157

Segunda parte

CONSECUENCIAS DE LA IDEOLOGÍA DE GÉNERO PARA EL MINISTERIO ORDENADO

Capítulo 1

Ordenación de mujeres en las distintas tradiciones cristianas	165
I. SIGNIFICADO DEL «MINISTERIO ORDENADO» EN LAS IGLESIAS	165
1. Iglesia católica	166

1.1	Síntesis de la doctrina sobre el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial	166
	a) Sacerdocio común de los fieles	166
	b) Sacerdocio ministerial	168
	c) Relación entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial	170
1.2.	El varón, sujeto del Orden	172
	a) Posición magisterial	172
	1) Declaración <i>Inter Insigniores</i>	173
	2) Catecismo de la Iglesia Católica	176
	3) Carta Apostólica <i>Ordinatio Sacerdotalis</i>	177
	4) <i>Clarificación</i> de la Congregación para la Doctrina de la Fe acerca de la doctrina de la Carta Apostólica <i>Ordinatio Sacerdotalis</i>	179
	5) Declaraciones contrarias a un diaconado femenino	180
	b) Acontecimientos irregulares	183
2.	Iglesias ortodoxas	185
2.1	Síntesis de la doctrina ortodoxa sobre la Iglesia y el sacerdocio	185
2.2	La ordenación de la mujer en la teología ortodoxa	187
	a) Sujeto del orden en la tradición ortodoxa	188
	b) Feminismo ortodoxo	191
3.	Iglesias y comunidades surgidas de la Reforma protestante	195
3.1	Concepción del sacerdocio común de los fieles en las comunidades reformadas	196
3.2	Noción de ministerio ordenado en las teologías reformadas	196
	a) Estructura de la Iglesia	197
	b) Pensamiento acerca de la Eucaristía en las teologías reformadas	198
4.	Comunión anglicana	200
II.	LA ORDENACIÓN DE LA MUJER Y SUS CONSECUENCIAS PARA LOS DIÁLOGOS ECUMÉNICOS	202
1.	Aproximación a la cuestión de la ordenación de la mujer	203
2.	Ordenación de mujeres en la etapa anterior a la ideología de género	204
3.	Ordenación de mujeres en la era de la ideología de género	205

Capítulo 2

Desarrollo de los diálogos sobre la ordenación de la mujer en el contexto ecuménico

I.	TENDENCIAS ECLESIOLÓGICAS EN LOS ORÍGENES DEL MOVIMIENTO ECUMÉNICO	210
II.	EL «PROBLEMA ORTODOXO» Y EL PAPEL DE LA MUJER EN LA IGLESIA	212
1.	Dificultades de las Iglesias ortodoxas con las comunidades pertenecientes al Consejo Mundial de las Iglesias	212
2.	Antecedentes de las discusiones ecuménicas sobre la ordenación de la mujer	216
III.	CONSECUENCIAS DE LA ORDENACIÓN DE MUJERES PARA LOS DIÁLOGOS DEL CONSEJO MUNDIAL DE LAS IGLESIAS	218
1.	Asamblea de Ámsterdam, 1948	218

ÍNDICE DE LA TESIS

1.1	Contexto teológico y primeras referencias a la ordenación de la mujer	219
1.2	Elaboración de una <i>Base</i> eclesiológica para el Consejo Mundial de las Iglesias	220
2.	Asamblea de Evanston, 1954	222
3.	Asamblea de Nueva Delhi, 1961	223
3.1.	Contexto teológico	224
3.2.	Teología sacramental	224
3.3.	Primeros trabajos de <i>Fe y Constitución</i> sobre el ministerio femenino	225
4.	Asamblea de Uppsala, 1968	226
4.1.	Contexto teológico	227
4.2.	Conflicto anglicano por la ordenación de la mujer	228
4.3.	Encuentros de <i>Fe y Constitución</i> para la elaboración del documento sobre <i>Bautismo, Eucaristía y Ministerio</i>	229
a)	Encuentro de Lovaina (1971)	229
b)	Encuentro en Accra (1974)	230
5.	Asamblea de Nairobi, 1975	232
5.1.	Contexto teológico	232
5.2.	Recomendaciones de la Asamblea a las Iglesias sobre la ordenación de la mujer	233
5.3.	Reunión en el Castillo de Klingenthal, 1979	235
a)	Documento <i>Nuevos puntos de partida</i>	236
b)	Documento <i>Instrumento de trabajo para la Iglesia del futuro</i>	237
5.4.	Última etapa en la elaboración del documento sobre <i>Bautismo, Eucaristía y Ministerio</i>	239
5.5.	Contenido del documento sobre <i>Bautismo, Eucaristía y Ministerio</i>	239
6.	Asamblea de Vancouver, 1983	243
6.1.	Protagonismo de las mujeres. Nuevas intervenciones sobre la ordenación	243
6.2.	Respuesta vaticana al documento sobre <i>Bautismo, Eucaristía y Ministerio</i>	244
6.3.	Consulta inter-ortodoxa en Rodas (1988)	245
7.	Asamblea de Canberra, 1991	246
7.1.	Contexto teológico	247
7.2.	Presencia del neo-paganismo en la Asamblea	247
7.3.	Comunicado conjunto de los delegados ortodoxos al finalizar la Asamblea	249
7.4.	Declaración sobre el papel de las mujeres en la Iglesia	251
7.5.	V Conferencia de <i>Fe y Constitución</i>	251
7.6.	Tensiones ortodoxas tras la Asamblea de Canberra	252
8.	Asamblea de Harare, 1998	254
8.1.	Preparación: Festival del Decenio de Solidaridad con las Mujeres	255
a)	Contenido del Festival	255
b)	Denuncia ortodoxa ante el estilo del Festival	257
c)	Documento final del Festival de la Década	258
8.2.	Celebración de la Asamblea	260

8.3. Comisión Especial sobre la participación ortodoxa en el Consejo Mundial de las Iglesias	262
a) Eclesiología	263
b) Cuestiones éticas y sociales	264
c) Oración y culto en común	265
d) Procedimiento para la toma de decisiones	269
e) Condición de miembros en el Consejo	269
9. Asamblea de Porto Alegre, 2006	271
9.1. Contexto teológico	271
9.2. Temas tratados	272
9.3. Otros modos de presencia ideológica en la Asamblea	274
9.4. Algunas reflexiones sobre el progreso ecuménico	274
IV. CONSECUENCIAS DE LA ORDENACIÓN DE LA MUJER PARA ALGUNOS DIÁLOGOS BILATERALES	276
1. Diálogo anglicano-católico	277
1.1. ARCIC I (1970-1981)	278
1.2. ARCIC II (1983-2005)	281
2. Diálogo ortodoxo-anglicano	283
2.1. Primera etapa (1973-1978)	284
2.2. Segunda etapa (1981-1984)	285
2.3. Tercera etapa (1989-2007)	286

Tercera parte

CONSECUENCIAS ANTROPOLÓGICAS Y MORALES DE LA IDEOLOGÍA DE GÉNERO

Capítulo 1

Algunas cuestiones antropológicas en perspectiva de género	291
I. DE LA DECONSTRUCCIÓN DE LA IDEA DE DIOS A LA DECONSTRUCCIÓN ANTROPOLÓGICA	291
1. Deconstrucción del concepto de persona humana	292
1.1. Primer binomio: imagen de Dios - evolucionismo (como noción antropológica)	292
1.2. Segundo binomio: unidad - dualidad	293
a) Materialismo - espiritualismo	294
b) «Orden natural - orden moral» vs. «relativismo»	294
2. Relación varón - mujer	296
2.1. Primer binomio: complementariedad - confrontación	296
2.2. Segundo binomio: «naturaleza - cultura» vs. «sólo cultura»	297
2.3. Tercer binomio: unidad interpersonal - uniformidad	297
3. Deconstrucción de las ideas «matrimonio» y «familia»	298
II. CONCEPCIONES ANTROPOLÓGICAS EN LAS IGLESIAS Y COMUNIDADES ECLESIALES	299
1. Algunos aspectos de la antropología católica	300
1.1. Persona humana.	300

ÍNDICE DE LA TESIS

1.2. Relación varón-mujer	301
a) Doctrina de <i>Gaudium et Spes</i>	301
b) <i>Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y en el mundo</i>	303
1.3. Matrimonio y familia	306
1.4. Dos aclaraciones eclesiales en torno a la conducta homosexual	309
a) <i>Consideraciones acerca del reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales</i>	310
b) Instrucción sobre los criterios de admisión al sacerdocio y al seminario	312
2. Algunos aspectos de la antropología ortodoxa	315
2.1. El hombre	315
2.2. Relación varón - mujer	317
2.3. Matrimonio y familia	317
2.4. Valoración de la homosexualidad	320
3. Algunos aspectos de la antropología de las Iglesias y comunidades procedentes de la Reforma	322
3.1. Persona humana	323
a) El hombre como <i>imago Dei</i> en la teología protestante	324
b) La justificación	326
3.2. Relación varón - mujer	329
3.3. Matrimonio y familia	330
3.4. La cuestión de la homosexualidad	330
4. Antropología de la Comunión anglicana	331
III. CONSECUENCIAS DEL <i>género</i> PARA LA UNIDAD en LAS IGLESIAS	332
1. Una creciente falta de unión en las Iglesias y comunidades cristianas	333
1.1. Algunas contestaciones en el ámbito católico	333
1.2. Situación en el mundo ortodoxo	337
1.3. Casos extremos en las comunidades que tienen su origen en la Reforma	339
2. Comunión anglicana: colapso de la fe ante la ideología	344
2.1. Bendición de uniones de personas del mismo sexo	345
2.2. Ordenación de Gene Robinson	349
2.3. Conferencia de Lambeth 2008	353
2.4. Consecuencias de la crisis anglicana	358
a) Alternativas para los fieles que permanecen en la Comunión	358
b) Casos de ruptura con la Comunión anglicana	360
c) Consecuencias generales	363
Capítulo 2	
Diálogos ecuménicos	365
I. DIÁLOGOS BILATERALES	365
1. Diálogos anglicano - ortodoxos	365
2. Diálogos anglicano - católicos	369

2.1. ARCIC I	370
2.2. ARCIC II	370
2.3. Intervención del Cardenal Kasper durante la Conferencia de Lambeth (2008)	373
3. Diálogos católico – ortodoxos	375
II. DIÁLOGOS MULTILATERALES	378
1. Desarrollo de aspectos antropológicos y morales en los diálogos del Consejo Mundial de las Iglesias	381
2. <i>WCC Reference Group on Human Sexuality</i>	384
3. Documento <i>Perspectivas cristianas sobre antropología teológica</i>	387
CONCLUSIONES	393
I. LA DECONSTRUCCIÓN DE LA IMAGEN DE DIOS	394
1. El cambio del lenguaje sobre Dios	394
2. Deconstrucción del nombre de Dios	396
3. De la ideologización a la <i>idolatrización</i>	397
II. LA DECONSTRUCCIÓN DE LA NOCIÓN DE LA IGLESIA Y DEL MINISTERIO ORDENADO	398
1. Des-estructuración de la Iglesia	398
2. Reinterpretación de la Tradición	400
III. LA DECONSTRUCCIÓN ANTROPOLÓGICA Y MORAL	401
1. Oposición entre la naturaleza y la cultura	401
2. Enfrentamiento entre varón y mujer	402
3. Nuevas formas de religiosidad	403
IV. REPERCUSIONES EN EL TRABAJO ECUMÉNICO	406
1. Diálogos multilaterales y bilaterales	406
2. Del trabajo ecuménico al diálogo interreligioso	407
BIBLIOGRAFÍA	411
FUENTES ECLESIALES	411
Documentos Vaticano II	411
Magisterio de los Papas	411
Congregaciones	414
Pontificios Consejos	416
ORGANISMOS ECUMÉNICOS	417
ESTUDIOS DE AUTORES	420

Bibliografía de la tesis

FUENTES ECLESIALES

Documentos Vaticano II

- Const. *Sacrosantum Concilium* (4.12.63), AAS 56 (1964) 97-138
Const. Dogmática *Lumen Gentium* (21.11.64), AAS 57 (1965) 5-71
Decr. *Unitatis Redintegratio* (21.11.64), AAS 57 (1965) 90-112
Decr. *Apostolicam Actuositatem* (18.11.65), AAS 58 (1966) 837-864
Const. Pastoral *Gaudium et Spes* (7.12.65), AAS 58 (1966) 1025-1120
Decr. *Presbyterorum Ordinis* (7.12.65), AAS 58 (1966) 759-782

Magisterio de los Papas

- LEÓN XIII, Bula *Apostolicae Curae* (13.9.1896), ASS 29 (1896-1897) 193-203; D 1963ss
PÍO XI, Enc. *Mortalium Animos* (6-1-1928), AAS 20 (1928) 5-16
PABLO VI, *Cartas al Dr. Coggan* (30.11.75 y 23.03.76), AAS 68 (1976) 599-601
JUAN PABLO II: Ex. Ap. *Familiaris consortio*, 22.11.81, AAS 73 (1981) 81-191
JUAN PABLO II, Enc. *Dominum et Vivificantem* (16.5.1986), AAS 78 (1986) 809-900
JUAN PABLO II: Enc. *Redemptoris Mater* (25.3.87), AAS 79 (1987) 361-433
JUAN PABLO II, *Uomo e Donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Libreria Editrice Vaticana-Città Nuova Editrice, 1987
JUAN PABLO II, C. Ap. *Mulieris Dignitatem* (15.8.88), AAS 80 (1988) 1653-1729
JUAN PABLO II, Ex. Ap Post-sinodal *Christifideles laici* (30.12.88), AAS 81 (1989) 393-521
JUAN PABLO II, *Discurso final del Sínodo de Obispos sobre «La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales»* (27.10.90), AAS 83 (1991) 469-472
JUAN PABLO II, Ex. Ap. Postsinodal *Pastores Dabo Vobis* (25.3.92), AAS 84 (1992) 658-804
JUAN PABLO II, Enc. *Veritatis Splendor* (6.08.93) AAS 85 (1993), 1133-1228

- JUAN PABLO II, C. Ap. *Ordinatio Sacerdotales* (22.5.94), AAS 86 (1994) 545-548
- JUAN PABLO II, Enc. *Evangeliium Vitae* (25.3.95), AAS 87 (1995) 403-522
- JUAN PABLO II, *Ut Sint Unum* (25.5.95), AAS 87 (1995) 921-982
- JUAN PABLO II, *Carta a las mujeres* (29.06.95), AAS 87 (1995) 808
- JUAN PABLO II, *Message to the Delegation of the Holy See at the Fourth World Conference on Women* (29.08.95), «L'Osservatore Romano», 30.08.95
- JUAN PABLO II, *Motu Proprio Ad Tuendam Fidem* (18.5.1998), AAS 90 (1998) 458-461
- BENEDICTO XVI, *Audiencia General* (14.9.05)
- BENEDICTO XVI, *Mensaje a Su Santidad Alexis II*, 17.2.2006, AAS 98 (2006)
- BENEDICTO XVI, *Homilía de la Misa Crismal* (5.04.07), AAS 99 (2007) 228-232
- BENEDICTO XVI, *Mensaje para la XXIII Jornada Mundial de la Juventud*, 20.7.07, «L'Osservatore Romano», edición en lengua española, 27.07.05, p. 6
- BENEDICTO XVI, *Discurso en el 60º aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos*, 10.12.08
- BENEDICTO XVI, *Discursos a la Rota romana* de 27 de enero de 2007 y 29 de enero de 2009, AAS 99 [2007] 86-91
- BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en la Asamblea Plenaria de la Congregación para el Clero* (16.3.09), «L'Osservatore Romano», edición en lengua española, 20.03.09, p. 5

CONGREGACIONES

Congregación para la Doctrina de la Fe

- Declaración «*Inter Insigniores*», sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial (15.10.76), AAS 69 (1977) 98-116
- Declaración acerca de la admisión a la plena comunión con la Iglesia Católica de algunos miembros del clero y del laicado pertenecientes a la Iglesia Episcopaliana (Anglicana), (1.04.81), «L'Osservatore Romano», 1.4.1981, AAS 73 (1981)
- Observaciones sobre el informe final de la ARCIC (27.3.82); AAS 74 (1982) 1062-1074
- Carta sobre la atención pastoral a las personas homosexuales (1.10.86), AAS 79 (1987) 543-554
- Observaciones acerca del documento de la ARCIC II «*La salvación y la Iglesia*» (18.11.88), «L'Osservatore Romano» 28.11.1988
- Instrucción *Donum Veritatis* (22.5.90), AAS 82 (1990) 1550-1570
- Algunas consideraciones concernientes a la Respuesta a propuestas de ley sobre la no discriminación de las personas homosexuales (23.7.92); «L'Osservatore Romano», 24.7.92
- Respuesta acerca de la doctrina de la *Ordinatio Sacerdotalis*, 28.10.95; AAS 87 (1995) 1114
- Dall «*Inter insigniores*» all «*Ordinatio sacerdotales*». *Documenti e commenti*, Librería Editrice Vaticana 1996. Traducción al castellano: *El sacramento del orden y la mujer. De la Inter Insigniores a la Ordinatio Sacerdotalis*, Ediciones Palabra, 2ª 1997

- Nota doctrinal ilustrativa de la fórmula conclusiva de la «Professio fidei»* (AAS 90 [1998] 542-551)
- Declaración sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia – Dominus Iesus* (6.8.2000), AAS 92 (2000) 742-765
- Consideraciones acerca del reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales* (3.6.2003), AAS 96 (2004) 41-48
- Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y en el mundo* (31.5.2004), AAS 96 (2004) 671-687
- Respuestas a preguntas sobre la validez del Bautismo* (1.2.2008)
- Decreto General relativo al delito de atentada ordenación sagrada de una mujer* (19.12.07. Publicado en «L'Osservatore Romano» el 30 de mayo de 2008).
- Instrucción Dignitas Personae sobre algunas cuestiones de bioética* (8.9.2008)

Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos

- Carta a S.E.R. Mons. Felipe Arizmendi, Obispo de San Cristóbal de Las Casas* (20.7.2000), Prot. 159/00
- Liturgiam Authenticam. Quinta Instrucción para la recta aplicación de la Constitución sobre la Liturgia del Concilio Vaticano II* (7.5.2001), AAS 93 (2001) 685-726
- Comunicado de prensa sobre la Quinta Instrucción para la recta Aplicación de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia del Concilio Vaticano II – Liturgiam authenticam* («VIS», 7.5.2001)

Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica

- Orientaciones sobre la Formación* (2.02.90), AAS 82 (1990) 470-532

Congregación para la Educación Católica

- Instrucción Sobre los criterios de discernimiento vocacional en relación con las personas de tendencias homosexuales antes de su admisión al Seminario y a las Órdenes Sagradas* (4.11.05). AAS 97 (2005), 1007-1013.

PONTIFICIOS CONSEJOS

Pontificio Consejo para la Familia

- Sexualidad Humana: Verdad y Significado. Orientaciones educativas en familia* (8.12.95), ed. en español de «L'Osservatore Romano» (44-45) 1 y 8 de noviembre de 1996

Declaración del Pontificio Consejo para la Familia acerca de la Resolución del Parlamento Europeo del 16/3/2000 sobre equiparación entre familia y 'uniones de hecho', incluso homosexuales (17.3.2000), «VIS» 17.03.02

Familia, matrimonio y «uniones de hecho» (26 de julio de 2000), 8: Suplemento a «L'Osservatore Romano» (22.11.2000), 4

Conclusiones del Congreso teológico-pastoral sobre el tema «Veinte años de la Familiaris consortio: dimensión antropológica y pastoral» (20.12.2001) «VIS» 20.12.01

Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche. Edizioni Dehoniane, Bologna 2003; en castellano: *Lexicón*, Ed. Palabra, Madrid 2004²

Pontificios Consejos de la Cultura y para el Diálogo Interreligioso

Jesucristo, Portador del agua de la vida. Una reflexión cristiana sobre la Nueva Era (20.9.2003), Editrice 2003

Pontificio Consejo para los Laicos

Hombre y mujer. Diversidad y complementariedad (31.5.2004), Librería Editrice Vaticana 2004

Pontificio Consejo «Justicia y Paz»

Intervención del Card. Renato Raffaele Martino en el Congreso internacional sobre el tema: «La mujer y los derechos humanos» organizado por el Pontificio Ateneo 'Regina Apostolorum'» (18.3.2004)

Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia (29.6.2004), Librería Editrice Vaticana 2005

ORGANISMOS ECUMÉNICOS

Consejo Mundial de las Iglesias

What is ordination coming to? Report of a Consultation on the Ordination of Women, held in Cartigny, Geneva, Switzerland, 21-26 September 1970, ed. Brigalia Bam, WCC, Geneva 1971.

Ordination of Women in Ecumenical Perspective: Workbook for the Church's Future, ed. Constance F. Parvey, «Faith and Order Paper» No. 105, Geneva, WCC, 1980.

CEI: De Nairobi a Vancouver (1975-1983), WCC, Ginebra 1983.

CMI: De Vancouver a Canberra (1983-1990), WCC, Ginebra 1990.

- Signs of the Spirit: Official Report, Seventh Assembly*, ed. Michael Kinnamon (WCC Publications, Geneva 1991).
- Carta a la Octava Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias de las Mujeres y los Hombrs Participantes en el Festival del Decenio Ecuménico de Solidaridad de las Iglesias con las Mujeres (27-XI-1998)*. Sesión plenaria sobre el Decenio; Actas de la 8ª Asamblea.
- MIEMBROS DEL COMITÉ DIRECTIVO DE LA COMISIÓN ESPECIAL SOBRE LA PARTICIPACIÓN ORTODOXA, *Informe final de la Comisión especial sobre la participación de los ortodoxos en el CMI (V-2002)*; Documento n°PB-3; Documentos de la 9ª Asamblea; CMI.
- Llamadas a ser una sola Iglesia. Una invitación a las Iglesias a que renueven su compromiso de buscar la unidad y de profundizar su diálogo*, y el *Mensaje de la 9ª Asamblea del CMI: una invitación a la oración*. («Oikoumene», CMI-noticias y medios [Sala de prensa de la 9ª Asamblea], 14-23.02.06).

Fe y Constitución

- Bautismo, Eucaristía y Ministerio*, documento n° 111. Ginebra 1982
- COMISIÓN ESPECIAL PARA ESTUDIAR LA PARTICIPACIÓN ORTODOXA EN EL CMI, *Faith and Order Discussions on the Ordination of Women*, WCC, New York 1998
- Perspectivas cristianas sobre antropología teológica*, Documento n° 199. Kuala Lumpur 2004.
- LÓPEZ, M., *Mujeres en Fe y Constitución: Comprometidas en hacer atractiva la teología (5.8.04)*; Crónica de Prensa del CMI.

Diálogos bilaterales

- ANGLICAN – ORTHODOX JOINT DOCTRINAL DISCUSSIONS, *The Moscow Agreed Statement* (1976)
- ANGLICAN – ORTHODOX JOINT DOCTRINAL DISCUSSIONS, *The Dublin Agreed Statement* (1984)
- THE INTERNATIONAL COMMISSION FOR ANGLICAN-ORTHODOX THEOLOGICAL DIALOGUE, *The Church of the Triune God* (2007)
- ANGLICAN – ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION, *A Statement of the Ministry* (1973).
- ANGLICAN – ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION, *Elucidations on Eucharist and Ministry* (1979).
- ANGLICAN – ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION, *Life in Christ: Morals, Communion and the Church* (1993)

ANGLICAN – ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION, *The Gift of Authority* (1999)

Declaración conjunta sobre la Doctrina de la Justificación entre la Iglesia católica y la Federación Luterana Mundial (31.10.99)

COMISIÓN MIXTA INTERNACIONAL PARA EL DIÁLOGO ENTRE LA IGLESIA CATÓLICA Y LA IGLESIA ORTODOXA, *El sacramento del Orden en la estructura sacramental de la Iglesia, en particular la importancia de la sucesión apostólica para la santificación y la unidad del pueblo de Dios* (26.6.1988), 1: Service d'information 68 (1988), 195

ESTUDIOS DE AUTORES

AAGAARD, A.M., BOUTENEFF, P., *Beyond the east-west divide*, WCC Publications, Geneva 2001

AA.VV., *Bautismo, Eucaristía y ministerio. Una respuesta católica* (1987), «Diálogo Ecu­ménico», tomo XXV, año 1990, n. 82/83

AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*; patr. latina, t. 42, colección 942. *Obras Completas*, Vol. V, B.A.C. editores, Madrid 1969.

ALEXIS II, *Carta al Santo Padre Benedicto XVI* (22.02.2006).

ANGLICAN COMMUNION OFFICE & LAMBETH CONFERENCE, *Resolutions*

AQUINO, M^a P., *Aportes para una teología desde la Mujer*; Ed. Biblia y Fe, Madrid 1988.

ARANDA LOMEÑA, A., *La «imago Dei» en la unidad varón-mujer. Un aspecto central de la doctrina antropológica de Juan Pablo II*, en *Actas del «Coloquio Teológico Inter­nacional sobre Jesucristo en Juan Pablo II, de Redemptor hominis a Mane nobiscum Domine»*, Universidad Católica de Argentina-Cátedra Juan Pablo II, septiem­bre 2005

ARNOBIO DE SICCA, *Adversus Nationis*, BAC n. 632, 2003.

ATANASIO, *De Incarnatione Verbi*, Ciudad Nueva, Biblioteca de Patrística, n° 6, Ma­drid 1989.

ATENAGORA, *Chiesa ortodossa e futuro ecumenico*, Morcelliana, Brescia 1995.

AUBERT, M.-J., *Des femmes diacons. Un nouveau chemin pour l'Eglise*. Préface de Régine Pernoud. Paris, Beauchesne, 1987

BARTOLOMEO I, *La transformación exige metanoia*, «Oikoumene», CMI-noticias y medios, publicación: 26.01.06.

BATCHELOR, E., *Homosexuality and Ethics*, The Pilgrim Press. New York. 1980.

BEHR, J., *Formation of Christian Theology. The Nicene Faith*, Vol. 2, SVS Press, New York 2004.

BEHR-SIGEL, E., *Women in the Orthodox Church*, «St Nina Quarterly», vol.2, no. 2, 1998.

BEHR-SIGEL, E., WARE, K., *The Ordination of Women in the Orthodox Church*, WCC Publications, Geneva 2000.

- BERNAL, A., *Movimientos feministas y cristianismo*, Rialp, Madrid 1998.
- BETH LIVERIS, Leonie, *Ancient Taboos and Gender Prejudice. Challenges for Orthodox Women and the Church*, Ashgate Publishing, 2005.
- BOUTENEFF, P., *Holy Work. The Orthodox Churches, the WCC and the Upcoming Assembly*, «Oikoumene», CMI-Crónica, n. 5, Geneva 1998.
- BURGGRAF, J., *La Madre della Chiesa & la donna nella Chiesa*, en «Studi Cattolici» 30 (1986) 163-173.
- *Defensa y dignidad de la mujer; en: Mujer, conoce tu dignidad*, ed. por Guillermo M. Havers, Guadalajara-México 1990.
- *Conocerse y comprenderse. Una introducción al ecumenismo*, Rialp, Madrid 2003.
- *¿Qué quiere decir género? En torno a un nuevo modo de hablar*, Ed. Promesa, San José (Costa Rica) 2004.
- CATELA, I., *Entrevistas con doce obispos españoles*, La Esfera de los Libros, Madrid 2008.
- CHOZA, J., *Antropología de la sexualidad*, Rialp, Madrid 1991.
- COGGAN, F. D., *Carta del 9 de julio de 1975 al Papa*. «L'Osservatore Romano», edición española, 5.09.1976, p. 9.
- COMESAÑA, G. M., *Gaia y Dios. Una teología ecofeminista para la recuperación de la Tierra*, «Revista Telos» 4, n° 1 (2002).
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Comunicado de las conclusiones del estudio sobre la posibilidad del diaconado femenino en la Iglesia católica*, «VIS», edición del 18.X.2002.
- *Comunión y servicio: La persona humana creada a imagen de Dios* (23 de julio de 2004), «La Civiltà Cattolica» 2004/IV, 254-286.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ORTODOXA DE CANADÁ, *Carta al Primer Ministro (Paul Martin)* (31.1.05).
- CONGAR, Y. M., *Cristianos desunidos*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1967.
- CONSEJO CONSULTIVO ANGLICANO, *The Virginia Report* (1997).
- *The Windsor Report* (2004).
- COWARD, C., *Canadian Church defers blessing decision and affirms adult same-sex relationships* «Changing Attitude – Anglican Communion News», publicado el 11.VI.2004.
- DEFLEM, M. (ed.), *Sociologists in a global age. Biographical Perspectives*, Ashgate, Aldershot (UK) 2007.
- DELEGACIÓN DE LA SANTA SEDE EN IV CONFERENCIA MUNDIAL SOBRE LA MUJER, *Declaración de Reservas de la Santa Sede ante los documentos de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer* (15 de septiembre de 1995).
- *Anexo a la Declaración de Reservas de la Santa Sede ante los documentos de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer* (15 de septiembre de 1995). *Interpretación del término «género»*.

- DELEGACIÓN ORTODOXA EN LA VII ASAMBLEA, *Reflections of Orthodox Participants in the Seventh Assembly of the World Council of Churches* (Canberra, 1991), WCC, Geneve 1991.
- DERMIENCE, A., *Théologie de la femme et théologie féministe*, «*Révue théologique de Louvain*» 31 (2000), 492-523.
- DONATI, P., *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna*, Editrice Ave, Roma 1997.
- *Manuale di sociologia della famiglia*, Laterza, Roma-Bari 1998.
- *Lineamenti di sociologia della famiglia. Un approccio relazionale all'indagine sociologica*, Carocci, Roma 2002.
- EPISCOPAL CHURCH OF THE UNITED STATES OF AMERICA, *Covenant Statement* (15.3.05).
- EQUIPPING BISHOPS FOR MISSION AND STRENGTHENING ANGLICAN IDENTITY, *Lambeth Indaba Reflections* (3.8.08).
- EVDOKIMOV, P., *El sacerdocio conyugal* (Trad. del francés de Martín E. Peñalva). Extracto del ensayo de Evdokimov titulado *Le sacerdoce conjugal en Le mariage (Églises en dialogue)*, Ed. Mame, Paris 1966.
- *L'art de l'icône. Théologie de la beauté*, Desclée, 1970, 153-165.
- FEDERACIÓN LUTERANA MUNDIAL, *El don sanador de la comunión*; en *Manual de Estudio para la VIII Asamblea* (2003).
- FERREIRA, C., *The feminist Agenda within the Catholic Church*, publicado por Marian Press, Life Ethics Centre en Ontario, Canadá, junio de 1987.
- FITZGERALD, K. K., *Orthodox Women and Pastoral Praxis*, en Theodore Stylianopoulos (ed.), *Orthodox Perspectives on Pastoral Praxis*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline 1988.
- *Women Deacons in the Orthodox Church: Called to Holiness and Ministry*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline 1998.
- GALOT, J., *Marie et le visage de Dieu*, «*Marianum*» XLV [1982] 436.
- GARCÍA HERNANDO, J., *Peregrinos de la unidad en Compostela*, «*Pastoral Ecuánica*», 30 (1993) 5-24.
- GARRETT, J. L., *Teología Sistemática, bíblica, histórica y evangélica*, Vol. I, El Paso. Editorial Mundo Hispano, Alabama 2001.
- GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval* [lecciones de Gilson en la Universidad de Aberdeen en 1931] Rialp, Madrid 2004.
- GLINKA, L., *Indisolubilidad y divorcio en las Iglesias ortodoxas. Una contribución al diálogo ecuménico*, «*Teología*» 25 [1988] 59-69.
- GLENDON, M. A., *Intervención en la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer* (Pekín, 5.IX.1995).
- GÓMEZ-ACEBO, I., *Dios en la teología feminista. Estado de la cuestión*, «*Ciudad de Mujeres*», 1.5.06.
- GRENZ, S. J., *Theology for the Community of God*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2000

- GROOTHUIS, D., *Unmasking the New Age*, InterVarsity Press, Illinois 1986.
- GRYSON, R., *Il ministero della donna nella chiesa antica. Un problema attuale nelle sue radici storiche*, Città Nuova, Roma 1974.
- HAGAN, J. H., «Nuevos modelos de familia», en CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA, *Lexicón*, Ed. Palabra, Madrid 2004², pp. 905-909.
- HÄRKÖNEN, J., *The question about homosexuals is complicating relationships between the Orthodox in Russia and Finland*, «Ortodoksinen Sateenkaariseura», publicado el 20.03.07.
- HAUKE, M., *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung*, Paderborn 1982.
- *La discusión sobre el simbolismo femenino de la imagen de Dios en la pneumatología*, «Scripta Theologica» 24 (1992/3).
- HELFAHD, D., *Lutherans lift barrier for gay clergy*, «Los Angeles Times», edición del 22.08.09.
- IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, Ed. Stieren, Leipzig 1853; *Patrologia Graeca*, vol. 7. En la edición *Los gnósticos*, vol. 1, trad. por J. Montserrat Torrents del libro I de *Adversus Haereses*, Gredos, Madrid 1983.
- IZQUIERDO URBINA, C., *La moral de la sociedad. La ética civil: un intento de moral no religiosa*, en C. IZQUIERDO, C. SOLER (eds), *Cristianos y democracia*, Eunsa, Pamplona 2005.
- «Parádisis». *Estudios sobre la Tradición*, Eunsa, Pamplona 2006.
- JUSTINIANO, *El Digesto o Pandectas* (533 d.C.).
- KASPER, W., *Discurso al Sínodo de obispos de la Iglesia de Inglaterra* (julio 2008), «Zenit», publicado el 31.07.08.
- LARSSON, B., *A Quest for Clarity*, «The Ecumenical Review» Vol. 50/1, WCC Publications, Geneva 1998.
- LÓPEZ, M., *Mujeres en Fe y Constitución: Comprometidas en hacer atractiva la teología*, «Oikoumene», CMI-Crónica, 5.08.04.
- LORDA, J.L., SEBASTIÁN, F., *Antropología Cristiana*, Ed. Palabra, Madrid 2004.
- LORDA, J.L., *Para una idea cristiana del hombre. Aproximación teológica a la Antropología*, Rialp, Madrid 1999.
- *La Gracia*, Ed. Palabra, Madrid 2004.
- *Antropología Teológica*, Eúnsa, Pamplona 2009.
- LOSSKY, V., *Orthodox theology: an introduction*, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1989.
- MARTIMORT, A.G., *Les diaconesses. Essai historique*, Editioni Liturgiche, Roma 1982.
- MATEO-SECO, L. F., *Dios Uno y Trino*, Eunsa, Navarra 1998.
- MEYENDORFF, J., *Marriage, an Orthodox perspective*, SVS Press, New York 1984.
- *Witness to the world*, St Vladimir's Seminary Press, New York 1987.
- *Lutherans and orthodox: Is sacramental unity in sight?* «Dialog» 29 (1990) 101-103.
Cfr. RelThAbstr 34 (1991) 1029 HRowold.

- MIRALLES, A., *El matrimonio: Teología y Vida*, Ed. Palabra, Madrid 1997.
- MOLTMANN, J., *Dieu, homme et femme*, Ed. Du Cerf, Paris 1984.
- MORALES, J., *La experiencia de Dios*, Rialp, Madrid 2007.
- MORENO VILLA, M., *El hombre como persona*, Caparrós Editores, Madrid 1995.
- MORINI, E., *La Chiesa Ortodossa. Storia, disciplina, culto*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996.
- MÜLLER, G. ., *¿Sólo el varón bautizado puede recibir válidamente el sacramento del orden? Sobre la decisión doctrinal en Ordenatio Sacerdotalis*; en MÜLLER (ed.), *Las mujeres en la Iglesia: especificación y corresponsabilidad*; Colección Ensayos de Religión, n. 164; Ed. Encuentro, Madrid 2000.
- NICOLAIDES, A., *The Role of Women in the Eastern Orthodox Church*, «Australian Ejournal of Theology» n. 4, Febrero 2005.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS, IV Conferencia Mundial sobre la Mujer (Pekín, 1995), *Declaración de Pekín*.
- IV Conferencia Mundial sobre la Mujer (Pekín, 1995), *Plataforma de Acción*.
- PACI, E., *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, D'Anna, Messina-Firenze 1957.
- PANNENBERG, W., *Teología Sistemática*, trad. Gilberto Canal Marcos; Introducción y revisión Juan Antonio Martínez Camino, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1996.
- PELLITERO IGLESIAS, R., *I cristiani nella trasformazione culturale. Fede cristiana & neopaganismo*, en «Studi Cattolici» 51 (feb 2007) n. 552, pp. 92-95.
- PERA, M., RATZINGER, J., *Sin raíces*, Ed. Península, Barcelona 2006, pp. 22 y ss. (Título original: *Senza radici*, Mondadori, Milano 2004).
- PEREY, A., *An Anthropologist Speaks*, publicado en «Livejournal», 27.04.2005.
- PERRY, J. W., *Decline of Patriarchy*, «Magical Blend» 62.
- PORCILE, M^a T., *La mujer, espacio de salvación*, Trilce, Montevideo 1991.
- PUTNEY, R., *Feminismo radical: Posiciones libertarias y culturales*, en Millán de Benavides-Estrada Mesa (Eds. Académicas), *Pensar (en) género»: Teoría y práctica para nuevas cartografías del cuerpo*, Ed. Pontificia Universidad Javierana, Bogotá 2004.
- RATZINGER, J., *Caminos de Jesucristo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2004.
- RYLKO, S., *Discurso de Apertura*, Congreso Internacional «Mujer y varón, la totalidad del humanum», Roma (7.02.2008).
- SABEV, T., *The Orthodox Churches in the World Council of Churches. Towards the Future*, WCC Publications, Bialystok (Polonia) 1996.
- SARANYANA, J. I. (dir.), ALEJOS, C.J. (coord.), *Teología en América Latina*, Vol. III. *El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, Iberoamericana / Vervuert, Madrid / Frankfurt 2002.
- SCHMEMMANN, A., *Concerning Women's Ordination – a letter to an episcopal friend*, «St. Vladimir's Theological Quarterly», Vol. 17, No. 3, New York 1973.

- SESÉ, J., *La conciencia de la filiación divina, fuente de vida espiritual*, «Scripta Theologica» 31 [1999/2], 471-493.
- STANDING CONFERENCE OF THE CANONICAL ORTHODOX BISHOPS IN THE AMERICAS, *Statement on moral crisis on our nation* (13.8.03).
- STEIN, E., *La mujer: su papel según la naturaleza y la gracia*; introducción de Jutta Burggraf; traducción de Carlos Díaz del título original *Die Frau*, Palabra, Madrid 4^a2001.
- STEICHEN, D., *Ungodly Rage: The Hidden Face of Catholic Feminism*, Ignatius Press, San Francisco 1991.
- SULLEROT, E., *El hecho femenino: ¿qué es ser mujer?*, Editorial Argos Vergara, Barcelona 1979 (el original fue publicado en 1978 con el título *Le fait féminin*).
- THEODOROU, E., *The Ministry of Deaconesses in the Greek Orthodox Church*, en TARASAR-KIRILLOVA, *Orthodox Women*, pp. 37-43.
- THILS, G., *Historia Doctrinal del Movimiento Ecuménico*, Rialp, Madrid 1965.
- TRADOS, M., *The Third Way*, «Al-Ahram Weekly», 479 [27.04.2000].
- UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Notas para clarificar la inexistencia de vínculos entre la Iglesia católica y la organización Catholics for Choice* (1993; 1999; 10.5.2000).
- VILLAR SALDAÑA, J. R., *El Decreto conciliar sobre ecumenismo y la Encíclica «Ut unum sint»*, en «Scripta Theologica» 28 (1996) 99-120.
- *Eclesiología y Ecumenismo. Comunión, Iglesia local, Pedro*, Eunsa, Barañáin (Navarra) 1999.
- *La Iglesia, el ecumenismo y las religiones no cristianas*, «AHIg» 10 (2001) 225-238.
- *Misterio eucarístico y comunión eclesial*, «Diálogos Almudí», Alicante 2006.
- VISSER'T HOOFT, W. A. [ed.], *The First Assembly of the World Council of Churches held at Amsterdam August 22nd to September 4th, 1948*, SCM Press, London 1949.
- VODOPIVEC, G., *Un solo bautismo, una sola eucaristia, un mutuo reconocimiento del ministerio*, Ed. Oikoumenikon, Roma 1980.
- WILLIAMS, R., *Carta dirigida a los Obispos Metropolitanos de la Comunión Anglicana* (22.8.02).
- ZAGANO, P., *Catholic women's ordination: the ecumenical implications of women deacons in the Armenian Apostolic Church, the Orthodox Church of Greece, and the Union of Utrecht Old Catholic Churches*, «Journal of Ecumenical Studies», 1.1.08.

INFLUENCIA DE LA IDEOLOGÍA DE GÉNERO EN LA IMAGEN DE DIOS

I. DECONSTRUCCIÓN DEL LENGUAJE TEOLÓGICO

La relación existente entre el lenguaje y el pensamiento ha sido objeto de estudio por parte de numerosos lingüistas y filósofos, que han otorgado prioridad en unos casos a las palabras y en otros a los conceptos. El debate continúa abierto en torno a una cuestión: si es anterior el significante o el significado. Aunque no es objeto del presente trabajo, conviene mencionar el tema por la repercusión que ha tenido en la elaboración y re-elaboración de la imagen de Dios. Señalaremos algunas interpretaciones del nexo entre ambas realidades en el discurso humano, así como las consecuencias de los modos de entender dicha vinculación.

1. *El lenguaje como configurador del pensamiento*

La expresión lingüística sirve de vehículo para transmitir algo más profundo que ella misma; algo que existe con anterioridad al lenguaje y que da sentido al mismo. Pero también el lenguaje es cauce para desarrollar ese algo más profundo, es decir, para hacer progresar el pensamiento humano. En la primera parte del presente capítulo señalaremos el descubrimiento, en el siglo XX, del poder del lenguaje, así como de la conexión del lenguaje con el poder.

1.1. Función psico-social del lenguaje

Cuando el hombre encuentra una realidad nueva, lo primero que hace en su intento por comprenderla es averiguar su nombre o, si aún no lo tiene,

ponérselo. El ser humano aparece así como un ser inseparable de las palabras, que le auxilian en la tarea del conocimiento, y por medio de las cuales se da a conocer él mismo.

La circularidad que percibimos en la relación entre realidad y signos lingüísticos que la representan, es especialmente notoria en los sistemas ideológicos. Éstos suelen dejar su impronta sobre el lenguaje, hasta el punto de permitir, en gran medida, averiguar el telón ideológico sobre el que ha sido redactado un determinado escrito atendiendo exclusivamente al tipo de expresiones que se utilizan en él. Como vamos a comprobar, esa misma experiencia es válida para las distintas corrientes teológicas, que también suelen identificarse con registros lingüísticos específicos.

Algunos semiólogos y estructuralistas del siglo XX advirtieron en el lenguaje algo más que un simple código de signos para expresar la realidad: el lenguaje también puede organizar esa realidad e influir sobre ella. Por esa razón, dedicaron parte de su trabajo a analizar el valor psicológico y social del lenguaje¹.

1.2. Derrida. La deconstrucción del lenguaje

Fue el filósofo francés Jacques Derrida quien inició, en la práctica, el método deconstructivo²: una estrategia de interpretación de textos que pone en relación la filosofía y la lingüística³. Al hablar del valor filosófico y social del lenguaje, Derrida defendió la relatividad de los significados, así como su vulnerabilidad al paso del tiempo. Tradicionalmente, el lenguaje había sido considerado capaz de comunicar ideas y mantenerlas intactas. Frente a esto, Derrida sostuvo que el lenguaje está en permanente cambio, y que ese cambio arrastra consigo a las ideas. Invitó a la rebeldía frente al lenguaje: romper sus ataduras por medio de la deconstrucción de cada texto.

Una de las principales estrategias deconstructivas consiste en detectar los binomios más típicos del pensamiento occidental, tales como hablar/escribir, masculino/femenino, realidad/apariencia, etc. Según Derrida, uno de los términos de cada pareja recibe arbitrariamente una connotación de superioridad frente al otro. La deconstrucción tiene lugar al invertir –también de modo arbitrario– el orden establecido. Es un método, por tanto, que sólo puede ser asumido desde el relativismo intelectual. Pese a la actitud derridiana, reacia hacia una verdad en cuya existencia no cree, es justo reconocer en este lingüista-filósofo la claridad con que intuyó el poder implícito de los significantes.

Hasta entonces, los cambios de ideas habían sido fruto, frecuentemente, de procesos revolucionarios. Derrida desveló un procedimiento por el que las ideas son sustituidas de un modo mucho más sutil, pero con una eficacia desconocida hasta entonces⁴.

El nuevo método supone concebir de un modo novedoso el tipo de relación que existe entre la realidad que rodea al ser humano, las ideas que representan esa realidad y las palabras que la expresan. De acuerdo con el orden clásico, de corte realista, la observación de la realidad configura las ideas, y éstas a su vez se materializan en el lenguaje. Dicho orden establece una sucesión cronológica del siguiente tipo:

Realidad – Ideas – Palabras

Los dos siglos de creciente idealismo en el ámbito del pensamiento acabaron con una inversión del planteamiento clásico. De este modo, al lenguaje se le atribuye un poder sobre las ideas, que a su vez transforman la realidad. En definitiva, la realidad es susceptible de ser transformada por medio de la manipulación de las palabras. El nuevo orden es el siguiente:

Palabras – Ideas – Realidad

1.3. Lenguaje de género

El feminismo de género ha hecho uso, en las últimas décadas, de la capacidad de poder que acompaña a la expresión lingüística, a la que ha prestado la máxima atención. Esto ha sido así hasta el extremo de hacer difícil precisar si ha sido el género el que ha creado un lenguaje, o si, por el contrario, ha habido un lenguaje que ha creado el género. El hecho es que el nuevo feminismo pronto acogió el mensaje de Derrida, y lo empleó para implantar el llamado lenguaje inclusivo⁵. Es un lenguaje caracterizado por evitar determinadas formas de expresión, consideradas patriarcales y propias de un sistema opresor hacia la mujer y hacia lo femenino en general. Se juzga que el lenguaje ha sido utilizado tradicionalmente para hacer invisible a la mujer en la cultura y en la sociedad, y que hace falta un nuevo enfoque integrador: un enfoque que devuelva a la mujer su visibilidad, en primer lugar en el lenguaje⁶. En el momento presente, constatamos que el resultado final de esa integración semántica ha podido resultar satisfactorio en algún caso, pero en otros ha llegado a extremos grotescos.

2. *Influencia del lenguaje en la teología*

Las fórmulas teológicas también han quedado expuestas a este planteamiento estructuralista, ante el que han mostrado ser especialmente vulnerables. El método deconstructivo ha sido aplicado con maestría por las ideologías feministas en múltiples áreas del espectro teológico, y concretamente en lo que aquí nos ocupa: el lenguaje y la imagen sobre Dios.

2.1. Proceso de deconstrucción del lenguaje sobre Dios

La deconstrucción del lenguaje teológico fue llevada a cabo desde sus mismas raíces, mediante la sustitución de las nociones metafísicas grecorromanas. Éstas habían desempeñado una función auxiliar de primer orden para conocer y transmitir la imagen del Dios revelado. En el presente apartado identificaremos algunos binomios extraídos de las categorías clásicas, así como de los atributos y perfecciones de Dios; también analizaremos algunas de las consecuencias de la manipulación de que han sido objeto. Conviene comenzar con el binomio formado por las categorías sustancia y accidente, cuya deconstrucción ha arrastrado a otros conceptos que habían servido para expresar la imagen del Dios bíblico.

a) Primer binomio: «sustancia-accidente»

En su significado clásico, estas categorías ponen de manifiesto una indigencia entitativa del accidente, frente a la relativa independencia de la sustancia. La sustancia es lo *en sí*, mientras que el accidente es acaecimiento o evento: su ser consiste en estar en otro. En este sentido, es posible hablar del carácter relativo del ser accidental: las mutaciones accidentales sólo son posibles sobre la base de la permanencia de la sustancia⁷.

Puesto que el «accidente» existe por su inherencia en una sustancia, hay que negar toda accidentalidad en Dios, ya que sería opuesta a la simplicidad divina. Esto ha sido sostenido en líneas generales desde los primeros pasos de la elaboración teológica, con implicaciones decisivas para el estudio sobre Dios y, en particular, para la comprensión de las «relaciones» intratrinitarias. En el pensamiento postmoderno y en la teología feminista, estas nociones ocupan un lugar bien distinto. Las categorías metafísicas, como la mayor parte del fundamento de pensamiento anterior, han sido rechazadas al recaer sobre ellas la sospecha de patriarcalización. La idea de que esos valores habían sido

ordenados de un modo arbitrario, justifica un reordenamiento caprichoso de los mismos. En conclusión, el enfoque postmoderno presentará lo cambiante y efímero como algo preferible a lo permanente o eterno; lo accidental va a ser considerado –en este pensamiento– más perfecto que lo sustancial; y lo mismo ocurrirá con otras cuestiones, en las que en general habrá una preferencia por cuanto significa inestabilidad, desorden o capricho, frente a lo que tiene que ver con el orden de la razón. A partir de aquí, toda transformación de la imagen de Dios será posible.

El nuevo enfoque está presente en el pensamiento de Isabel Gómez-Acebo⁸, quien, en su artículo *Dios en la teología feminista. Estado de la cuestión*, hace una defensa de las alteraciones derivadas de la deconstrucción. En el preámbulo del artículo, donde explica la imagen de Dios surgida de la teología feminista, la autora expone los fundamentos del pensamiento anterior: «Durante 2000 años la teología se ha sustentado sobre la filosofía griega, *un pensamiento que atribuía a la categoría de sustancia primacía sobre todas las otras*. La sustancia suprema era aquella que no necesitaba de nada ni de nadie para existir. De aquí que Dios tuviera que ser definido como trascendente e inmutable»⁹. A continuación, Gómez-Acebo expresa lo que, a su juicio, constituye la causa del cambio de pensamiento: la física moderna, que habría modificado «el mundo de las relaciones, antes consideradas secundarias y accidentales, [y aceptadas ahora] como esenciales para la existencia de todo ser»¹⁰. En esta anotación, alude exclusivamente a las relaciones de carácter accidental, sin considerar la contribución que hace la reflexión teológica al concepto de «relación». Sintetiza, asimismo, algunas de las claves que caracterizan la imagen de Dios propia de la teología feminista: «El cambio ya no es una aberración en Dios sino bien al contrario. El sufrimiento y la inmanencia divina son dos categorías que entran en la reflexión divina por la puerta grande, pues son las que le permiten relacionarse con el mundo creado»¹¹.

Veremos que la aceptación de accidentalidad en Dios –que había sido superada en los primeros siglos del cristianismo– está en el origen de las posteriores deconstrucciones de la imagen de Dios. A continuación mencionaremos algunas de ellas.

b) Segundo binomio: «relación subsistente – relación accidental»

Las deconstrucciones lingüísticas practicadas a causa del desprecio por la metafísica, han creado gran confusión en torno a conceptos esenciales. Entre ellos, el de «relación» ha sufrido un notable deterioro respecto a la excelencia

que había alcanzado con la idea agustiniana de «relación no accidental», para hablar de «persona»¹². La idea había avanzado progresivamente en la teología a lo largo de varios siglos: la «persona» divina fue entendida, con Santo Tomás de Aquino, como «*relatio subsistens*»¹³, definición que San Buenaventura hizo extensiva al ser humano¹⁴. Para el filósofo franciscano, la «relación» significó esencialmente la trascendencia de la persona hacia toda la realidad: su proyección hacia Dios, hacia los demás y hacia el mundo. Este modo de comprender a la persona humana, como ser esencialmente relacional y dialógico, entró más tarde de lleno en la reflexión personalista. Algunos representantes de dicha corriente destacaron, precisamente, por la importancia que concedieron a la «palabra» como vehículo principal de relación humana¹⁵.

La teología feminista desestimó el enfoque dado con anterioridad al significado de «relación»; en su lugar, consideró que «la realidad es un suceso, un evento y no una sustancia (...) Nada es estable, todo cambia, todo está en continua relación. La existencia se convierte en un ir siendo mientras que un mundo relacional es un mundo interdependiente en el que todos los seres influyen los unos en los otros»¹⁶. En estas palabras, el concepto «relación» vuelve a ser interpretado de modo accidental, y, como veremos enseguida, no sólo para la persona humana, sino también para hablar de Dios. De hecho, al preguntarse Gómez-Acebo por el impacto que ha tenido este pensamiento sobre Dios, responderá de acuerdo con la idea que concibe toda la realidad como puro devenir: «Es claro que si toda existencia es relacional, Dios no escapa a la norma. Y no sólo a nivel intratrinitario, sino que Dios siente al mundo, participa en sus movimientos, lo integra dentro de su ser transformándolo y redimiéndolo continuamente»¹⁷. En definitiva, el nuevo pensamiento mantiene el aserto de la relación en Dios, pero con un significado que se opone al clásico trinitario por integrar accidentalidad, mutabilidad, pasibilidad, etc.¹⁸

La «relación», de acuerdo con este planteamiento, significa, por un lado, «interdependencia» o, incluso, «dependencia», dos formas que en el nuevo paradigma son consideradas más perfectas que la «independencia», sobre todo en el modo de entender la implicación de Dios en el mundo de sus criaturas. En una segunda acepción, «relacionalidad» y «relatividad» son interpretadas como conceptos intercambiables. San Agustín había utilizado el término «relativo» (no el término «relación»), para referirse a las Personas distintas de la Trinidad¹⁹. Pero, en el pensamiento postmoderno, lo «relativo» es entendido como una ambigüedad en el ser, que lo hace depender permanentemente del otro término de la relación, lo que no es posible en las «relaciones» de Dios:

ni en las «relaciones» inmanentes de la Trinidad, ni en su «relación» con las criaturas. La creación no puede añadir ni quitar nada al Creador. La redención no implica cambio alguno en el Redentor. La acción del Espíritu Santo en las almas no aumenta ni disminuye un ápice la santidad de Dios. Es la criatura la que, en todas esas relaciones, puede ser radicalmente transformada por Dios, Acto puro, quien tiene actualizadas todas las potencialidades.

Frente a la tendencia feminista hacia distintas formas de panteísmo, hay que afirmar que la «relación» de Dios con el mundo y con el hombre no se resuelve nunca en fusión ni confusión. Dios mantiene su apertura infinita al ser, pero sin que la alteridad de Dios ni la alteridad de la criatura se vean comprometidas en esa «relación». En la atracción que Dios ejerce sobre toda la creación, no sólo respeta la propia ontología de las cosas, sino que fundamenta constantemente ese modo de ser. Esto lo realiza sin confundirse con las criaturas, y manteniendo siempre una libertad absoluta respecto a ellas.

Por tanto, ante las intervenciones ideológicas sobre el lenguaje, es de capital importancia tener presente la distinción entre «relación» y «relatividad», tal como estas nociones son entendidas en el pensamiento actual. Si el primer término es aplicable a Dios, no lo es el segundo. Dios no puede ser condicionado por nada. La noción de «relatividad» trivializa las ideas de verdad y bien, con la consiguiente trivialización de quien es la Verdad y el Bien absolutos.

2.2. La deconstrucción del lenguaje sobre los atributos divinos

De modo semejante van a ser cuestionados determinados atributos y perfecciones de Dios, como la inmutabilidad o la trascendencia. De hecho, el nuevo pensamiento mostrará predilección por sus opuestos: mutabilidad e inmanencia. La idea sobre Dios será re-pensada desde el devenir propio de la dialéctica hegeliana, ajena a la imagen bíblica de Dios, y con matices panteístas.

a) Tercer binomio: «trascendencia-inmanencia»

El pensamiento católico respecto a la «trascendencia-inmanencia» comprende ambos atributos en Dios, lo que equivale a referirse al ser de Dios como esencialmente distinto y separado del hombre y del mundo, a la vez que íntimo al hombre y al mundo. La idea, que tiene la dificultad de conjugar términos opuestos, es fundamental para responder a las cuestiones sobre qué es Dios y qué son las criaturas, qué tipo de relación existe entre la realidad creada y el Creador y cuál es la distancia que media entre criatura y Creador.

Es una paradoja que está presente en el itinerario vital y espiritual de San Agustín. A la experiencia de este santo hizo referencia Benedicto XVI durante una alocución, en la que manifestó: «La lejanía de Dios equivale (...) a la lejanía de sí mismos. «Porque Tú –reconoce san Agustín (*Confesiones*, III, 6, 11)– estabas más dentro de mí que lo más íntimo de mí, y más alto que lo supremo de mi ser» («*interior intimo meo et superior summo meo*»), hasta el punto de que, como añade en otro pasaje recordando el tiempo precedente a su conversión, «Tú estabas, ciertamente, delante de mí, mas yo me había alejado también de mí, y no acertaba a hallarme, ¡cuánto menos a ti!» (*Confesiones*, V, 2, 2)»²⁰.

Sin embargo, es posible apreciar que la afirmación de ambos atributos divinos no ha encontrado acogida en general entre las teologías contextuales²¹. El método deconstructivo refuerza la idea de oposición entre los dos términos de cada binomio, y en este caso plantea una disyuntiva excluyente entre trascendencia e inmanencia en Dios. La teología feminista ha respondido con una tendencia a ignorar la trascendencia, al tiempo que ha enfatizado la inmanencia divina hasta entenderla como despersonalización panteísta. En unas ocasiones, ha subrayado la presencia de Dios en el cosmos, con la consiguiente sacralización de la naturaleza y la búsqueda de un rostro femenino de Dios en la «diosa tierra»; en otras, el acento se ha puesto en la presencia de Dios en el ser humano, hasta cuestionar la alteridad de Dios y pensar en una confusión entre la sustancia humana y la sustancia divina.

Entre las múltiples consecuencias que suelen acompañar a este proceso de «confusión», destaca el cambio del objeto formal de la teología. Éste es desplazado de Dios al ser humano. En efecto, en las teologías feministas el ser humano ocupará el lugar central, dando prioridad a la experiencia que los hombres y mujeres tienen sobre Dios, y adaptando la Palabra de Dios a esa experiencia²².

b) Cuarto binomio: «motor universal-inmutabilidad»

Este binomio supone la doble afirmación en Dios de ser, en su simplicidad, inmutable y acto puro, y primer motor de cuanto existe²³. «En efecto, quien dice Dios, dice un ser constante, inmutable, siempre el mismo, fiel, perfectamente justo»²⁴. Ésta ha sido la doctrina constante de la Iglesia, que, junto a la inmutabilidad divina, ha contemplado a Dios como motor primero²⁵.

Puesto que el obrar sigue al ser, si decimos que Dios es el «Ser subsistente» también podemos decir que es la «Actividad subsistente» o el «Acto puro». Dado que su ser coincide con su obrar, ejercerá toda acción sin sufrir ninguna transición de potencia a acto. La inmutabilidad en Dios no es seme-

jante, por tanto, a la inmovilidad de los seres inertes, sino a la condición de Ser supremo, que, en su plenitud de vida, tiene el poder de vivificar todas las cosas, de moverlas del no-ser al ser²⁶.

Nuevamente, las teologías contextuales recibirán la doctrina con escepticismo, y, en su lugar, establecen una dicotomía insalvable entre los dos términos del binomio. Niegan que Dios sea a la vez inmutable y motor primero universal, y, siguiendo los parámetros deconstructivos de inversión de valores, atributos como inmutabilidad, eternidad o fidelidad, son rechazados frente a sus opuestos. Cuanto aparece bajo un carácter mudable, efímero, inconstante o evolutivo, tiene mayor aceptación. Esa tendencia será favorecida por una mentalidad que proclama la incompatibilidad entre la libertad de Dios y la del ser humano. Y es que el pensamiento postmoderno verá arriesgado hablar de Dios como primer motor inmóvil y fundamento del ser, pues lo interpreta como una dependencia inaceptable del mundo y del hombre respecto al Creador, dependencia que es considerada incompatible con el anhelo de libertad humana.

El pensamiento teológico feminista recurrirá a algunas imágenes de Dios que encuentra adaptables a sus esquemas. Por ejemplo, para la tercera Persona de la Trinidad utilizará referencias bíblicas como «espíritu», «aire», «viento», «respiración», etc., que apuntan a realidades dinámicas e imposibles de inmovilizar²⁷.

Hemos visto sólo algunos casos de deconstrucción del lenguaje teológico y sus consecuencias. Ante la pregunta sobre la idoneidad de este método para el trabajo teológico, hay que tener en cuenta que hablamos de una disciplina científica que trabaja con el dato revelado y desde él mismo, es decir, desde el punto de vista de Dios²⁸. Someter el quehacer teológico a los caprichos ideológicos del momento, es algo que vulnera el objeto material y formal de la disciplina, con la consiguiente pérdida de rigor científico.

2.3. Introducción del lenguaje inclusivo en los lenguajes bíblico y litúrgico

El pensamiento de género dará un paso más. Si en un primer momento manifiesta su repulsa hacia la teología tradicional, a la que acusa en términos generales de haber patriarcalizado la imagen de Dios, pasará a continuación a reclamar una feminización de la divinidad. El resultado es que es denunciado un presunto abuso respondiendo con otro real. Como tendremos ocasión de constatar, hay una hiper-sexualización de todos los aspectos de la realidad, que

en el terreno teológico afecta también a la misma imagen de Dios²⁹. El lenguaje inclusivo entra con esta perspectiva en el ámbito teológico, y sus precursores trabajan concienzudamente para implantarlo por medio de la reescritura del propio dato revelado. Proliferan las traducciones de la Biblia en versión inclusiva, así como el uso de un lenguaje no-sexista en la liturgia.

Es ilustrativo, en este sentido, el recorrido que ha hecho la Asociación Bíblica Internacional en las traducciones de las últimas décadas en lengua inglesa. En los años 70 concluyó el trabajo de elaboración de la *New International Version*³⁰, y en 1996 fue publicada la primera revisión de la misma en lenguaje inclusivo³¹. Esta versión suscitó una polémica por la que la Sociedad Bíblica decidió restringir las ediciones, al tiempo que comunicó la intención de ofrecer una nueva traducción³². Esta última pretende ser una traducción en inglés contemporáneo, dirigida a una nueva generación de lectores de Sagrada Escritura. El propósito inicial era utilizar lenguaje inclusivo sólo en los lugares donde el sentido original incluyera a los dos sexos. El resultado final, aunque más equilibrado que la versión de 1996, no ha sido totalmente fiel a ese propósito; el uso inclusivo también ha alcanzado a determinadas referencias sobre Dios.

En cuanto a la liturgia, la introducción del lenguaje de género fue favorecida en gran medida por la confusión que siguió al Concilio. La Constitución *Sacrosanctum Concilium* había reafirmado la importancia de la liturgia, a la que designó como «obra de Cristo sacerdote y de su Cuerpo, que es la Iglesia, (es) acción sagrada por excelencia, cuya eficacia (...) no la iguala ninguna otra acción de la Iglesia»³³. Pese a que indicó los principios que debían presidir la reforma litúrgica, la realidad es que ésta perdió en la práctica su carácter teocéntrico: en nombre de la creatividad y de la inculturización de la fe, hubo numerosos excesos que tuvieron que ser corregidos con el tiempo. En ese contexto, el lenguaje promovido por la ideología de género entró con facilidad en muchos espacios litúrgicos, y fue necesario el celo eclesial para poner los límites pertinentes³⁴. En el siguiente apartado trataremos las intervenciones del Magisterio destinadas a corregir los abusos litúrgicos.

2.4. Intervenciones del Magisterio

El Magisterio de la Iglesia, consciente de su deber de conservar y transmitir la verdad tal como ha sido revelada, es especialmente riguroso al expresar el contenido de la fe mediante el lenguaje. La autoexigencia en la formulación de la propia doctrina ha quedado explicitada en documentos caracterizados por

su sobriedad y precisión. Es ilustrativo, en este sentido, mencionar el proceso de elaboración del Catecismo de la Iglesia Católica³⁵, así como el rigor con que fueron realizadas las traducciones del mismo. La tarea no estuvo exenta de polémica, y la Congregación para la Doctrina de la Fe no vaciló en rechazar determinadas versiones finales en las que se percibía alguna extralimitación en el uso lingüístico³⁶.

La etapa de elaboración de las traducciones del Catecismo coincidió aproximadamente con la revisión de los trabajos de traducción destinados a la renovación litúrgica, que también vivió las presiones para introducir el lenguaje de género. Ante las dificultades que el asunto planteaba, fue necesaria la publicación, por parte de la Sagrada Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, del documento titulado *Liturgiam Authenticam. Quinta Instrucción para la recta aplicación de la Constitución sobre la Liturgia del Concilio Vaticano II*³⁷. El escrito dicta algunos criterios referentes al empleo del lenguaje inclusivo, tanto en los trabajos de traducción de la Palabra de Dios como en la liturgia. En lo relativo al modo de nombrar a Dios, el documento declara que «el género tradicional gramatical de las Personas de la Trinidad debe ser mantenido. Expresiones tales como «*Filius Hominis*» (Hijo del Hombre) y «*Pater*» (Padre) deben ser traducidos con exactitud, ya sea en los textos bíblicos o en los litúrgicos. El pronombre femenino debe ser siempre conservado en referencia a la Iglesia. Los términos que expresan afinidad o parentesco y el género gramatical de los ángeles, demonios y deidades paganas, deben ser traducidos, y su género conservado, a la luz del uso en el texto original y el uso tradicional de cada lengua moderna»³⁸.

A la Instrucción, dirigida en primer término a los equipos de traducción y redacción, siguieron otras notas dirigidas a los responsables de liturgia, sacerdotes, lectores y fieles en general, con el fin de regular el uso de los textos litúrgicos aprobados³⁹.

Los hechos que acabamos de exponer demuestran la importancia de que el trabajo teológico guarde plena fidelidad al objeto y a los métodos de la teología. De ello depende que pueda facilitar a los hombres el conocimiento del Dios verdadero y cuanto atañe al designio divino de salvación para el ser humano. Aunque el horizonte de los temas que interesan a nuestra disciplina es ilimitado, no hay verdadera teología si su estudio prioriza aspectos ajenos al objeto teológico u otros que sólo responden a las tendencias y modas de un determinado lugar y tiempo⁴⁰. De ahí cabe deducir la importancia de promover una reflexión que mantenga la centralidad del propio Dios y su revelación.

3. *La proliferación de las teologías contextuales feministas*

Las teologías contextuales en general, y las feministas en particular, hacen un recorrido de dudosa validez intelectual. El método ascendente es aplicado de un modo que no garantiza la fiabilidad de sus conclusiones. Antes que nada, afirmamos que es posible profundizar en el conocimiento del Creador a través de sus criaturas, puesto que Él ha impreso su imagen en la creación, y especialmente en la criatura racional. Pero aquí el método seguido no respeta los principios elementales de la analogía del ser. En efecto, el método analógico nos permite afirmar en Dios, entre otras perfecciones, las que descubrimos en la naturaleza humana; pero lo que ésta tiene de caprichosa e imperfecta, lo que encontramos en ella como consecuencia de la condición de criatura caída, así como lo que es puramente accidental, no nos dice nada del Creador. Por ejemplo, la femineidad y la masculinidad son en sí «perfección» y riqueza para una criatura corpórea. Pero, puesto que implican materia, no podemos atribuirles a Dios, Espíritu puro. Tradicionalmente se distingue entre «perfecciones absolutas» (el bien, la verdad y la belleza) y «perfecciones relativas» (a la materia). Las primeras se encuentran «formalmente» en Dios, en plenitud. Las perfecciones relativas, sin embargo, están presentes en Dios «virtualmente»: en cuanto que Dios es su origen y medida.

La teología feminista, a menudo imbuida por la arbitrariedad especulativa postmoderna, tiende a afirmar sistemáticamente en Dios los rasgos humanos. Esto, unido a una valoración inadecuada de la experiencia humana, ha supuesto la proliferación de «toda una serie de teologías sectoriales (...) La teología womanista⁴¹ de las afro-americanas, la mujerista⁴² de las américo-hispanas, la africana, la oriental... Menos conocida es la que se conoce bajo el nombre de «*Queer Theology*»⁴³ (...) inicialmente propiciada por los varones». Gómez Acebo describe a este último tipo de contextualización como la reflexión realizada en torno a la experiencia y la manera de imaginar a Dios desde colectivos de homosexualidad femenina⁴⁴. En esos entornos, señala Gómez Acebo, «priman una visión de Dios a imagen de la amistad entre mujeres»⁴⁵.

Por otro lado, cabe cuestionar si es consecuente el estudio que las teologías contextuales hacen de la persona humana en función de raza, sexo o condición social. Curiosamente, junto a tal diversificación, apenas son tenidos en cuenta otros aspectos en los que desaparece toda forma de discriminación o de exclusión, tales como la imagen de Dios en el ser humano, la experiencia de los hombres y mujeres santos, o la acción de la gracia en el alma. En lugar

de remarcar las posibilidades de unión auténtica, las personas son diferenciadas precisamente sobre los mismos criterios que son objeto de rechazo (sexo, etnia, clase social, etc.), y, de cada uno de esos grupos, esta teología intenta averiguar su percepción sobre Dios.

En el caso de la teología de género, ésta pretende, por un lado, la igualdad de los sexos mediante la eliminación de toda distinción entre ellos. Pero, a la vez, pone de relieve la reflexión sobre Dios realizada, no sólo desde cada sexo, sino también desde cada orientación sexual. Al final, lo que ofrecen este tipo de reflexiones contextuales no es tanto una aportación respecto a la «imagen» de Dios, como una «imaginación» sobre Dios. En lugar de trascender a la búsqueda del Otro real, cada grupo pretende una apropiación de Dios de tipo inmanente: desde dentro hacia adentro. Las fuentes que nutren a la reflexión teológica son así sustituidas, en las teologías contextuales, por la propia experiencia vital de los individuos pertenecientes a algunos sectores marginales, y busca conclusiones que son «liberadoras» sólo para ese entorno. Pierde así relieve la universalidad del mensaje salvador proclamado por Jesucristo, mientras crece el interés por aspectos del hombre que son en sí objeto de estudio de otras disciplinas. Tales cuestiones pueden ofrecer interés para el trabajo teológico, pero carece de rigor permitir que sustituyan al objeto propio de la reflexión teológica hasta el punto de comprometer la imagen de Dios en función de una subjetividad grupal⁴⁶.

Llegados a este punto, hemos de decir que es legítima la coexistencia de múltiples corrientes teológicas, pero sólo consideraremos verdaderas «teologías» a las que se levantan sobre el dato objetivo revelado. Por esta razón, juzgamos que las llamadas teologías contextuales no pueden ser consideradas tales en sentido pleno⁴⁷. Aunque en ellas hay una reflexión sobre Dios, el objeto formal desde el que trabaja la teología es sustituido frecuentemente por las perspectivas y experiencias de un determinado sector de la humanidad, con predilección por la experiencia de las clases desfavorecidas.

II. DIOS UNO EN PERSPECTIVA DE GÉNERO: UNA VISIÓN NEOPAGANA DE DIOS

Tras analizar la influencia de la ideología de género sobre el lenguaje utilizado para hablar de Dios y sobre el método teológico, en los epígrafes II y III abordaremos la influencia de esta ideología para el contenido de la imagen de Dios.

1. *Acusaciones feministas contra el monoteísmo*

Parte del movimiento feminista ha manifestado a menudo ideas abiertamente anticristianas, e incluso ha abogado por el fin de las Iglesias tradicionales. En otras ocasiones, su postura ha sido sumamente crítica hacia el magisterio y la jerarquía de la Iglesia católica, presuponiendo o alentando algún tipo de escisión entre los llamados católicos «de base», por un lado, y la jerarquía y quienes permanecen unidos a ella por otro. Este modo de pensar está alejado de los fundamentos de la eclesiología católica, pero ha sido hábilmente utilizado y en ocasiones ha generado una lamentable confusión.

Entre los argumentos que esgrime el feminismo de género para justificar su posicionamiento anticristiano, el principal procede de concebir la religión como un invento humano, y las religiones monoteístas como un invento masculino para oprimir a las mujeres. Por esta razón, dichas religiones constituyen uno de los objetivos primordiales de deconstrucción, acusadas de perpetuar el sistema de clases. De este parecer es Elisabeth Schüssler Fiorenza⁴⁸, teóloga feminista de género, quien niega todo origen e iniciativa de Dios en la revelación. Afirma que «los textos bíblicos no son revelación de inspiración verbal ni principios doctrinales, sino formulaciones históricas (...), producto de una cultura e historia patriarcal androcéntrica»⁴⁹. Son juicios que legitiman cualquier intervención ulterior sobre el contenido de la fe.

En los casos en que alguna confesión religiosa ha cuestionado las pretensiones de la nueva ideología, ésta ha respondido con escasa consideración. Cristianos católicos, evangélicos u ortodoxos, así como otras tradiciones religiosas que han opuesto objeciones a los dictámenes de la agenda feminista, han recibido el calificativo de «fundamentalistas». Junto a este tipo de críticas, no ha faltado la actuación deconstructiva contra la fe de la Iglesia, algo que analizaremos en el próximo apartado.

2. *Proceso de deconstrucción de la fe cristiana. La ideología de género en el origen de un nuevo paganismo*

La visión de Elisabeth Schüssler respecto al origen divino de la revelación, admitida entre los teólogos de género, relativiza todo el contenido de la fe cristiana. Resulta sorprendente, por ello, la entrada indiscriminada que ha tenido este pensamiento en numerosas comunidades cristianas⁵⁰. De ahí

han surgido grupos que intentan hacer compatible el mensaje bíblico con una antropología no-cristiana, desembocando en una espiritualidad confusa que abraza ideas paganas. Al negar que la revelación tenga a Dios en su origen, queda abierta la vía a toda contextualización: si Dios no ha hablado, y por tanto no hay revelación, es perfectamente admisible que la experiencia humana sobre Dios ocupe el lugar central de la teología.

Es elocuente en este aspecto la publicación de Cornelia R. Ferreira titulada *El plan de las feministas para la Iglesia Católica*. En el artículo, la autora señala la entrada del feminismo en las escuelas de teología, seminarios y conventos desde principios de los setenta, coincidiendo con el nacimiento del feminismo espiritual. «Dado que el feminismo religioso está poblado por monjas, ex-monjas, teólogas e historiadoras, se preocupa mucho de las prácticas religiosas y del trato que se les da a las mujeres en la Iglesia. Este grupo de mujeres es el que nos preocupa, puesto que bajo el pretexto de la justicia social han rechazado a Dios y parece que han querido tomar su lugar, tratando de crear una nueva Iglesia y una sociedad según su propia imagen y semejanza»⁵¹.

Las teologías contextuales han favorecido en occidente una cosmovisión profundamente secularizada, que, sin embargo, ha conservado la terminología cristiana⁵². Así, el término «salvación» designa una salvación intrahistórica, en la que el redentor es el hombre mismo. Y el único «reino» al que cabe aspirar es el reino terrenal, logrado por el progreso humano.

El camino que ha seguido este modo de pensamiento ha llevado desde la fe arraigada en la Iglesia de Cristo hasta una combinación de negación global de la fe cristiana y de afirmación del propio ser humano. Podemos reproducir el proceso en la siguiente cadena, en la que cada eslabón significa la afirmación de una realidad y la negación de la anterior:

Iglesia – Cristo – Dios – Reino de Dios – reino secular

El resultado final, después de esa secuencia de cesiones, es el de una religiosidad sin dios.

En su obra *Jesús de Nazaret*, Benedicto XVI dedica unas líneas a exponer este recorrido, tal como ha sido vivido en numerosos grupos cristianos: «Se ha extendido una reinterpretación secularista del concepto de «reino» que da lugar a una nueva visión (...). Se dice que antes del Concilio dominaba el *eclesiocentrismo*: se proponía a la Iglesia como el centro del cristianismo. Más tarde se pasó al *crisocentrismo*, presentando a Cristo como el centro de todo. Pero no es sólo la Iglesia la que separa, se dice, también Cristo pertenece sólo

a los cristianos. Así que del cristocentrismo se pasó al *teocentrismo* y, con ello, se avanzaba un poco más en la comunión con las religiones. Pero tampoco así se habría alcanzado la meta, pues también Dios puede ser un factor de división entre las religiones y entre los hombres. Por eso, es necesario dar el paso hacia el *reinocentrismo*, hacia la centralidad del reino. Éste sería, al fin y al cabo, el corazón del mensaje de Jesús (...). El auténtico cometido de las religiones sería entonces el de colaborar todas juntas en la llegada del «reino»⁵³. Por otra parte, todas ellas podrían conservar sus tradiciones, vivir su identidad, pero, aun conservando sus diversas identidades, deberían trabajar por un mundo en el que lo primordial sea la paz, la justicia y el respeto de la creación»⁵⁴.

Benedicto XVI lleva esta idea hasta el final, al indicar que «por encima de todo destaca un punto: Dios ha desaparecido, quien actúa ahora es solamente el hombre»⁵⁵. En efecto, con la negación de Dios, es el ser humano quien tiende a asumir atributos divinos. Por eso el problema de la imagen de Dios es nuevo en cierto sentido, ya que los términos en que queda planteado están dentro de la idea de que es el hombre quien decide si hay divinidad, y cómo es dicha divinidad para él. En el caso de los teólogos feministas más radicales, esa decisión, caracterizada principalmente por su crítica al lenguaje masculino sobre Dios, la resuelven con dos tipos de derivaciones que suelen estar entremezcladas. La primera es una concepción panteísta del cosmos; y la segunda es la que ha sido conocida como «teología», término que designa el culto a la «diosa». La «teología» ha tenido a su vez una doble vertiente⁵⁶: la búsqueda feminista del rastro de diosas en las tradiciones religiosas y el intento de recuperar la creencia en una diosa madre y creadora, con culto pre-patriarcal.

3. *La «Nueva Era»: neo-agnosticismo*

Son paradigmáticas, en ese contexto, las tendencias extremas *New Age*, que desde un punto de vista monista y panteísta sostienen que todo es uno y todo es Dios⁵⁷.

3.1. Despersonalización de la divinidad

Detrás de estas corrientes late la idea de la divinización del ser humano, de la tierra y del resto de la naturaleza, con distinto orden según el caso, al tiempo que progresa la negación de Dios. Todo es «dios», aunque Dios no

existe. O, si existe, no se trata del Dios de la revelación, sino de una divinidad impersonal, para la que hay numerosas posibilidades entre las que ahora señalaremos algunas⁵⁸.

Por un lado, la divinidad es considerada una especie de conciencia universal, que nos retrotrae a las gnosis de los siglos II y III d.C. La salvación, de acuerdo con ese pensamiento, no es alcanzada por la acción de un redentor según el concepto cristiano, sino que consiste en una «auto-redención» a la que llega el hombre por medio de cierto conocimiento. Una segunda alternativa dirige su mirada hacia una concepción de la divinidad como la suma impersonal de todo. Esto incluye también la divinización del hombre, con consecuencias tales como la idea de revelación divina continuada (lógicamente, de carácter relativo a la subjetividad de cada individuo), la pérdida de sentido del sacrificio y la expiación, o el auge de la religiosidad sin dios, concretada en una espiritualidad difusa que no comporta compromiso alguno. En síntesis, esta corriente propone una especie de humanismo cósmico que entroniza al hombre en el lugar de Dios⁵⁹.

3.2. «*Gaia*»: origen de una «teología»

De ese tipo de pensamiento procede la creciente sacralización de la naturaleza, y en especial del planeta tierra. Éste es considerado un ser vivo en evolución, que en algunos entornos es denominado «*Gaia*»⁶⁰, y al que se suele atribuir conciencia y carácter espiritual. Otros prefieren el nombre de «Pachamama», la Madre Tierra, que designaba a la gran deidad femenina entre los pueblos indígenas de los Andes centrales, y cuyo sistema de creencias y rituales aún está presente en algunos grupos étnicos de la zona. Los estudios de religiosidades antiguas constatan que el origen del mundo solía ser atribuido a deidades femeninas. Por citar algunos ejemplos, en las cosmogonías mesoamericanas, la diosa dadora de la vida y la madre de los dioses era Coatlicue⁶¹; en las narraciones mitológicas de determinados pueblos de la actual Colombia, otras deidades femeninas y madres universales eran Bachué⁶², Auxisue o Igua⁶³. En cualquier caso, la recuperación de algunas de estas deidades demuestra la actual corriente de feminización de la divinidad, algo que ofrece especial interés para las teologías feministas.

Hay que reconocer que no parece lógico este tipo de deificación desde un enfoque de género, puesto que vuelve a estrechar los vínculos entre lo femenino y lo natural, frente a lo que es valorado como cultural y masculino⁶⁴. Pero,

pese a ello, sí cumple una función deconstructiva respecto a la fe cristiana, y, además, hace visible a la mujer en una esfera en la que algunas feministas echaban de menos su presencia: los panteones, aunque éstos sólo son mausoleos de inexistencia⁶⁵.

La naturalización del universo religioso que acabamos de describir aniquila la idea de la trascendencia divina para dar lugar a una continuidad del tipo «divinidad-mujer-mundo». Son ideas que han hallado respuesta en algunos espacios cristianos, así como en determinados ámbitos universitarios dominados por el feminismo radical. En este aspecto es interesante mencionar aquí a Carol P. Christ y Rosemary Radford Ruether.

Carol P. Christ destaca por su rechazo enérgico de los títulos dirigidos a Dios como Padre, Hijo, Señor o Rey, aduciendo que constituyen parte del problema en la injusticia contra la mujer⁶⁶. Asimismo, protagonizó durante unos años el intento de recuperación de las diosas de la antigüedad clásica, pero no halló entre ellas una imagen divina que le resultara satisfactoria. Si Atenea era guerrera y siempre estaba del lado de los varones, Afrodita era un mero objeto sexual, y así sucesivamente. Finalmente encontró una diosa de un periodo anterior a la antigua Europa que respondía a sus expectativas. Dicha divinidad, «*Sophía*», había representado en aquella cultura la armonía entre la unidad de la naturaleza y las diversas formas que ésta presenta. La diosa en cuestión presidió un contexto religioso en el que no era temida la muerte, considerada una etapa más dentro de un ciclo en el que a cada muerte seguía un nuevo nacimiento. Aquella religiosidad no contemplaba la soberanía humana sobre el resto de las criaturas, sino que el hombre estaba interrelacionado con las demás realidades, como iguales, en el ciclo vital. La mujer recibía reconocimiento por haber inventado la costura y la orfebrería, mientras que en el varón era valorada su contribución a la agricultura, al comercio y al desarrollo de las técnicas de navegación. Además, esa sociedad supuestamente no conoció la violencia ni la guerra, lo que representa un ideal para la sociedad actual. Todos estos elementos configuraban una imagen satisfactoria de la divinidad a los ojos de Carol P. Christ y de otras feministas.

Otra defensora de la corriente «teológica» es Rosemary Radford Ruether⁶⁷. En su libro *Gaia y Dios, una teología ecofeminista para la recuperación de la Tierra*⁶⁸, Ruether presenta el problema ecológico desde una cosmovisión religiosa que ella define como cristiana. En realidad hace una mezcla de elementos de la religiosidad hebrea con otros procedentes de la filosofía helenista y del gnosticismo. En su obra, de marcado perfil feminista y ecologista, acusa al pensamiento occi-

dental de sustentarse sobre la idea de un Dios único y trascendente, que habría sometido todo lo creado por Él, incluida la mujer, al dominio de su criatura más perfecta: el varón. Denuncia una religiosidad de tipo patriarcal como la causante de una actitud humana destructiva y depredadora respecto a *Gaia*⁶⁹.

a) Atributos de «*Gaia*»

Ruether descubre en la herencia cristiana algunos destellos de relaciones transformadoras y biofílicas, por lo que invita a rescatar parte de esa herencia para recuperar la Tierra⁷⁰. Pero, a la vez, plantea una contraposición excluyente entre *Gaia* (diosa inmanente) y el Dios trascendente. Es una yuxtaposición que asume a partir de considerar la divinización del planeta, lo que también conlleva la aceptación de un ecologismo de tipo religioso. Ruether lo expresa así: «Yuxtapongo los términos *Gaia* y Dios (...) porque todos los temas que quiero examinar plantean, finalmente, la pregunta de la relación entre el planeta viviente, la Tierra, y el concepto de Dios según las tradiciones religiosas occidentales (...). La palabra *Gaia* se ha difundido entre quienes buscan en una nueva espiritualidad ecológica una visión religiosa»⁷¹. A continuación, describiré a *Gaia* como una divinidad personificada e inmanente.

Vemos que Ruether sostiene el dualismo de la divinidad. Su imagen del Dios monoteísta, opuesto a *Gaia*, es expresada en los siguientes términos: «El Dios monoteísta masculino de los judíos y cristianos [es] un concepto hostil que racionaliza la enajenación de la Tierra y la indiferencia hacia ella. *Gaia* debería reemplazar a Dios como objeto de nuestra adoración»⁷². En esta apreciación, la autora emplea implícitamente el método deconstructivo de Derrida, al considerar la existencia de binomios en los que sus elementos están enfrentados; después asignará un valor arbitrario a tales elementos. Ruether identifica los pares «cuerpo-mente» y «femenino-masculino», en los que vincula lo corporal y natural con el aspecto femenino, y reserva lo mental y racional para la masculinidad. La predilección de la autora por lo femenino y natural es coherente con el pensamiento postmoderno, caracterizado por el desencanto ante la razón; pero la vehemencia con que desarrolla su particular visión del mundo no la convierte en verdadera. No hay fundamento para plantear un enfrentamiento excluyente entre el Dios monoteísta y la naturaleza, o entre la razón y la integridad medioambiental⁷³.

Ruether desarrolla una particular «teología» en la que sostiene que no basta con sustituir la deidad trascendente masculina por una deidad inmanente

femenina. En su intento por promover una religiosidad de carácter ecologista, afirma que «necesitamos la visión de una fuente de vida que sea aún más que lo que hay a nuestro alrededor, que continuamente procrea nueva vida y nuevas visiones de una existencia más justa y amorosa»⁷⁴. Aunque no niega la capacidad humana de razonamiento ético, denuncia el escaso desarrollo que han alcanzado en nuestra especie valores como el altruismo y la justicia, a diferencia de otros animales⁷⁵.

b) Recuperación de la idea de «alianza»

La última parte del libro, titulada *Recuperación*, propone tanto el rescate de elementos bíblicos válidos para el trabajo ecológico como la recuperación de la tierra a través de una nueva espiritualidad. La autora descubre dos líneas para llevar a cabo este objetivo: la alianza y la sacramentalidad. Son conceptos bíblicos y cristianos cuyo significado queda alterado en el pensamiento de Ruether.

Observa, no sin razón, que la alianza bíblica incluye a la naturaleza, cuyo sometimiento a Dios es de distinto rango que su sometimiento al hombre. «La autoridad humana sobre la naturaleza permanece siempre como autoridad delegada. La naturaleza no es propiedad privada para hacer con ella lo que uno desee, sino para administrar una tierra que en última instancia sigue siendo de Dios. Abusar de esta confianza con relaciones destructivas es atraer hacia sí la ira divina (...) Ni las bendiciones de la naturaleza ni su poder destructivo han sido entregados a manos humanas autónomas»⁷⁶.

La tierra es, por tanto, apreciada como un don de Dios. Desde esa perspectiva, la autora descubre en la legislación sabática un signo de la inclusión de la naturaleza en la alianza, así como un reconocimiento de los «derechos» de la tierra. Ruether sostiene que «cada forma de vida tiene su propósito, su propio derecho a existir, su propia relación independiente con Dios y con los otros seres (...). Debe existir una amplia sensibilidad enraizada en un encuentro de iguales con la Naturaleza, como compañeros que tienen una integridad propia. No es un sentimiento vano agradecerles a los animales y a las plantas que proporcionen las fuentes de nuestra vida antes de hacer uso de cualquier cosa material. La oración de gratitud antes de cualquier alimento es un requisito si es que vamos a comenzar una relación correcta con los demás seres en la alianza de la creación»⁷⁷. Según la autora, el cristianismo inicialmente recogió en parte esta idea de la relación de justicia con la naturaleza, pero la perdió du-

rante la Edad Media. Sostiene que la Reforma rescató de nuevo ese mensaje, pero acomodándolo a un modelo patriarcal y androcéntrico que justificaba el poder de imponerse, dominar y evangelizar a otros pueblos y sus territorios⁷⁸.

Ruether extrae de todo esto su primera propuesta para la lucha por los derechos ecológicos: recuperar la noción de alianza en cuanto comporta un respeto implícito hacia todas las especies que conviven en *Gaia*. En éstas, la autora encuentra una dimensión «personal». Frente a la despersonalización con que concibe la divinidad, los demás seres de la naturaleza aparecen como otro «tú» para el ser humano, «alguien» con quien es posible entrar en diálogo⁷⁹.

c) Noción sacramental del cosmos

En su segunda propuesta, la feminista norteamericana proclama una noción sacramental del cosmos, fundada sobre una presencia inmanente de Dios. La fuente bíblica manifiesta la bondad de cuanto existe por haber sido creado por Dios, pero respeta en todo momento la alteridad y trascendencia divinas. Estos atributos no tienen cabida en el pensamiento de Ruether. A partir de su particular sacramentalización del universo, propone una «cristología cósmica», por la cual defiende una concepción inmanente de Cristo, así como la interpretación del acto redentor en clave de reconciliación del cosmos con Dios y de la realización del paraíso en la tierra⁸⁰.

En síntesis, en su visión religiosa la tierra es un sistema vivo del que los humanos somos parte inextricable. Localiza el paraíso en un mundo pre-histórico y matriarcal, que el hombre perdió a causa de la «caída» y de la entrada en el patriarcado⁸¹. Éste –supone Ruether– fue el origen de unas relaciones erróneas del hombre con el resto de la naturaleza: relaciones basadas en el poder jerárquico, el dominio explotador y la opresión destructiva de unos seres sobre otros. La cosmovisión resultante presenta una continuidad ontológica del tipo «Dios-Logos-Cosmos», en la que la fe cristiana es objeto de manipulación para suprimir de ella al propio Cristo.

Conviene señalar que el respeto que la autora reclama para el mundo natural está presente en el pensamiento cristiano. Pero Ruether, aunque emplea elementos bíblicos, muestra una cosmovisión de carácter pagano⁸². Ciertamente, podemos apreciar en este pensamiento una revalorización de la naturaleza, pero no la obtiene mediante una profundización en la comprensión de la Palabra de Dios, sino por medio de una relectura de la Sagrada Escritura al servicio del interés ecologista.

Como vemos, la imagen del Dios Uno a veces es seriamente puesta en duda en el feminismo radical, que en otras ocasiones acepta un monoteísmo sustancialmente diverso del judeo-cristiano. Se tiende hacia una imagen de la divinidad que está relacionada con la religiosidad primitiva o con la espiritualidad oriental, con lo que eso conlleva para el oscurecimiento de la cosmovisión bíblica. Además, del concepto que tenga el ser humano sobre Dios depende su imagen de sí mismo y del resto de la realidad que lo circunda. En este caso, la pérdida de la imagen revelada de Dios arrastra consigo al concepto antropológico así como al ecológico. No hay ninguna mención a la imagen de Dios en el ser humano, y más bien parece significarse todo lo contrario: son las divinidades las que son imaginadas por los hombres y construidas a su imagen. Éstas son, grosso modo, algunas de las consecuencias de la entrada de la ideología de género en la teología.

A continuación, abordaremos la influencia de esta ideología en la consideración de las Personas trinitarias. El misterio de la vida íntima de Dios no se agota en nuestras palabras, pero se transmite en ellas. Esto supone una manifestación de confianza divina hacia la criatura. Por parte del ser humano, sin embargo, encontramos a menudo la arriesgada pretensión de hacer verdadera teología al margen de la revelación o incluso cuestionándola. Esto no significa que la razón haya de quedar paralizada ante el Misterio. Efectivamente, no puede agotarlo, sí puede y debe aproximarse a él y contemplarlo, alimentar bajo su luz la capacidad de Dios que caracteriza al hombre, y transmitir lo que ha recibido en la revelación sirviéndose del lenguaje más adecuado.

III. DIOS TRINO EN PERSPECTIVA DE GÉNERO: HACIA UNA VISIÓN ANTROPOMÓRFICA DE DIOS

En el presente apartado tenemos la intención de analizar la deconstrucción practicada por los teólogos de género con el fin de favorecer una «feminización» de cada Persona de la Trinidad. Señalaremos, asimismo, las principales dificultades que ha introducido la ideología de género en la teología trinitaria.

La pensadora francesa Alice Dermience planteó en el año 2000 la posibilidad de «una ‘recuperación feminista’ del Dios-Trinidad»⁸³. Sugería llevarla a cabo por medio de «la imagen de la Sofía (Sabiduría), que comporta una dimensión relacional susceptible de ser expresada en términos no masculinos»⁸⁴.

Propuso presentar a las Personas de la Trinidad como «Dios-Madre Sofía, Jesús hijo de Sofía; Espíritu-Sofía»⁸⁵.

La posición de la autora francesa es paradigmática de la aproximación feminista a la teología trinitaria. El propósito de purificar la imagen de Dios de excesos «masculinos» podía servir para depurar lo que hubiera en ella de añadidura humana. Pero la mera sustitución de los rasgos masculinos por otros femeninos, para compensar la herencia patriarcal, ha tenido como consecuencia una imagen cada vez más alejada de la revelación sobre Dios. A continuación estudiaremos el efecto que ha tenido la ideología de género para la imagen de cada una de las Personas trinitarias⁸⁶.

1. *Dios ¿Padre o Madre?*

Comenzaremos con el análisis de las objeciones presentadas por la ideología de género a la paternidad de Dios⁸⁷. En general, estas objeciones han tenido su fundamento en el rechazo simultáneo de las imágenes de «padre» y de «Dios». El resultado ha sido, en unos casos, una negación atea; en otros, un intento de sustituir la «paternidad» por «maternidad» divina.

1.1. Negación del título de Padre a Dios

De acuerdo con el carácter propio de las teologías contextuales, la teología feminista ha subrayado la centralidad de la experiencia humana. En concreto, algunos de sus objetivos prioritarios son la denuncia de cualquier forma de sistema patriarcal y la reflexión a partir de las experiencias de mujeres que sienten la alienación. Estos principios con frecuencia sustituyen al dato revelado como objeto formal en la teología de género. En otro orden de cosas, el contexto teológico feminista responsabiliza de las injusticias históricas contra la mujer al tipo de lenguaje empleado tradicionalmente para hablar de Dios. Imágenes como «libertador», «guerrero» o «rey», son reprobadas para referirse a Dios por su connotación masculina.

El rechazo máximo es hacia el título «Padre», al que acusan de haber impuesto y mantenido un sistema patriarcal destinado a presidir toda la religiosidad cristiana, y por medio de ella a configurar también el resto de las estructuras sociales. Si Dios es Padre, piensan, queda justificada una relación de dominio del varón sobre todo lo demás, y por supuesto también sobre la

mujer. Si esta idea es llevada hasta el extremo, llega a sugerir que «si Dios es Padre, el padre es Dios y no puede ser cuestionado»⁸⁸. Dios es considerado el paradigma de todos los patriarcas, y se estima que si no es «destronado de la conciencia de hombres y mujeres, estas últimas nunca tendrán la posibilidad de llegar a ser personas plenas»⁸⁹.

Nos podemos preguntar por qué razón la paternidad de Dios es un impedimento para el desarrollo de la mujer; o cuestionar, respecto a la afirmación «si Dios es Padre, el padre es Dios», qué lógica determina que la segunda proposición sea consecuencia necesaria de la primera. El hecho es que, como hemos visto con anterioridad, las teologías contextuales suelen hacer un uso arbitrario del lenguaje a partir de las tácticas deconstructivas.

1.2. La imagen de «paternidad divina» en la teología de la liberación

Podemos distinguir dos etapas en la negación de la imagen de Dios Padre. La primera corresponde al momento en el que la teología de la liberación tenía aún el monopolio de la teología elaborada al calor del marxismo. Está caracterizada por el deseo de eclipsar la imagen paterna de Dios, en el empeño por desvincularla del sistema patriarcal. Una de las representantes de esta corriente es M^a Pilar Aquino⁹⁰. Como otras teólogas feministas de la liberación, busca la imagen de Dios no tanto en la revelación bíblica como en el contexto socio-cultural concreto en que se encuentra la persona. Así, al referirse a la incorporación de la mujer al trabajo asalariado, opina que «esta entrada modificó la expresión de su fe (...) Dios no es más el interlocutor de un mundo limitado a los quehaceres de la casa y de la familia, sino que pasa a ser un interlocutor de desafíos socioeconómicos y políticos en la nueva militancia de la mujer latinoamericana. La imagen de Dios no es más la del Padre, al cual se le debe sumisión, sino que Dios es fundamentalmente la imagen de lo más humano que existe en la mujer y el hombre, buscando una expresión y liberación. Una obrera decía: ‘Dios es la fuerza que no permite que yo me rinda a la voluntad de los opresores de mi pueblo’»⁹¹.

El tipo de lenguaje empleado por la autora («interlocutor», «desafíos socio-económicos y políticos», «militancia», «sumisión», «liberación», «obrero», «opresores») revela de modo inconfundible el marco teológico en que se inscribe el texto. Del mismo modo, manifiesta una imagen de «paternidad» que alude a relaciones de poder-sumisión, no de amor o entrega del «padre». A otro nivel, las palabras recién citadas arrastran tras de sí buena

parte del carácter personal de Dios, que pasa a ser «imagen de lo más humano» que existe en la dignidad personal.

1.3. Sustitución de «paternidad» por «maternidad» en Dios

En un segundo momento, la corriente de género lleva no tanto a negar la paternidad de Dios cuanto a sustituirla por maternidad. La intención es reemplazar el sistema patriarcal por la implantación de un matriarcado teológico. Se considera que hay más posibilidades de éxito en la sustitución de un sistema por otro que en la simple erradicación. El asunto puede ofrecer materia de reflexión para la teología moral o la antropológica. Pero aquí el problema que nos interesa señalar no es el tipo de sociedad que se desea deconstruir o reconstruir, sino la pretensión de dar una justificación teológica a ese modelo. Servirse de la imagen de Dios para hacer prevalecer una determinada estructura social es igualmente deplorable si se lleva a cabo desde una posición patriarcal o matriarcal. Responsabilizar a Dios de las injusticias perpetradas por el ser humano no es más que un síntoma de inmadurez intelectual y espiritual del hombre. Detrás, late el deseo de eludir la propia responsabilidad en la resolución de los conflictos originados por debilidad o malicia humana, aunque en realidad la huida de la verdad carece del poder para restablecer un orden justo. La distorsión a que es sometida la imagen de Dios en ambos planteamientos –el machista y el feminista– responde a intereses cuyo verdadero objeto es ajeno a la búsqueda de la imagen real de Dios.

a) Aplicación del método deconstructivo sobre el nombre de la primera Persona

Las palabras, junto al poder que tienen sobre la realidad, también presentan enormes limitaciones para expresarla en toda su amplitud. Esto se muestra con especial contundencia cuando se trata de hablar de Dios. Con todo, el método de Derrida ha sido practicado sobre el nombre y la imagen de cada una de las Personas de la Trinidad. Veremos el procedimiento utilizado, que en cada caso ha partido de la creación de binomios que, en realidad, no responden a la naturaleza de Dios.

La deconstrucción de la primera Persona presenta parejas de conceptos que en realidad son complementarios entre sí (por ejemplo: paternidad-maternidad, varón-mujer o paternidad-filiación), como si fueran opuestos y

excluyentes. Al mismo tiempo, los asocia a relaciones de poder, dominio y sumisión.

Desde la perspectiva feminista, la paternidad de Dios con frecuencia es interpretada como desprecio hacia la maternidad. Hemos de reconocer que nos queda oculto el significado pleno de la revelación del misterio de Dios Padre. Sin embargo, frente a la acusación feminista, es preciso aclarar que el término «padre» no adquiere su significado sólo por oposición al término «madre»; excluye también otras realidades como son «hijo», «hermano», «tío» o «abuelo», incluso aunque éstas indiquen género masculino, y sin que signifique menosprecio alguno hacia esos vínculos. En el caso de la paternidad divina, Dios es Padre porque tiene un Hijo. Su realidad no es contemplada en oposición a una madre. Además, la misma revelación contradice algunos de los presupuestos feministas. El término «*Abba*» con que Jesús invoca a la primera Persona habla de una paternidad que nada tiene que ver con relaciones de poder o sumisión. La paternidad que revela el Hijo es –respecto a la criatura humana– una relación de amor, caracterizada por la incondicionalidad, el cuidado providente y tierno, y el respeto a la libertad de la persona. Respecto a la segunda Persona, Dios Padre engendra eternamente a su Hijo. La suya es, por tanto, una paternidad siempre actual y verdadera.

El empeño por reivindicar para Dios un signo sexual concreto no parece ajeno a intereses de tipo ideológico. Quienes sostienen estos puntos de vista tienden a rechazar toda terminología referida a la paternidad de Dios y a la imagen que la acompaña. Al percibir esos términos como un obstáculo para las pretensiones feministas, los teólogos de género se adhieren al procedimiento deconstructivo mediante la sustitución del título «Padre» por su alternativa «Madre». Puesto que este modo de proceder responde a un pensamiento relativista, no son necesarias más razones para llevarlo a cabo. Sin embargo, hay que matizar que en este caso sí encuentran los defensores del género determinadas razones para realizar tal sustitución con premura.

b) Razones de la ideología de género para negar a Dios el nombre de Padre

La primera de todas es la razón de carácter negativo ya señalada: la acusación de patriarcado sobre la que se sustenta buena parte de la ideología de género. Ha sido éste el argumento que ha cobrado mayor fuerza entre los propulsores de la imagen femenina de Dios. Cabe añadir que la repulsa contra

cualquier forma patriarcal ha hecho extensiva la desconfianza hacia la imagen de padre también en el ámbito de las propias relaciones humanas⁹². De ahí que la ideología de género ha ofrecido algunas alternativas a la terminología padre/madre, que ha sido sustituida por términos más ambiguos, como tutor o progenitor. Además, el feminismo ha asociado con frecuencia la masculinidad a cualidades como la agresividad, la violencia o la crueldad. Son atribuciones que consideramos injustas, pues entre hombres, como entre mujeres, hay exponentes de todos los tipos: podemos encontrar mujeres especialmente crueles de un modo enteramente femenino, como varones particularmente afables y acogedores, sin que ello represente merma alguna de su masculinidad.

En este clima de pensamiento, hay quienes sugieren que hablar de Dios Padre resulta incluso provocador, como hacen notar las teólogas de género Joanne Carlson Brown y Carole R. Bohn. Éstas han llegado al extremo de presentar al cristianismo como propulsor del abuso «infantil». Lo expresan así: «El cristianismo es una teología abusiva que glorifica el sufrimiento. ¿Cabe asombrarse de que haya mucho abuso en la sociedad moderna, cuando la imagen teológica dominante de la cultura es el abuso divino del Hijo; Dios Padre que exige y efectúa el sufrimiento y la muerte de su propio Hijo? Si el cristianismo ha de ser liberador del oprimido, debe primero liberarse de esta teología»⁹³. Es evidente la estrategia que siguen las autoras: deformar y caricaturizar una idea, hasta hacerla parecer inadmisibile.

Junto a la acusación de patriarcalización, ha prosperado la denuncia de un abuso del título Padre para hablar de Dios. Cabe argumentar que, por tratarse de auténtica paternidad, no encontramos el supuesto abuso. De modo semejante, es legítimo que un hijo se refiera siempre a su progenitor como «padre» o «papá». Puesto que indica una relación real, no existe abuso en ese nombramiento. Tal vez podría darse si esa paternidad fuera sólo un símil; o si ese título fuera exigido para nombrar a un hermano, un profesor o un dirigente político, pero no al propio padre. A priori, tampoco es cierta la afirmación de que ese título conlleve de suyo la legitimación de un sistema de clases determinado. Lo que designa es una relación entre el que engendra y el engendrado, esto es, una relación de origen de un término respecto a otro. Pero eso no denota superioridad o inferioridad. Aún podemos añadir que la paternidad divina aporta luz para la paternidad humana, y, sin embargo, no legitima ningún tipo de despotismo en la relación de un sexo sobre otro. Es algo que no es atribuible a Dios: ni en sus relaciones intratrinitarias, ni en su paternidad sobre el ser humano. Por tanto, no sólo no legitima el dominio de unos seres sobre otros,

sino que comunica a todo ser humano una dignidad más allá de su condición sexual, étnica o social.

Si en algún momento de la historia la humanidad ha instrumentalizado la imagen de Dios para servir a un fin ideológico, lo ha hecho sin consideración a la naturaleza divina. El carácter de las relaciones intratrinitarias no apunta ni a la complementariedad propia de las relaciones de carácter sexuado –tal complementariedad es contraria tanto a la simplicidad como a la perfección divina–, ni a la idea de dominio y poder que puede estar presente en las relaciones humanas⁹⁴.

c) Imágenes alternativas para hablar de la primera Persona desde un enfoque feminista

Con todo, la mayoría de los teólogos feministas no rechazan totalmente el título de Padre para hablar de Dios, pero consideran que éste ha de ser equilibrado con otras imágenes referidas al entorno femenino. Como ya hemos indicado, en general juzgan que la imagen paterna ha sido empleada de un modo excluyente, y que se ha abusado de ella con el fin de justificar la pervivencia de un sistema bisexual de clases. Desde luego, una manipulación de la imagen de Dios con fines ideológicos es reprochable en cualquier caso. Pero consideramos que el restablecimiento de la fidelidad a la revelación no pasa por buscar un equilibrio por medio de otras manipulaciones (en este caso «matriarcales»).

Debido a la dificultad que encuentra la razón ante la trascendencia de Dios, el ser humano ha recurrido con frecuencia a determinados antropomorfismos para pensar y hablar de la divinidad. Uno de los usos principales ha consistido en atribuir a Dios un carácter sexuado, algo en lo que ha resultado incluso más fácil incurrir al hablar de la Trinidad⁹⁵. El hecho es que la teología feminista ha interpretado la realidad personal y plural de Dios como una invitación a buscar en Él un rostro femenino frente a otro masculino. La tendencia humana habitual ha sido la de proyectarnos en un ser divino «parecido» a nosotros, cuando la revelación nos habla de lo contrario: es el ser humano –varón y mujer– el que se parece, aunque de modo limitado e imperfecto, a Dios. Las relaciones eternas de Paternidad y Filiación son arquetipo de las relaciones humanas⁹⁶. No es Dios un imitador del ser humano, sino el ser humano el llamado a participar de la santidad divina. Lejos de existir algún peligro para el hombre en el seguimiento del modelo que tiene en la Paternidad de Dios, ese modo de proceder será una garantía de bien, verdad y belleza en la realización de la paternidad y la maternidad humanas.

Entre los teólogos que sostienen un punto de vista de género, Sallie McFague defiende el lenguaje metafórico en la reflexión sobre Dios⁹⁷. Opina que utilizar una sola metáfora para expresar a Dios conduce a una concepción dictatorial del mismo, por lo que explora otras posibilidades más acordes con los intereses contemporáneos. Para mejor expresar la pluralidad de visiones sobre lo divino, propone el recurso a múltiples «metáforas»⁹⁸. Entre ellas señala las metáforas de Dios como «madre», «amante» o «amigo/-a»⁹⁹, así como aquella que remite a la relación de Dios con el mundo, al que designa «cuerpo de Dios»¹⁰⁰. Debido a su interés ecológico, la autora desarrolla ampliamente esta última imagen. Pero su imagen preferida es la de la «amistad» de Dios, por considerar que no es jerárquica, sino que señala la idea de cooperación entre Dios y el ser humano. Aunque reconoce las deficiencias de todas las metáforas que ella misma propone, opina que esa variedad es conveniente para la existencia de múltiples modelos para hablar de Dios.

La referencia a la «diosa Madre», de cuyas entrañas procede toda la realidad, da respuesta al argumento ecológico mencionado. De acuerdo con aquel planteamiento, esta imagen tiene una especial sintonía con la sensibilidad del momento¹⁰¹. Valoramos positivamente cuanto atiende a la recuperación de la noción de creación, y este título podría responder a tal fin, puesto que en principio representa con mayor nitidez el vínculo entre Dios y sus criaturas. Pero, aún teniendo en cuenta esta ventaja, no parece lícito acuñar indiscriminadamente títulos para referirnos a Dios ignorando su propia revelación: que Él es Padre.

1.4. Aclaraciones de la teología católica

a) Revelación de «Dios *como* Madre»

Ciertamente, además de lo que afirma la Escritura sobre Dios, podemos saber algo sobre Él desde la experiencia humana. La condición del ser humano como imagen de Dios nos capacita para conocer «algo» de Él, pero sin agotar jamás su imagen ni mucho menos poder modificarla un ápice. La revelación natural pone a nuestra disposición la «*analogía entis*», la cual nos acerca a un conocimiento de Dios a través de sus criaturas, por la huella que hay en ellas de su Creador¹⁰². En la analogía, la palabra humana se trasciende a sí misma; es un instrumento que permite al ser humano expresar lo perfecto, lo infinito, con palabras que no son ni perfectas ni infinitas. Puede hacerlo precisamen-

te porque toda perfección creada, aún limitada, nos habla de la Perfección increada, de la que participa. Las perfecciones finitas que descubrimos en la creación, están presentes en Dios eternamente y de modo absoluto. Concretamente, y es el asunto que nos interesa aquí, las perfecciones presentes en la paternidad, la maternidad o la filiación humanas son sólo un pálido reflejo de esas perfecciones en Dios. Todo lo que hay de bueno y bello en nuestras relaciones paterno-filiales, lo es por participación en la Paternidad de la primera Persona y en la Filiación de la segunda. En efecto, es incuestionable que podemos descubrir rasgos maternales en Dios, y son señalados como tal en la Escritura. Ésta contiene expresiones, aplicadas a Dios, que hacen referencia al amor, a la ternura, o a los cuidados maternales, en cuanto tienen de perfección¹⁰³. Pero lo que la revelación dice sobre Dios es que «es Padre», no que sea «como un padre». Por el contrario, sí hay expresiones bíblicas que designan a Dios «como una madre», pero nunca se dice de Él que «sea Madre»¹⁰⁴.

b) Revelación de «Dios Padre»

La revelación, al comunicar «quién es Dios», de modo implícito también establece algunos límites sobre lo que «no es» Dios. En esta cuestión, muestra con claridad que en Dios hay una paternidad no meramente simbólica.

Por otro lado, en el título «Padre» aplicado a Dios hay que señalar su diferente significado respecto a Jesucristo, respecto al ser humano en general y respecto al cristiano en particular. Dios Padre engendra al Hijo en una generación eterna¹⁰⁵. La conciencia filial de Jesús es algo que nunca decae. Siempre comienza su oración dirigiéndose al Padre, a quien jamás llama Madre¹⁰⁶. A Él se dirige desde la aflicción, así como desde la alegría o la gratitud. Es el referente más constante, el interlocutor siempre presente, al que Jesús nunca olvida. Asimismo, enseña a los discípulos a rezar comenzando con la invocación «Padre». Aparte de que su hablar indica a las claras que su filiación es de distinta naturaleza que la nuestra¹⁰⁷, Dios es Padre –y no Madre– también respecto a nosotros. Nosotros somos hijos en el Hijo, con una filiación que es auténtica aunque sea participada.

c) La Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*

Para completar estas ideas, resulta de gran claridad la exposición que hace Juan Pablo II en la Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem* sobre las analogías referidas a la paternidad y maternidad en Dios¹⁰⁸. Introduce la cuestión citan-

do, en el preámbulo, algunas imágenes bíblicas donde «encontramos comparaciones que atribuyen a Dios cualidades masculinas o también femeninas. En ellas podemos ver la confirmación indirecta de la verdad de que ambos, tanto el hombre como la mujer, han sido creados a imagen y semejanza de Dios»¹⁰⁹. De este modo, en la *Carta* aparecen mencionados varios textos de Isaías en los que «el amor de Dios, siempre solícito para con su Pueblo, es presentado como el amor de una madre: como una madre Dios ha llevado a la humanidad, y en particular a su pueblo elegido, en el propio seno, lo ha dado a luz en el dolor, lo ha nutrido y consolado (cfr. *Is* 42, 14; 46, 3-4)»¹¹⁰. Añade a continuación el Pontífice nuevas referencias a la esponsalidad, la paternidad y, nuevamente, a la maternidad: «El amor de Dios es presentado en muchos pasajes como amor masculino del esposo y padre (cfr. *Os* 11, 1-4; *Jer* 3, 4-19)¹¹¹, pero a veces también como amor femenino de la madre»¹¹².

La Carta prosigue con una reflexión acerca del lenguaje antropomórfico empleado en la Biblia para hablar de Dios. Desde el Antiguo hasta el Nuevo Testamento hay una progresiva profundización en la revelación de la Paternidad divina, que expresa gradual e «indirectamente el misterio del eterno «engendrar», que pertenece a la vida íntima de Dios. Sin embargo, este «engendrar» no posee en sí mismo cualidades «masculinas» ni «femeninas». Es de naturaleza totalmente divina. Es espiritual del modo más perfecto, ya que «Dios es espíritu» (*Jn* 4, 24) y no posee ninguna propiedad típica del cuerpo, ni «femenina» ni «masculina». Por consiguiente, también la «paternidad» en Dios es completamente divina, libre de la característica corporal «masculina», propia de la paternidad humana. En este sentido el Antiguo Testamento hablaba de Dios como de un Padre y a él se dirigía como a un Padre. Jesucristo, que se dirigía a Dios llamándole «Abba-Padre» (*Mc* 14, 36) –por ser su Hijo unigénito y consubstancial–, y que situó esta verdad en el centro mismo del Evangelio como normativa de la oración cristiana, indicaba la paternidad en este sentido ultracorporal, sobrehumano, totalmente divino. Hablaba como Hijo, unido al Padre por el eterno misterio del engendrar divino, y lo hacía así siendo al mismo tiempo Hijo auténticamente humano de su Madre Virgen»¹¹³.

Queda así explicado el título Padre aplicado a Dios. Al tratarse de una paternidad con significación espiritual perfecta, «completamente divina, libre de la característica corporal «masculina», propia de la paternidad humana»¹¹⁴, aparece ante nuestro intelecto como una realidad inasible, sin que por eso Dios deje de ser Padre cercano. En definitiva, es una paternidad que trasciende toda otra paternidad o maternidad, así como toda masculinidad y toda

feminidad. Teniendo esto presente, parece más difícil alcanzar a comprender el motivo de disgusto por parte de algún sector feminista, máxime a la luz de la conclusión que extrae Juan Pablo II: «Lo que en el engendrar humano es propio del hombre o de la mujer –esto es, la «paternidad» y la «maternidad» humanas– lleva consigo la semejanza, o sea, la analogía con el «engendrar» divino y con aquella «paternidad» que en Dios es «totalmente diversa»: completamente espiritual y divina por esencia. En cambio, en el orden humano el engendrar es propio de la «unidad de los dos»: ambos son «progenitores», tanto el hombre como la mujer»¹¹⁵.

Por tanto, al decir que la paternidad divina trasciende de modo absoluto toda paternidad o maternidad humana, no hablamos de un modo de trascendencia excluyente¹¹⁶. La trascendencia en Dios no significa indiferencia o desprecio hacia la paternidad o la maternidad humanas, sino que las asume y las perfecciona al hacerlas participar de la suya propia.

2. La cuestión de género en el contexto cristológico

Después de las objeciones hechas a la paternidad divina, la siguiente dificultad que encuentran los teólogos de género en su reflexión sobre Dios está centrada en el hecho de que Cristo sea varón. La encarnación del Verbo suponía necesariamente la elección de un sexo, puesto que la persona humana no tiene otro modo de existir que como varón o mujer, y el Verbo asumió la naturaleza humana real e íntegramente –no de forma virtual, figurada o parcial–. Esto significa que, también realmente, asumió nuestra naturaleza bajo uno de los dos sexos. Se han aducido argumentos de conveniencia para tratar de entender el motivo por el que Dios eligió encarnarse siendo varón. Pero hay que reconocer que no hay datos revelados que identifiquen la razón definitiva al respecto¹¹⁷.

2.1. Origen del problema para la teología feminista: el realismo de la encarnación

Para los teólogos feministas, por tanto, la masculinidad de Jesús supone un hecho incómodo. Hablamos de un varón concreto, que ha sido visto y reconocido con unos rasgos específicos y en unas coordenadas precisas de lugar y tiempo. Al Padre sólo lo ha visto el Hijo¹¹⁸, y esa inaccesibilidad a nuestra

vista ha sido aprovechada por las feministas para tomarse ciertas licencias en el lenguaje sobre Dios¹¹⁹, como ya hemos comprobado. Pero en el caso del Hijo, su encarnación convierte a la cristología en un terreno casi impracticable para ese tipo de sutilezas. Aún así, no han faltado intentos de remodelar la imagen de Cristo y configurarla de acuerdo con las pretensiones de la ideología de género.

Algunos teólogos de género han encontrado una posibilidad de justificación cristológica para la ideología de género en la concepción feminista de «creación en origen», expresión a la que atribuyen un significado particular. De acuerdo con esos teólogos, las palabras genesíacas —«varón y mujer los creó»— han de ser interpretadas como la voluntad divina de crear un ser humano andrógino. Es una interpretación que en realidad contradice los principios exegéticos, entre otras razones porque falta al criterio de unidad de sentido del texto bíblico.

Sin embargo, algunos teólogos de género parten de esa idea y la dotan de contenido cristológico: imaginan una identificación total del cuerpo glorioso de Cristo con su Cuerpo místico. De ese modo sostienen que Cristo, con la Resurrección, se transformó en un ser andrógino.

El dato revelado es contrario a esta teoría, puesto que Jesucristo, tras su Resurrección, demuestra ser Él mismo (cfr. *Jn* 20,27-28). Su cuerpo incluso conserva las llagas producidas por los acontecimientos de la Pasión, y ya no está en el sepulcro. Es un cuerpo humano verdadero, y como tal mantiene intacta su condición concreta de varón. Cuestionar la masculinidad de Jesucristo en cualquier etapa de su vida resulta algo incongruente con el testimonio que nos ofrece la Escritura, que no presta una sola posibilidad de confusión respecto a la condición masculina de Jesús ni antes ni después de su Resurrección¹²⁰.

Traemos aquí un intento más de acomodar la imagen del Hijo a la nueva ideología, esta vez de carácter psicológico. La psicología moderna ha desarrollado la presencia en la persona humana de «*animus*» y «*anima*», como dimensiones masculina y femenina respectivamente. Destaca que, en cierto sentido, lo masculino y lo femenino están presentes en toda persona, si bien en distintas proporciones. De acuerdo con Moltmann¹²¹, Jesús, en quien predominó el modo masculino de ser persona, sobrepasó el androcentrismo de su tiempo, e «integró en sí mismo tantas características de comportamiento al mismo tiempo masculino y femenino, que se puede considerar como la primera persona que alcanzó una completa madurez»¹²². Esta idea en sí no contradice al dato revelado¹²³. Conviene, sin embargo, aclarar que esas atribuciones no significan

composición en el Logos. La simplicidad divina no queda en entredicho por estas cualidades, siempre y cuando esté claro que esas perfecciones estén integradas armónicamente en la naturaleza humana del Hijo.

2.2. Argumentos feministas contra la cristología eclesial

La teología de género ha formulado serias objeciones a la fe cristológica de la Iglesia. En algunos casos la crítica ha sido dirigida contra la naturaleza divina de Jesucristo, y en otros a su naturaleza humana como varón. En este apartado analizaremos los principales elementos de esas críticas.

a) Denuncia de patriarcalización por medio de la cristología

En muchos aspectos las objeciones feministas a la segunda Persona de la Trinidad son semejantes a las expresadas contra la paternidad de Dios. En concreto, la denuncia apunta a que la masculinidad de Jesús ha sido aprovechada en beneficio del sistema patriarcal. Ya hemos hecho notar que todo intento de instrumentalizar ideológicamente la imagen de Dios con fines ajenos al de la propia revelación es algo digno de rechazo, y que ha de ser denunciado en cada caso. En cualquier caso, aunque un abuso tal fuera efectivo, ello no legitimaría una feminización del Hijo contraria tanto al dato revelado como al propio dato histórico.

Por otro lado, se trataría de un abuso con origen en la naturaleza caída del ser humano, no en la libertad divina. Una vez purificada la imagen de Dios de cualquier forma de intencionalidad humana, queda preguntar si existe alguna dificultad real para llamar a la segunda Persona «Jesucristo», y no «*Jesa Christa*». Si prevalece el propósito de ser fiel a la revelación, la respuesta no puede menos de ser negativa.

b) Doble naturaleza de Cristo: obstáculo para las nociones de género

La presencia de dos naturalezas en la única Persona de Cristo constituye una cuestión particularmente conflictiva en el tema que tratamos. Ha llevado a la teología de género a agrupar en su cristología tanto las objeciones teológicas como las antropológicas que suelen ser aducidas. El recelo no está provocado por el hecho de que Jesús sea varón, sino porque ese varón es también Dios. Efectivamente, si habláramos de una sola naturaleza en la segunda Persona,

tal vez la cristología podría ser más conciliable con la perspectiva de género. Si se afirmara del Hijo sólo la naturaleza divina, ésta en sí trasciende la condición sexuada; aunque, paradójicamente, esa misma razón ha sido interpretada como una vía libre para manipular la imagen de las Personas trinitarias. Si, por el contrario, se reconociera en el Hijo exclusivamente su naturaleza humana, el hombre postmoderno se sentiría legitimado para ensayar la ambigüedad sexual que pretende implantar. Es un ensayo que la ideología de género ya ha practicado sobre la humanidad en las últimas décadas. El problema real, para los teólogos de género, se encuentra, por tanto, en la afirmación en la misma Persona y al mismo tiempo de las dos naturalezas. La verdad revelada sobre el tema estrecha el margen para reformular la imagen del Hijo de un modo creíble.

Ante la masculinidad de Jesús, los reproches feministas pueden ser resumidos en dos argumentos esenciales, que remiten a la encarnación y a la redención. En primer lugar, juzgan que el designio divino por el que el Logos se encarna en un varón es algo que relega a la mujer a un papel secundario en la ciudad de Dios. En segundo lugar, mantienen la idea de que las mujeres quedan excluidas de la salvación si ésta es realizada por un salvador masculino. El primer argumento apunta directamente al debate habido sobre la ordenación de la mujer, por lo que pospondremos su análisis a otro lugar. Aquí sólo esbozaremos el tema.

Estas ideas han sido tratadas, entre otros, por Radford Ruether. Respecto a la encarnación del Hijo, la autora considera que si la fe cristiana pasa por la identificación con Cristo, la mujer tiene una gran dificultad para mantenerse fiel a su condición femenina dentro del cristianismo¹²⁴. En lo que concierne a la redención, la misma autora cuestionó por primera vez que la salvación de las mujeres pudiera venir de un salvador masculino. El asunto pasó a ser, a partir de entonces, objeto de un intenso debate.

Ruether formula estas objeciones desde una perspectiva alejada tanto de la Escritura, como de la Tradición y del Magisterio. De acuerdo con su reflexión, habría que concluir que si la segunda Persona se hubiera encarnado siendo mujer, los varones encontrarían el mismo problema. No parece congruente que Dios, cuya misericordia es infinita, haya planeado sólo la redención del 50% de la humanidad, dejando al resto sin posibilidad de salvación¹²⁵. En ese caso, tendríamos que reclamar que proveyera también una «salvadora» para la mujer. Las ideas de este tipo encajan en el esquema dialéctico de la lucha de clases, pero no pertenecen a la fe cristiana. Para sostenerse, necesitan

un fundamento relativista, caracterizado por la debilidad en la búsqueda de la verdad. Dialéctica y relativismo constituyen, en realidad, los dos sustratos sobre los que han nacido las teologías contextuales.

2.3. Deconstrucción de la imagen de Cristo

Las formulaciones del Concilio de Calcedonia constituyen el gran obstáculo con que tropieza la ideología de género en esta cuestión¹²⁶. La teología feminista ha pretendido superarlas con el recurso a cristologías alternativas, de corte gnóstico en su mayoría. Algunas de esas cristologías han prescindido de la divinidad de Jesucristo y han propuesto un concepto no cristiano de redención: la salvación por medio del conocimiento. En otros casos, la tendencia ha sido la de obviar su naturaleza humana. Determinadas ideas genéricas –como sabiduría, conciencia o interioridad– han difuminado entonces la existencia humana concreta del Hijo.

En el estudio de la deconstrucción de la imagen de la segunda Persona, es interesante la apreciación que hace el filósofo italiano Marcello Pera, en su artículo *El cristianismo, el relativismo y occidente*. Allí, al tiempo que denuncia el proceso de contextualización y deconstrucción llevado a cabo por algunos teólogos cristianos, los acusa de haber utilizado esos métodos para cuestionar puntos fundamentales de la cristología eclesial. El resultado al que han llegado con frecuencia ha sido el de relativizar al propio Jesucristo, al que han convertido en un líder religioso más. Inmersos en la corriente de pluralismo religioso, han otorgado a la fe cristiana el mismo valor que a las demás religiones¹²⁷. Podemos, pues, afirmar que los teólogos de género han pretendido una verdadera deconstrucción del propio Jesucristo. A pesar de ello, no han prescindido del título de cristianos.

Expuestas las ideas anteriores, indicamos ahora algunas de las alternativas que propone el feminismo de género.

a) Cristologías afines al pluralismo religioso

Volvamos a la cristología de Radford Ruether. Ésta se encuentra entre los teólogos que abogan por un pluralismo religioso más o menos explícito, y que en consecuencia suelen introducir un principio de relativismo en la verdad de la segunda Persona. La autora, que establece un abismo entre Jesucristo y el Mesías de los judíos, acusa a la Iglesia de una apropiación indebida del

lenguaje mesiánico hebreo para aplicarlo a Jesús. Según Ruether, el cristianismo ha reemplazado el significado original del mesianismo por las ideas de un Salvador divino y de un mesianismo ya cumplido. En consecuencia, acusa a la doctrina cristiana de estar fundada hasta el día de hoy sobre el antisemitismo. A su juicio, la cristología eclesial necesita una purificación que pasa por negar que Jesús haya cumplido la misión del Cristo, o afirmarlo sólo en un sentido anticipatorio. En el pensamiento de Ruether, Jesús es tolerado sólo como un profeta que proclama un nuevo orden social en el que quedan superadas las relaciones de tipo jerárquico y de dominación. En conclusión, Ruether considera que Jesús es la «*kenosis of patriarchy*»¹²⁸.

b) «Cristología»

En un segundo grupo, el feminismo radical ha vuelto su mirada, también en el terreno cristológico, hacia la «teología», y ha difundido de modo más o menos explícito el mensaje de la diosa. En las aulas de algunos seminarios y escuelas cristianas ha sido constante durante años la transmisión de una perspectiva cristológica de este tipo, incluso en los contenidos más netamente teológicos¹²⁹.

Los teólogos de género con frecuencia han procurado una feminización de la segunda Persona por dos medios principales. El primero ha consistido en eludir toda alusión a la naturaleza humana de Cristo o, cuando se menciona, poner en duda su masculinidad¹³⁰. El segundo recurso ha consistido en generalizar expresiones lingüísticas alternativas –con su consiguiente connotación conceptual– para referirse al Hijo. La combinación de estos elementos está presente en la mayor parte de los escritos feministas de carácter cristológico, y ha sido el cauce para configurar una imagen de Cristo satisfactoria para esos grupos.

c) Des-encarnación y des-personalización del Hijo bajo la perspectiva de género

Entre quienes se han enfrentado a la cristología eclesial por medio de estos recursos, cabe mencionar a Mary Daly¹³¹. Esta autora, cuyo fin es acabar con lo que interpreta como una religión dominada por el varón, expresa sin rodeos que el cristianismo mismo debería ser «castrado»¹³². Forma parte de la corriente feminista que sostiene que una salvación realizada exclusivamente por un salvador masculino perpetúa el problema de la opresión patriarcal¹³³.

En su pensamiento, llega a tachar de idólatra el culto a Cristo, que denuncia como «cristolatría», con lo que implícitamente niega su naturaleza divina. Pero aún da un paso más, y niega también su naturaleza humana. Lo hace al afirmar, respecto a la encarnación de Dios, que se hizo *no «hombre»*, sino «*ser*»; sobre ese presupuesto pide una purificación de la imagen de Cristo. A pesar de su oposición a la segunda Persona de la Trinidad, no ha dejado de presentarse como feminista «cristiana»¹³⁴.

Como es común en la ideología de género, el lenguaje ha tenido un papel fundamental en la tarea de deconstrucción cristológica. En concreto, el lenguaje que ha empleado el feminismo para hablar del Hijo ha evitado los términos masculinos, que han sido reemplazados por expresiones neutras o femeninas. En un segundo momento las palabras arrastrarán tras de sí a los significados, dando lugar a la pretendida reelaboración de la imagen del Hijo.

Del mismo modo que Mary Daly evita hablar de «hombre» para referirse a Jesucristo, se indagan otras posibilidades que en algunos casos están inspiradas en ideas de corte gnóstico y *new age*. Con ellas se significa una espiritualización de Cristo como forma de eludir su condición de varón. Esto es lo que encontramos en la propuesta de no centrar la cristología en la Persona de Cristo cuanto en la «Conciencia de Cristo». De este modo se incurre de nuevo, como sucedió con la feminización de Dios Padre, en la despersonalización de la Trinidad. La teología de género ve en Cristo un «rol», más que un individuo. Afirma que Jesús no es el único «Cristo», sino un hombre que vivió del modo más perfecto posible la misión «cristica». Eso hizo de él un gran maestro espiritual, como pueden serlo muchos otros. Este pensamiento suele incluir también la idea de que Jesús recibió la «Conciencia de Cristo» en el bautismo y la perdió en la crucifixión.

2.4. Algunas consecuencias de la feminización cristológica

Puesto que la Iglesia es el Cuerpo místico de Cristo, hay quien no ha vacilado en llamar «eclesialogía» a su estudio desde una mirada feminista. Viene a ser una derivación de la «teología»; en concreto, surge como una prolongación de la imagen feminizada de Cristo.

Hay que constatar, sin embargo, que en el feminismo de género lo más común ha sido el rechazo de la Iglesia, consecuencia lógica del rechazo del mismo Cristo. Naomi Goldenberg ha expresado con despecho esa enseña del

feminismo radical con las siguientes palabras: «Pensaba en mujeres que funcionen como rabinos, sacerdotes y pastores... y que lleven las vestiduras del clero, y cumplan sus tareas, y, de repente, vi un problema: ¿cómo podrían las mujeres representar a un Dios masculino? Dios cambiará... Nosotras, las mujeres, acabaremos con Dios... Nosotras seremos su final. Cambiaremos tantísimo el mundo que Dios ya no encaje más en él. Jesucristo no puede representar ni encarnar la liberación de las mujeres. Por eso las feministas deben dejar detrás de ellas a Cristo y la Biblia»¹³⁵.

a) Cristología en el entorno liberacionista

La imagen despersonalizada de Cristo ha estado presente de modo incipiente en algunos desarrollos de la teología de la liberación, en los que ha primado una visión inmanente. Uno de sus elementos característicos ha sido la noción intraterrena de reino de Dios. Éste ha sido imaginado como el resultado de transformaciones políticas, sociales y económicas. En ese entorno ha sido habitual el recurso a términos cristianos («reino», «liberación», «salvación», etc.), a los que se desposee de su sentido trascendente. También permanece el componente mesiánico, pero con un significado vinculado a la liberación por medio de la erradicación del poder y del capitalismo.

En las teologías feministas surgidas de la teología de la liberación, la mujer representa un paradigma de la clase oprimida y un objeto de liberación. La imagen de Jesús adquiere allí unas connotaciones peculiares, como se desprende de las siguientes palabras de Luz Beatriz Arellano: «Desde la participación en los sufrimientos de nuestro pueblo y bregando con su propia lucha, la mujer descubre una nueva imagen de Jesús. Un Jesús hermano y hermana, solidario en el caminar hacia la liberación, la del pueblo todo y la suya propia. Un Jesús compañero en la construcción de la nueva sociedad (...). (Jesucristo) hace soportable la vida diaria, en medio de la opresión, la escasez y la amenaza que provoca la guerra financiada por Estados Unidos contra el pueblo de Nicaragua»¹³⁶. Podemos observar que no hay ninguna referencia a la salvación eterna, ni al pecado ni a la gracia. La esperanza apunta exclusivamente a una salvación intrahistórica, y el Salvador es un guerrillero en lucha contra el opresor presente en el sistema de clases. Por encima de todo, Jesucristo es considerado un enemigo del poder y el verdadero representante de la clase oprimida. En ese contexto es identificado arbitrariamente como hombre o como mujer. Parece que, sencillamente, se prescinde de su verdadera naturaleza humana.

b) Feminismo espiritual

Esas ideas, a partir de la decepción de la utopía marxista, han cambiado progresivamente hasta alcanzar en la actualidad un marcado carácter «*new age*». La nueva tendencia, conocida como «feminismo espiritual», refleja esa concepción inmanente e impersonal de la divinidad. Confluyen en ese pensamiento un espiritualismo sin Dios y la exaltación feminista, que se resuelven en una deificación de lo femenino. Entre los elementos que integran esta tendencia, es particularmente significativa la creencia en una «trinidad femenina». Ésta, que no guarda la menor relación con el misterio cristiano, es definida en los siguientes términos: «La Trinidad Femenina es un arquetipo en la conciencia profunda de la mujer en cualquier edad biológica, porque expresa diferentes procesos internos y capacidades para ser y actuar (...) Este arquetipo expresa la energía vital, la autoestima y la libertad (la Virgen), la capacidad de vinculación con otros/as sin subordinación (la Adulta) y la capacidad de cambio y transformación (la Anciana), mientras que un poder transpersonal más hondo sostiene a todas esas cualidades (la Oscura, la Diosa Origen)»¹³⁷.

Una de las principales representantes de esta corriente es Carol P. Christ. Es significativo el desarrollo que hace del tema de la redención en clave feminista. Lo expresa en los siguientes términos: «Una mujer que se haga eco de la afirmación dramática de Ntosake Shange: «Encontré a Dios en mí misma y *la* amé ferozmente», está diciendo: «El poder femenino es fuerte y creativo». Está diciendo que el principio divino, el poder salvador y sustentador, está en ella misma y que ya no verá al hombre o a la figura masculina como salvador»¹³⁸. Con estas palabras, la autora indica el núcleo del feminismo espiritual: la experiencia de la mujer¹³⁹, así como el intento de crear una imagen de Cristo a partir de esa experiencia. El objeto es elaborar el rostro femenino que se reclama para la salvación de la mujer; darle a ésta una participación activa en el proceso de redención¹⁴⁰.

Las seguidoras del feminismo espiritual afirmarán que quieren vivir del «Espíritu de Cristo», pero Cristo recibe en ellas otro significado, y no ven inconveniente en llamarle «Crista». Bajo esta perspectiva, el Cristo no es «persona», sino «energía», «fuerza» o «sentimiento»; es entendido como un concepto sentimental. En consecuencia, la «identificación con Cristo» pierde también su significado «cristiano», ya que Cristo deja de tener una identidad real, objetiva. No es «el Otro», ni tampoco «Alguien», sino «Algo» que «está-porque-lo-siento» dentro de mí y con lo que no necesito identificarme; es ese

«Algo» lo que se identifica con el ser humano, o más bien se confunde con el mismo. No es más que una idea.

Respecto a esta dificultad que manifiesta el feminismo espiritual, conviene aclarar aquí el significado eclesial que tiene la llamada de todo cristiano a la «identificación» con Cristo. El sentido de esa «identificación» es de naturaleza y profundidad distinta de la que puede suponer una actitud de mimesis o de mera imitación¹⁴¹. Se trata de conformar la propia voluntad, sentimientos e intelecto para que sean uno con el de Cristo¹⁴². Ese modo de «identificación» con Cristo no encuentra barrera alguna en función de las diferencias sexuales, raciales, genéticas o de otro tipo. La misma experiencia humana demuestra este extremo, y confirma que es un ideal posible para todo cristiano y cristiana.

3. *Pneumatología desde un enfoque feminista*

En los dos apartados anteriores hemos indicado algunas consecuencias de la influencia de la ideología de género para la imagen de la Trinidad. Ahora completaremos esa reflexión con un análisis del desarrollo que hace la teología de género respecto a la imagen de la tercera Persona.

3.1. Antiguas corrientes feminizadoras de la imagen de la tercera Persona

La actual tendencia feminizadora de la imagen del Espíritu Santo tiene un origen antiguo, situado en los inicios mismos del cristianismo. De ese momento datan los primeros brotes de gnosticismo, en un intento por perpetuar el paganismo bajo un aspecto cristiano. Ya en el siglo II San Ireneo aludía a algunos de esos errores. Expone, en *Adversus Haereses*, las creencias de la secta ofita de este modo: «Los ofitas tienen por Padre original al Primer Hombre, cuyo Hijo es el Segundo Hombre. Tienen junto a ellos al Espíritu Santo que es la Primera Mujer (...) Del Primer Hombre y la Primera Mujer nace el Cristo. El Padre y el Hijo iluminan con su Luz a la Primera Mujer. Todos juntos forman la Iglesia superior. Como la Primera Mujer no pudo soportar la Luz, nace de ella la Sabiduría o Prúnicos que lleva el jugo de la Luz (...) Mucho tiempo después, la Sabiduría, sin que se dé cuenta su hijo Jaldabaoth, le hace producir un hombre puro, Jesús, el hijo de María. Sobre éste, en su bautismo, desde el dominio de la Luz desciende el Cristo para salvar al hombre. Jaldabaoth y sus Ángeles empujan a los judíos para

que lo crucifiquen, pero el Cristo escapa hacia la Sabiduría, y ellos logran sólo crucificar a Jesús. Este es resucitado y se eleva hasta Jaldabaoth para arrebatarle a las almas santas (las que conservan el jugo de la Luz) que mantiene prisioneras, y llevarlas hasta el Padre»¹⁴³.

En esas palabras encontramos una adaptación mitológica del dogma trinitario, algo muy recurrente en las sectas gnósticas de los primeros siglos. Esos grupos mantuvieron creencias sincretistas de carácter filosófico-religioso en las que coexistieron elementos griegos, judíos y cristianos, junto a otros procedentes de religiones persas, egipcias, etc. Aunque mencionamos sólo a los ofitas, los escritos de San Ireneo dan detallada cuenta de otras sectas gnósticas que atribuían condición sexuada a la Trinidad. En esas imágenes el Espíritu Santo era identificado con la mujer o con lo femenino¹⁴⁴.

Desde entonces, el gnosticismo ha estado presente a lo largo de los siglos con distintos nombres y matices, pero siempre como una forma actualizada de paganismo¹⁴⁵. En las últimas décadas, las tendencias *new age* han propagado un espiritualismo de tipo gnóstico, con las ideas que hemos indicado¹⁴⁶. La ideología de género ha encontrado ahí el cauce para la formulación de una imagen satisfactoria del Espíritu Santo desde la perspectiva feminista.

3.2. Argumentos feministas para hablar de la «Espíritu Santa»

El Espíritu Santo ha sido la Persona divina que con más frecuencia ha recibido atribuciones femeninas, y nos interesa sintetizar aquí las principales razones que han conducido a ello. Es significativo el hecho de que la revelación de las dos primeras Personas es precisa en cuanto a su paternidad y su filiación. Además, el Hijo en la encarnación se ha hecho ser humano con condición de varón. Pero del Espíritu Santo se ha dicho con razón que es el «Gran Desconocido». Precisamente ese desconocimiento ha sido utilizado como pretexto para la libre configuración de su imagen. A esto hay que unir el deseo feminista de hallar una alternativa a la identificación de las mujeres con Cristo (rechazado por ser varón). La posibilidad más satisfactoria ha parecido al feminismo la de la identificación de la mujer con el Espíritu Santo. Es una identificación sobre la que no hay referencias reveladas. Las Escrituras subrayan, sin embargo, la llamada a la identificación con Cristo por medio del Espíritu Santo¹⁴⁷. El ser humano tiene, en la naturaleza humana y divina de Jesucristo, el camino para identificarse con la Voluntad de Dios y con su Entendimiento. Podemos hablar de una identificación con la

Voluntad del Padre, que coincide con la Voluntad del Espíritu Santo y con la del Hijo, por tener identidad numérica en la unicidad de la substancia divina. Pero nadie va al Padre sino por el Hijo (cfr. *Jn* 14, 6). De ahí que nuestra santificación requiera la identificación con la segunda Persona, a pesar de ser negada por la teología de género.

En continuidad con lo anterior, el feminismo de género no sólo ha presentado la acción que el Espíritu Santo realiza en lo oculto, en el alma de los cristianos, como un símil de la actuación invisible de la mujer en la historia. Ahí, los teólogos feministas han encontrado también la justificación para identificar a la tercera Persona con el «lado femenino de Dios». Frente a éste, el «lado masculino de Dios» es considerado como imagen de poder patriarcal. La oposición que la ideología de género encuentra entre ambos aspectos necesita una consideración equilibrada para no alejarse de la idea de simplicidad divina. Este argumento en realidad hace referencia al nexo tradicional entre el alma y la femineidad, algo que está presente en cierto modo en la Escritura. En efecto, los hagiógrafos emplean a menudo imágenes femeninas para referirse a la relación del alma con Dios, y así han procedido también los místicos¹⁴⁸. En uno y otro caso, esas analogías indican una relación de amor entre el Esposo (Dios) y la esposa (el alma). Sugieren, por tanto, unión de las dos personas sin confusión de las mismas. Por contraste, el feminismo radical establece cierta rivalidad entre los aspectos masculino y femenino, y el feminismo de género tiende a confundir ambos aspectos. Ninguna de estas dos formas de concebir la relación entre lo masculino y lo femenino pueden ser aplicadas a las relaciones divinas.

En otro orden de cosas, el feminismo espiritual ha encontrado en la pneumatología una salida a su concepción inmanente de Dios. La opción de esta corriente por la inmanencia ha parecido quedar satisfecha con la fe en la inhabitación divina en el alma del cristiano¹⁴⁹. Es una idea que requiere al menos dos aclaraciones. En primer lugar, el feminismo espiritual, identificado por lo general con el estilo *new age*, universaliza la idea de una presencia divina especial en todas las almas (no sólo en las de los cristianos), y lo hace de un modo que prescinde de la acción de la gracia. En su lugar, acepta una naturalización o cosmologización de la acción divina, que se considera presente en todo hombre sin intervención sacramental. En segundo término, es necesario aclarar la distinción que existe entre inmanencia e inhabitación. El significado auténtico de la inhabitación del Espíritu Santo en el alma es expresado por Juan Pablo II en las siguientes palabras: «En la base de una vida cristiana caracterizada por la

interioridad, la oración y la unión con Dios, se encuentra (...) la verdad sobre la inhabitación del Espíritu Santo, como Huésped divino, en el alma del justo (...) El Espíritu Santo está presente y actúa en toda la Iglesia; pero la realización concreta de su presencia y acción tiene lugar en la relación con la persona humana, con el alma del justo en la que Él establece su morada e infunde el don obtenido por Cristo con la Redención»¹⁵⁰.

Estas palabras expresan un tipo de presencia que indica una relación de máxima intimidad, pero en la que se mantiene la distinción entre dos personas: la del Espíritu Santo y la del cristiano en gracia. Uno es el Huésped y otro distinto el que hospeda. El Huésped concede la gracia al alma, al tiempo que con ella perfecciona la libertad humana sin anularla ni reemplazarla en ningún momento¹⁵¹. Tampoco la tercera Persona pierde su libertad en esa relación con el alma. En conclusión, podemos afirmar que la inhabitación no significa confusión de dos personas, algo que sin embargo va a postular el feminismo. Para éste, la inhabitación de la tercera Persona supone que ésta se configura a la persona en cuya alma inhabita, con su respectiva condición sexuada. En realidad, el término pierde el significado cristiano y adopta el sentido de inmanencia. El concepto de inmanencia también ha sido objeto de sucesivas reelaboraciones, pero sólo vamos a tener en cuenta el sentido de la inmanencia moderna. Ésta ha sido la que ha caracterizado a las nuevas corrientes ideológicas¹⁵².

3.3. Concepción del Espíritu Santo en clave psicológica

El significado de inmanencia ha adquirido un carácter psicológico y cognoscitivo que resulta de gran interés para la gnosis moderna. Es lo que se conoce como «inmanencia constitutiva», para la cual el ser se reduce a la conciencia. Las cosas existen en función del pensamiento y de la propia subjetividad. Se pierde claridad respecto a cuestiones como la relación y distinción existentes entre una persona y su pensamiento, o entre una persona y su subjetividad. Si la relación que se da entre la persona humana y el Espíritu Santo es de este tipo, entonces cabe preguntarse si realmente puedo continuar hablando de dos «personas». Esa pretendida identificación de la tercera Persona con la conciencia humana se resuelve en una síntesis de elementos religiosos y psicológicos. Como consecuencia del relativismo, el hombre occidental experimenta profundas carencias religiosas e intelectuales que le hacen particularmente vulnerable ante las promesas de este tipo de religiosidad.

Transcribimos una de las posibilidades trinitarias que ofrece la gnosis moderna, con la típica preocupación por la psicología y lo que la rodea: «Por la maduración de su Mente Espiritual (Espíritu Santo), puede el ser humano situarse en un alto estado de relación y contacto con el aspecto Espíritu de su Ser (el Cristo Interno) y a través de él con la Esencia Divina que verdaderamente ES (el Padre), por eso Cristo dijo: «nadie llega al Padre sino a través de Mí»; esta relación le otorga al hombre una sabiduría que el intelecto ni siquiera se atrevería a soñar»¹⁵³.

Observamos en este texto un lenguaje sustancialmente alejado de la revelación sobre la vida íntima de Dios. Hay que reconocer la validez de la analogía psicológica para aportar luz a la reflexión teológica¹⁵⁴, pero una idea como la que hemos transcrito no es una analogía sino una atribución indebida de títulos divinos a las potencias del alma. Más que una comunión de personas, esta descripción señala la aniquilación de alguna de ellas, que en este caso es la Persona divina. Se presenta a la Trinidad «enredada» en las potencias del alma, habiendo vaciado a las Personas trinitarias de su substancia divina, que es sustituida por pura energía psíquica.

3.4. Pneumatología en lenguaje feminista

Ahora podemos afirmar que el abuso lingüístico que observábamos en el modo de hablar del Padre y del Hijo es también una constante en el lenguaje que utiliza el feminismo de género para referirse a la tercera Persona. Con el Espíritu Santo se ha pretendido compensar el desequilibrio en la comprensión de la Trinidad, producido precisamente por una interpretación de las otras Personas de la Trinidad en perspectiva antropomórfica.

Algunos de los medios que han servido a la formulación feminista del Espíritu Santo son semejantes a los empleados en la reflexión feminista sobre el Padre y el Hijo. De hecho, ya hemos mencionado la primera posibilidad: llamar «Madre» a la tercera Persona¹⁵⁵. Entre quienes han desarrollado esas imágenes se encuentra Elizabeth A. Johnson¹⁵⁶. Juzga que «aluden al carácter apropiado de hablar del Espíritu en analogía con la realidad histórica de las mujeres, si no exclusivamente, sí legítimamente. En las Escrituras hebreas, las actividades de la *ruah* incluyen la creación de nueva vida, la acción sustentadora en mil formas, la renovación de lo deteriorado, la congoja ante la destrucción (...), aspectos todos ellos que han absorbido las energías de las mujeres generación tras generación»¹⁵⁷. A continuación, la profesora norteamericana

recoge imágenes de la Escritura, como «el agua», el «fuego», así como «la madre pájaro y sus alas, símbolo durante mucho tiempo de la divinidad femenina en las religiones del Próximo Oriente»¹⁵⁸. Finalmente se unirá, en su defensa de una relectura feminista de la Sagrada Escritura, a la queja de Sandra Schneiders, quien se lamenta de que «la tradición teológica que ha controlado la lectura de la Escritura ha insistido en la comprensión masculina de Dios, hasta el punto de borrar de la imaginación religiosa la presentación femenina de Dios Espíritu como madre»¹⁵⁹.

Ya hemos mencionado la primera posibilidad: la sustitución de los títulos de la tercera Persona por otros nombres que suelen estar en consonancia con la psicología. Títulos como «Mente» o «Sabiduría» han sido frecuentemente utilizados. Sin embargo, paulatinamente los nombres referidos a la razón se han reservado al Hijo; de hecho esos nombres encuentran mayor proximidad a la revelación de la segunda Persona. La imagen feminista del Espíritu Santo va a recibir expresiones más novedosas en cuanto a la imagen tradicional de Dios, como por ejemplo el «Hombre Interior», la «Mujer Interior», o «el verdadero Tú». Son títulos con origen en la psicología moderna.

Otra forma de feminización del lenguaje pneumatológico ha optado por la recuperación de determinados términos hebreos presentes en el Antiguo Testamento, entre los que hay preferencia por los siguientes:

- *Ru^{ah}*, que es femenino en hebreo y designa «soplo vital y creador», objeto, medio o fenómeno concomitante de una acción divina¹⁶⁰.
- *Hokmah*, también femenino, que en el Antiguo Testamento se presenta como la Sabiduría personificada junto a Yahvé¹⁶¹.

Recientemente han aparecido otras expresiones ajenas a la revelación bíblica, e incluso a las reglas gramaticales. Tal es el caso de la expresión «la Espíritu Santa» o «la Espíritu femenina». El sustantivo «espíritu» en castellano es de género masculino, por lo que todos los términos adyacentes que lo acompañan han de expresarse en el mismo género. Aunque la forma hebrea «ru^{ah}» sea femenina y en algunas ocasiones sea sinónimo del masculino castellano «espíritu», no se contempla la posibilidad de semejante intercambio morfológico entre las lenguas¹⁶². Como ejemplo de este uso, la traducción castellana de los *Evangelios gnósticos* utiliza la expresión «la Espíritu Santa»¹⁶³. En ellos también se aplica el nombre «Madre» al Espíritu Santo, como se lee en el Evangelio de los Egipcios: «Tres poderes vinieron de Él: son el Padre, la Madre y el Hijo»¹⁶⁴.

Otro recurso frecuente en medios feministas es la referencia a la tercera Persona por medio de pronombres femeninos. Sobre este punto sintetizamos a continuación las pautas que se siguen en la Sagrada Escritura para hablar de Dios:

- La Sagrada Escritura utiliza algunas imágenes femeninas para referirse a Dios¹⁶⁵.
- Nunca se da un nombre femenino a Dios.
- Todos los pronombres que se aplican a Dios son masculinos.
- Los verbos que se aplican a Dios son siempre masculinos¹⁶⁶.

Por tanto, se puede afirmar que no hay fundamento bíblico para justificar la feminización lingüística de la tercera Persona, ni la posterior feminización de su imagen.

Como es posible apreciar, el ser humano ha incurrido de modo reiterado en concebir a Dios de acuerdo con determinados antropomorfismos, también con los que se refieren a una condición sexuada. Pero ésta es una condición aplicable a sustancias corpóreas, por lo que carece de todo fundamento cualquier intento de sexualizar a Dios. Sí resulta posible hablar en Dios de rasgos (o mejor, perfecciones) que, en ocasiones debido a las tendencias socio-culturales, nosotros hemos asociado a lo femenino o a lo masculino. Perfecciones como amor, ternura o sabiduría, por poner algunos ejemplos, podemos afirmarlas en Dios, pero en Él existen de un modo infinito: se identifican con Dios. Los teólogos de género sin embargo han imaginado a Dios bajo una concepción de inmanencia que de-sustancia a la divinidad, al tiempo que le atribuye accidentes propios de la corporalidad. Des mismo modo que sería inadecuado atribuir al Espíritu Santo rasgos étnicos, de edad, etc., consideramos impropio ponderar las atribuciones femeninas o masculinas a Dios. Que el amor de Dios es inclusivo es algo que se puede aceptar en cuanto que incluye a todo el género humano¹⁶⁷. Pero la condición sexual humana es accidente constitutivo, y a Dios no podemos atribuirle ninguna categoría accidental. Todo esfuerzo por definir o describir a Dios sin purificar nuestros conceptos a la luz de la revelación está abocado al fracaso. Por ese camino, ajeno a la gracia y pendiente de la soberanía y poder humano, la criatura puede mantener su pretensión más o menos velada de «ser como dioses», mientras la tercera Persona no deja de ser el Gran Desconocido.

1. En este enfoque destacaron, entre otros, Saussure, Barthes, Foucault y Umberto Eco. El lingüista suizo Ferdinand de Saussure (1857-1913), que buscó proporcionar fundamentos científicos a la lingüística, afirmó en el signo una relación de complementariedad entre significante y significado. Sus ideas principales se recogen en su obra póstuma *Cours de linguistique générale* (1916). Otro estructuralista de renombre fue el francés Roland Barthes (1915-1980), cuya obra refleja la complejidad de su pensamiento: desde el existencialismo extremo hasta el más puro interés por la investigación semiológica. En su producción destacan *Morte d'Author* (1967) y *S/Z* (1970). Michel Foucault (1926-1984), filósofo, sociólogo, historiador y psicólogo francés, mantuvo una línea estructuralista en sus primeras obras, aunque nunca tuvo la pretensión científica propia de esa corriente. En su libro *Les Mots et les Choses* (1966) recalca el abismo que hay entre ambas realidades. Su tema principal es el del poder, no en el espacio de las instituciones, sino como un sistema de fuerzas que es transversal a toda existencia humana. Desarrolló una teoría del discurso centrada en los «lenguajes del poder». Algunas de sus obras son *Maladie mentale et personnalité* (1954), *Folie et déraison* (1961), o *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961). Finalmente, el escritor y filósofo italiano Umberto Eco (1932) trabajó como crítico literario, semiólogo y estudioso del fenómeno de masas. Su producción está dirigida principalmente a las áreas de semiótica, lingüística, estética y moralidad. Destaca su *Apocaliptici si integrati* (1964), un estudio sobre la cultura popular y los medios de comunicación.
2. Jacques Derrida (1930-2004) es considerado uno de los más influyentes pensadores contemporáneos. Dejó más de 80 publicaciones, entre las que cuenta con algunos ensayos como *La Différance* (1968), o libros como *Béliers, le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème* (2003).
3. Heidegger fue quien introdujo a nivel teórico la deconstrucción, entendida como sistema de pensamiento que somete las palabras y sus conceptos a una revisión en profundidad.
4. Es interesante la descripción que hace el filósofo y político italiano Marcello Pera del proceso de deconstrucción practicado sobre algunos conceptos esenciales de Occidente. Cfr. M. PERA y J. RATZINGER, *Senza radici*, Ed. Península, Barcelona 2006, pp. 22 y ss. (Título original: *Senza radici*, Mondadori, Milano 2004).
5. El lenguaje inclusivo es uno de los lenguajes que han sido identificados por un enfoque ideológico de género. Antes de señalar y definir esos lenguajes, es interesante hacer notar la paradoja de que, siendo el género propiamente una categoría gramatical, haya sido considerado bajo el rango de categoría ideológica. Los tipos de lenguaje que distinguen los ideólogos de género son los siguientes:
Lenguaje sexista: caracterizado por el uso exclusivo de uno de los dos géneros (normalmente el masculino) para referirse a ambos. Se justifica por el principio de economía lingüística.
Lenguaje no sexista: algunas veces se identifica con las dobles formas (por ejemplo: los/las clientes/as, los trabajadores y las trabajadoras, etc.). Hay otra acepción más amplia de lengua-

- je no sexista, que se refiere al lenguaje que evita la exclusión de un género, bien por el uso de las dobles formas, o bien por el uso del lenguaje inclusivo, que explicamos a continuación. Lenguaje inclusivo: consiste en el uso de recursos que hacen referencia simultáneamente a ambos sexos. Indicamos aquí los principales recursos de este tipo:
- a) Uso de genéricos. Ejemplos: clientes → clientela; trabajadores → personal/plantilla; amigos → amistades; ciudadanos → ciudadanía; director → dirección.
 - b) Uso de los pronombres «quien» o «cual». Ejemplos: los que piensan → quienes piensan; diferentes a nosotros → diferentes a cada cual.
 - c) Búsqueda de otros términos para significar lo mismo. Ejemplo: autores avispados → mentes avispadas.
 - d) Sustitución de los verbos «ser» y «estar» por «tener» o formas reflexivas. Ejemplos: somos apasionados → tenemos pasión; están comprometidos → tienen un compromiso.
6. Esta denuncia ha llegado a ser considerada un axioma incontrovertible. Sin intención de entrar en un análisis detallado, interesa señalar que no tenemos datos que indiquen que la evolución de las lenguas hasta su estado actual haya estado motivada por una intencionalidad humana. La información de que disponemos hace pensar más bien en que las alteraciones lingüísticas han obedecido a evoluciones naturales, sobre las que han podido influir circunstancias históricas. El hecho es que las sospechas respecto a una manipulación ideológica del lenguaje se presentan a partir del período estructuralista, pero no antes.
 7. En este sentido, afirma Sto. Tomás que el accidente «*non per se est*» (*Summa Theologica*, 3 q77 a2 adl).
 8. Isabel Gómez-Acebo Duque de Estrada es licenciada en Ciencias Políticas por la Universidad Complutense y en Teología por la Universidad de Comillas. Profesora de Teología en Comillas hasta 2002, pasó a colaborar en cursos del Instituto Universitario de Espiritualidad de la misma universidad. Integrante del grupo de fundadoras de la Asociación de Teólogas Española, dirige y participa en la colección de teología «En Clave de Mujer», editada por Desclée de Brouwer. Su primera publicación fue *Dios también es Madre*, San Pablo, Madrid 1994.
 9. Isabel GÓMEZ-ACEBO, *Dios en la teología feminista. Estado de la cuestión*, «Ciudad de Mujeres», 1.05.06. Las cursivas en el texto son nuestras.
 10. *Ibid.*
 11. *Ibid.* El problema de la «inmanencia» reside en cuanto connota movimiento en Dios. Las relaciones intratrinitarias son de carácter inmanente, pero eternas. Las relaciones de Dios con sus criaturas en ningún caso suponen una mutabilidad en Dios, aunque sí en la criatura. Esto no significa indiferencia divina en la relación con sus criaturas. En las siguientes páginas tratamos el tema de la inmutabilidad divina, conciliable en Dios con ser Acto puro.
 12. San Agustín mostró que la «relación» no es sustancia ni accidente, sino que su ser consiste en estar ordenado *ad aliud* («hacia otro»). El obispo de Hipona intuyó la adecuación del término «relación» para referirse a las Personas de la Trinidad sin comprometer la simplicidad divina. Previamente había tenido que superar la dualidad aristotélica «sustancia-accidente», pues para hablar en Dios de «relaciones» era necesario eliminar de esa categoría toda idea de accidentalidad. Así afirma en *De Trinitate*, 5, 5, 6: «En Dios nada se dice según los accidentes, pues nada le puede acaecer; sin embargo, no todo cuanto se predica de Él se predica según la sustancia (...) En Dios nada se afirma según el accidente, porque nada hay mutable en Él (...) El Padre dice relación al Hijo y el Hijo dice relación al Padre, y esta relación no es accidente, porque uno siempre es Padre y el otro siempre es Hijo (...) Estos nombres se dicen no según la sustancia, sino según lo relativo; y lo relativo no es accidente, pues no es mutable» (cit. en L. F. MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino*, Eunsa, Navarra 1998, pp. 272-274).
 13. Esta definición sólo se refiere a las Personas de la Trinidad. Santo Tomás distingue entre la noción de «relación» en Dios y en el ser humano. En su aplicación a Dios, define a las Personas divinas como «*relatio subsistens*». De acuerdo con el pensamiento tomista, la iden-

tificación que hay en Dios entre «relación» y «persona» no es predicable del ser humano, en el cual la «relación» es entendida como accidentalidad, como entidad débil: es un ser «debilísimo e imperfectísimo» (*Cont. Gent.*, 4, 14). Este cambio de significado del término en su referencia a Dios y al hombre es perfectamente conciliable en el pensamiento tomista de acuerdo con el principio de la analogía, por el que nada puede predicarse de un modo unívoco de Dios y de las criaturas. Lucas F. Mateo-Seco, en su análisis del itinerario que hace Santo Tomás de Aquino al tratar la simplicidad divina, afirma: «Dios no *tiene* nada, sino que *es* todo aquello que tiene. No hay en Él nada accidental. La distinción existente entre las tres divinas Personas no se puede concebir como algo que provenga de una distinción entre sustancia y accidentes. Las relaciones divinas no se pueden concebir como si fuesen modos accidentales del ser de Dios» (L. F. MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino*, p.453).

14. San Buenaventura vio en la «relación» un constitutivo esencial no sólo de Dios, sino también de la persona humana, creada en apertura radical al Creador. Ésa fue la razón que le llevó a rechazar la definición boeciana de «persona», por no contemplar en ella la «relación». En palabras de San Buenaventura, la persona «se define por la sustancia o por la relación; si se define por la relación, entonces persona y relación serán conceptos idénticos» (SAN BUENAVENTURA, *De Trinitate*, q. 2, a. 2. Cfr. Mariano MORENO VILLA, *El hombre como persona*, Caparrós Editores, Madrid 1995, p. 70).
15. Buber, Mounier, Nédoncelle o Karol Wojtyła, son algunos de los autores de la filosofía del diálogo. Martin Buber (1878-1965), pensador judío vienés, cuya obra principal es *Ich und Du* (1923), profundiza en las relaciones «Yo-Tú» y «Yo-Ello». Las primeras representan las relaciones hombre-mundo, descritas en clave de apertura y diálogo. El «Yo-Ello» queda interrelacionado con el «Yo-Tú». Emmanuel Mounier (1905-1950) cuenta, entre los títulos de su extensa producción, con *Révolution personaliste et communautaire* (1935), *Qu'est-ce que le personalisme?* (1947), o *Feu la Chrétienté* (1950). Piensa que la persona necesita purificarse de sí misma para reconocerse como lo que es: ser relacional y comunicativo. Habla de «transpersonalismo», por entender que la persona trasciende su propia individualidad, de modo que «persona» y «comunidad» son realidades complementarias. En cuanto a Maurice Nédoncelle (1905-1976), su obra más representativa es *La réciprocité des consciences* (1942). Hablaba de la «díada yo-tú». Considera que el «yo» surge de la conciencia del «otro yo» y de las relaciones entre ambos términos, hasta concluir en el «nosotros». Esta idea la hizo extensiva a las relaciones con Dios: «el Tú por excelencia». También hay que mencionar, dentro de este pensamiento, a Juan Pablo II, quien presenta a la persona como sujeto relacional y llamado a darse a los demás. Esto lo refiere tanto a la relación de la persona con Dios como con los demás seres humanos. En la experiencia de la soledad original, Juan Pablo II encuentra el contexto para entender la creación del ser humano «a medida de Dios». A su juicio, son palabras «que hablan directamente de la sumisión y dependencia del hombre-creatura de su Creador, revelan precisamente de modo indirecto este nivel de humanidad como sujeto de la Alianza y «partner del Absoluto». El hombre está solo; esto quiere decir que él, a través de la propia humanidad, a través de lo que él es, queda constituido al mismo tiempo en una relación única, exclusiva e irreplicable con Dios mismo» (JUAN PABLO II, *Catequesis*, 28.10.79). El Papa descubrió en la imagen de la soledad del hombre el marco previo para comprender lo que representa «una relación adecuada a la persona; y por lo tanto como apertura y espera de una comunión de personas» (IDEM. 14.09.79).
16. Isabel GÓMEZ-ACEBO, *Dios en la teología feminista. Estado de la cuestión*.
17. *Ibid.*
18. Existe una teología que habla del «sufrimiento de Dios» en un sentido que, sin caer en antropomorfismos, procura mantener la tensión de los dos extremos: la inmutabilidad divina y el misterio de un Dios que se «conmueve» ante el destino del hombre. Así, podemos afirmar que «la inmutabilidad deja de ser un atributo fundamentalmente negativo, que parece alejar a Dios de nosotros, y se desvela más bien como una vida llena de intensa actividad, rica y per-

fecta, que se vuelca en cada alma con verdadero amor paterno. Hasta tal punto que, en esa intimidad filial, el alma siente, por ejemplo, que Dios se «conmueve» al ritmo de sus personales experiencias, como todo buen padre reacciona con amor paterno ante los sentimientos, las necesidades y las inquietudes de su hijo. Ciertamente, Dios no se conmueve en el sentido de sufrir un cambio, pero sí en cuanto vive con toda la intensidad de su infinito amor su relación con nosotros, como vivas e intensas son las relaciones en el seno de la Trinidad. Es decir, Dios ama de verdad y «vive» su amor por cada hijo y cada hija; y por tanto, participa realmente en todas sus vicisitudes, aunque no las sufra en el sentido en que esa expresión pueda significar imperfección». (Javier SESÉ, *La conciencia de la filiación divina, fuente de vida espiritual*, «Scripta Theologica» 31 [1999/2], 471-493).

La Sagrada Escritura deja constancia de que Dios se aflige, se enoja, es celoso, se conmueve y se compadece; manifiesta lástima, alegría y satisfacción (cfr. *Gén* 6, 6; *Éx* 20,5; *Deut* 32, 36; *Jueces* 2, 20; *1 Re* 10, 9; *Sal* 2, 4; 5, 5; 103, 13; 104, 31; *Ez* 5, 13; *1 Jn* 4, 16).

Un error histórico con origen en una idea que no guarda equilibrio entre los extremos que mencionamos en Dios, es el «patripasianismo» de los siglos II y III. Esta forma de modalismo, que afirma que Cristo no es más que uno de los modos de revelarse Dios, llega a afirmar que fue el Padre quien padeció en la cruz (ref.: D-42a). Esto fue condenado por el papa San Ceferino (ca. 198-217).

19. «Lo relativo no es accidente, pues no es mudable» (*De Trinitate*, 5, 5, 6). Este aserto, ya citado en nt. 13, es suficiente para reflejar aquí la idea agustiniana de «relativo» así como la diferencia que guarda con el significado actual del término.
20. BENEDICTO XVI, *Discurso de la audiencia general*, 30.01.08. El Papa, en la misma audiencia, señaló: «San Agustín experimentó con extraordinaria intensidad esta cercanía de Dios al hombre. La presencia de Dios en el hombre es profunda y al mismo tiempo misteriosa, pero puede reconocerse y descubrirse en la propia intimidad: no hay que salir fuera –afirma el convertido–; «vuelve a ti mismo. La verdad habita en lo más íntimo del hombre. Y si encuentras que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo» (*De vera religione*, 39, 72)».
21. La llamada *teología contextual* es un método de reflexión del mensaje cristiano a partir de la situación vital de tiempo y lugar en que se realiza, y que por tanto recoge la sensibilidad del momento. Este método elimina la posibilidad de hacer una teología que sea válida para Europa occidental, Asia, América del Norte o América del Sur. Tampoco reconoce el valor de una teología realizada en otro momento histórico.
22. Conviene reconocer la importancia de la experiencia humana sobre Dios, pero, junto a la riqueza que cabe extraer de ella, hay que afirmar sus límites, y, sobre todo, una verdad esencial: «Dios es siempre mayor» (J. RATZINGER, *Erfahrung und Glaube*, Int. Kath. Zeits. «Communio» 9, 1980, p. 416). Sobre la experiencia de Dios, vid. J. MORALES, *La experiencia de Dios*, Rialp, Madrid 2007. En la *Introducción* (pp. 7-8), Morales se refiere a la centralidad que ha alcanzado la experiencia humana en la cultura moderna, en la que «se ha convertido en categoría crucial para interpretar, y a veces crear la realidad en alguna medida. La experiencia se ha alzado con la tarea de configurar el mundo». Y, concretamente en el terreno religioso, el autor constata que «la experiencia, cualquier experiencia, intenta mandar en religión más que la Palabra escrita en la Biblia, y más que la doctrina donde la comunidad eclesial expresa su identidad creyente».
23. Santo Tomás expresa ese contraste entre Dios y sus criaturas, al afirmar: «Es preciso que todo lo sometido a cambio y posibilidad sea reducido a algún primer principio inmutable y absolutamente necesario» (*Summa Theologica*, I, q.2, a.3). Aristóteles ya había formulado la idea de que el primer motor mueve, como la causa final, por la atracción de su perfección. El aquinate desarrollaría la idea hasta su pleno contenido teológico. Etienne Gilson lo expresa así: «El Dios de Santo Tomás y de Dante es un Dios que ama; el de Aristóteles es un Dios que se deja amar; el amor que mueve al cielo y a los astros, en Aristóteles, es el amor del cielo y de los astros por Dios, en tanto que el que los mueve en Santo Tomás y Dante es el amor de

- Dios por el mundo (...). Ahora bien: la idea de creación es ajena a la filosofía de Aristóteles; la prueba tomista de la existencia de Dios (...) tiene un sentido que el filósofo griego jamás le atribuyó» (E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval* [lecciones de Gilson en la Universidad de Aberdeen en 1931] Rialp, Madrid 2004, pp. 83-84).
24. CEC, n. 2086. También el CEC recoge una declaración del Concilio de Letrán IV, en referencia al tema: «Creemos firmemente y afirmamos sin ambages que hay un solo verdadero Dios, inmenso e inmutable, incomprendible, todopoderoso e inefable, Padre, Hijo y Espíritu Santo: Tres Personas, pero una Esencia, una Substancia o Naturaleza absolutamente simple» (Cit. en CEC, 202).
 25. El tema fue tratado por Santo Tomás en la *Summa*, con las siguientes palabras: «Por perfecta que se suponga una naturaleza corporal o espiritual, no logrará producir su acto si no es movida por Dios (...) Por otra parte, no sólo proviene de Dios toda moción por ser Él el primer motor, sino también toda perfección formal, porque Él es el acto primero» (*Summa Theológica*, I-II, q.109, a.1)
 26. Mateo-Seco lo expone en los siguientes términos: «Al referirla a Dios, la inmutabilidad de la que hablamos es la inmutabilidad del Amor indeficiente en el que no hay capacidad alguna de cambio, porque él es esencial y eternamente un solo e infinito acto de amor. Esta inmutabilidad expresa, pues, plenitud de vida, y si la consideramos en su relación con el ser creado, esta inmutabilidad significa la autodeterminación libre y eterna de Dios. Ella se puede traducir por fidelidad esencial a su designio salvador y a sus promesas. Se trata de una inmutabilidad que se conjuga perfectamente con la intervención divina en la historia de la salvación y con el misterio de la encarnación» (*Dios Uno y Trino*, p. 455).
 27. Son imágenes muy ricas para expresar la vida de Dios, que crea y sostiene todas las cosas; pero es abusivo utilizarlas para significar mudanza en el Ser de Dios.
 28. Santo Tomás de Aquino lo expresó en los siguientes términos: «En la doctrina sagrada todo se trata desde el punto de vista de Dios, bien porque es el mismo Dios (esencia, atributos, personas), o porque está ordenado a Dios como principio y fin (las criaturas, los actos humanos, las leyes, la gracia, las virtudes, los sacramentos)» (*Summa Theologica* I, q.1., a.7). La corriente postmoderna ha tomado tal distancia de este enfoque, que, a nuestro juicio, cabe cuestionar que sea verdadera «teología» la que resulta de sus métodos. Fue reveladora la intervención de Juan José Tamayo, secretario general de la asociación de teólogos y teólogas Juan XXIII, con motivo de su XXIX Congreso de Teología. Durante la inauguración del evento, centrado en la crisis económica, Tamayo enunció los puntos de partida: «No partimos de datos revelados, ni de dogmas, ni de verdades teológicas, sino de las situaciones, desafíos, problemas, inquietudes y tendencias de la sociedad: inmigración, marginación, ecología, feminismo, pluralismo religioso, neoliberalismo, globalización, etc., que se iluminan desde la fe cristiana interpretada y vivida en clave liberadora. Aquí radica la revolución metodológica que supone el nuevo modo de hacer teología» (TAMAYO, *Discurso de inauguración del Congreso*, 4.09.09).
 29. El pensamiento freudiano supuso una fuerte motivación para ello, y no es casual que el máximo desarrollo de las ideologías feministas en sus distintas formas coincidiera aproximadamente con el auge del psicoanálisis. Aunque el origen del psicoanálisis se encuentra en la práctica psiquiátrica, pronto se extendería su aplicación a la crítica literaria y a la artística en general, para desde ahí inundar otros espacios claramente ajenos a su objeto inicial, como es el caso de la teología.
 30. El *Nuevo Testamento* fue publicado en 1973, y la Biblia completa en 1978.
 31. Se trata de *The Holy Bible: New International Version. Inclusive Language Edition*, Hodder & Stoughton, London 1996.
 32. En 2002 y 2005 se publicaron respectivamente el Nuevo Testamento y una versión final de la Biblia bajo el título *Today's New International Version Bible*.
 33. SC, n. 7.

34. Como ejemplo, cabe mencionar el caso del leccionario canadiense. Tardó 18 años en recibir la aprobación pontificia (en 2007), precisamente por el abuso del lenguaje inclusivo.
35. La historia del presente CEC comenzó en octubre de 1985, en el Sínodo extraordinario de Obispos convocado con ocasión del XX aniversario de la clausura del Concilio Vaticano II, donde los Padres sinodales expresaron el deseo de «que fuese redactado un catecismo o compendio de toda la doctrina católica tanto sobre la fe como sobre la moral, que sería como un texto de referencia para los catecismos o compendios que son redactados en los diversos países». (Relación final del Sínodo Extraordinario II B.4). Juan Pablo II nombró una Comisión de Cardenales y Obispos así como un Comité de Redacción para la preparación del proyecto del Catecismo. La Comisión señaló las líneas fundamentales e impulsó la redacción del proyecto, que fue posteriormente sometido a la consulta de todo los Obispos del mundo, así como a la valoración de las respectivas Conferencias Episcopales, facultades e institutos de teología y catequesis. El siguiente paso fue el de incorporar las numerosas observaciones recibidas y la redacción del nuevo texto. Este último documento, tras ser evaluado por la Comisión, fue aprobado como proyecto definitivo en febrero de 1992, y presentado al Papa Juan Pablo II para su estudio. Sería aprobado por el Sumo Pontífice el 25 de junio de 1992. El 11 de octubre de 1992, Juan Pablo II promulgaba, por la Constitución Apostólica *Fidei Depositum*, el Catecismo de la Iglesia Católica. Tras unos años de recepción e implantación del texto en la catequesis, el 15 de agosto de 1997 se aprobó y promulgó la edición típica latina, que vino a ser el texto definitivo del CEC.
36. Fue el caso de la traducción inicial del CEC para los Estados Unidos. La edición definitiva sufrió una dilación de dos años por los excesos del lenguaje inclusivo.
37. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Liturgiam Authenticam. Quinta Instrucción para la recta aplicación de la Constitución sobre la Liturgia del Concilio Vaticano II*, 7.V.2001.
38. *Ibid.* El documento precisa que «muchas lenguas poseen nombres y pronombres que hacen referencia, simultáneamente, al género masculino y femenino, con un solo término. El abandono de estos términos, como resultado de una tendencia ideológica que afecta a la cuestión filológica y semántica, no siempre es acertado o conveniente, ni constituye una parte esencial del desarrollo lingüístico. Los términos colectivos tradicionales deben ser conservados en aquellos casos en los que su abandono puede comprometer una clara noción del hombre como figura unitaria, inclusiva y corporativa, al mismo tiempo que personal; como es expresado, por ejemplo, en el hebraico «*adam*», el griego «*anthropos*» y el latín «*homo*». Del mismo modo, la expresión de una tal inclusividad no debe ser reemplazada por un cambio automático del número gramatical ni por la utilización de términos paralelos, masculino y femenino».
39. Tal es el caso de las emitidas desde las Oficinas para el Culto Divino de varias Diócesis de los Estados Unidos, como la de la Diócesis de Los Ángeles, que publicó una nota para los lectores en la que se lee: «En años recientes, la sensibilidad respecto al lenguaje inclusivo en la liturgia ha crecido. Es importante notar, sin embargo, que el lector no está en libertad de cambiar ni las lecturas de la Escritura ni los textos de las oraciones aprobadas para la liturgia. En la preparación de los otros textos, tales como las Intercesiones Generales o comentario de otro tipo, el lenguaje que es inclusivo puede ser siempre utilizado» (en <http://www.archdiocese.la/prayer/worship/espanol/normas/lectores.html>. Consultado el 5.10.07).
40. Como afirma el teólogo belga Jean Galot, «argumentos de novedad y de actualidad no pueden sustituir a un análisis del dato de la Revelación» (Jean GALOT, *Marie et le visage de Dieu*, «Marianum» XLV [1982] 436).
41. La teología *womanista* está centrada en la experiencia de mujeres cristianas afro-americanas. Tiene entre sus temas preferidos el de la violencia de «género», así como los del ministerio de la docencia, el del sacerdocio femenino, o la espiritualidad de la mujer afro-americana. También recupera la herencia de mujeres de raza negra que lucharon contra la esclavitud en

- los Estados Unidos. El término «*womanist*» fue acuñado por Alice Walker (escritora feminista afro-americana, nacida en 1944) en su obra *In Search of our Mother's Gardens womanist Prose* (1983). Pero el origen de la teología womanista está en el teólogo metodista afro-americano James Hal Cone, quien había buscado desarrollar una teología negra de liberación.
42. La teología *mujerista* es una teología de la liberación elaborada por mujeres latinas en los Estados Unidos. Su tema principal es el de la libertad, pero sin distinguir entre la liberación política, la libertad a nivel psicológico, social, moral, etc. La principal precursora de este movimiento es Ada Maria Isasi-Díaz, profesora en el Union Theological Seminary de Nueva York.
 43. La llamada «*queer theology*» (del inglés «*queer*»: «raro», que ha sido un eufemismo para referirse a las personas homosexuales) es entendida como la reflexión que se hace sobre Dios y sobre la relación del ser humano con Dios desde la experiencia de lesbianas, homosexuales, bisexuales y transexuales. Una de sus preocupaciones principales es erradicar la idea de que la homosexualidad sea un desorden y que los actos homosexuales sean pecaminosos. Ha tenido una acogida especial en la denominada Iglesia Comunitaria Metropolitana.
 44. Las teologías contextuales tienen predilección por la experiencia de Dios tal como es vivida por los colectivos, y habitualmente con connotaciones sociopolíticas. No hacen referencia en general a la experiencia que supone una aproximación personal al conocimiento de Dios mediante el amor. Ya hemos mencionado anteriormente la riqueza que puede contener la experiencia humana sobre Dios, de la que con frecuencia se ha nutrido la teología. Parece conveniente reiterar aquí la prioridad de la revelación, que contiene datos objetivos y precede a toda experiencia contextual.
 45. Isabel GÓMEZ-ACEBO, *Dios en la teología feminista. Estado de la cuestión*, «Ciudad de Mujeres», 1.05.06.
 46. A este respecto hay que hacer notar la dificultad que supone para el avance teológico el intrusismo de que es objeto la teología. Es frecuente la injerencia de ideólogos, filósofos, escritores o políticos, que, sin formación teológica alguna, no tienen problema en exponer públicamente sus puntos de vista en torno a disquisiciones teológicas, algo que sería inadmisibles en otras disciplinas.
 47. Cuando la contextualización concede prioridad a la experiencia subjetiva hasta el punto de ignorar el dato objetivo y universal, su resultado carece de carácter científico. Con todo, en este trabajo respetamos la nomenclatura de *teología* al nombrarlas, por consideración a los elementos que tal vez conservan el rigor de una disciplina científica.
 48. Elisabeth Schüssler Fiorenza es profesora de Teología en el Harvard Divinity School. Está dedicada a la exégesis bíblica desde una perspectiva feminista. Juzga que la experiencia de opresión de las mujeres es el centro y la norma para evaluar la Biblia misma. Se autoproclama católica a pesar de sostener un pensamiento anticristiano. Entre sus obras, son especialmente conocidas *In Memory of Her: A feminist theological Reconstruction of Christian Origins* (1984) y *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation* (1993).
 49. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her: A feminist theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, New York 1984, p. 15
 50. Algunas han llegado a ser auténticas plataformas de propaganda de la ideología en cuestión. Es el caso de bastantes instituciones académicas católicas, que cuentan en su cuadro de profesores con un nutrido número de docentes que abogan por la implantación de la IG en los estudios teológicos. Por citar algún ejemplo, podemos nombrar a la Hermana Sandra Schneiders, profesora de Sagrada Escritura en la Escuela Teológica de Berkeley (California), quien afirma que todos los aspectos de la teología católica tradicional están pervertidos por el patriarcado. Niega el valor de la Tradición.
 51. C. FERREIRA, *The Feminist Agenda within the Catholic Church*, «Marian Press», Ontario 1989.
 52. Para una exposición clara de las cosmovisiones actuales, vid. Juan Luis LORDA, *Para una idea cristiana del hombre. Aproximación teológica a la Antropología*, Rialp, Madrid 1999.

53. Benedicto XVI añade en su escrito algo que apunta al contenido ideológico que está detrás de todo este recorrido: «Si se analiza con detenimiento el razonamiento en su conjunto, se manifiesta como una serie de habladurías utópicas, carentes de contenido real, a menos que el contenido de estos conceptos sean en realidad una cobertura de doctrinas de partido que todos deben aceptar (...). El respeto por las tradiciones religiosas es sólo aparente (...) La fe, las religiones, son utilizadas para fines políticos. Cuenta sólo la organización del mundo. La religión interesa sólo en la medida en que puede ayudar a esto» (BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, Ed. La Esfera de los Libros, Madrid 2007, p. 82. Traducción de Carmen Bas Álvarez, de la obra original *Jesus von Nazareth – Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007).
54. *Ibid.* pp. 80-81. Las cursivas son nuestras.
55. *Ibid.* p. 82
56. El término «teología» fue acuñado en 1979 por Naomi Goldenberg con el fin de diferenciar la teología elaborada desde una perspectiva feminista de aquella considerada de corte patriarcal.
57. Para una información más detallada sobre la *Nueva Era*, vid.: CONSEJO PONTIFICIO PARA LA CULTURA Y EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO, *Jesucristo, portador del agua de vida. Una reflexión cristiana sobre la Nueva Era*, 20.09.03.
58. La denominación «Nueva Era» procede de una consideración astrológica según la cual la tierra, desde 1967, ha pasado del período de Piscis al de Acuario. El periodo de Piscis es definido como el del pez (en latín, «*ichthus*»), símbolo de Cristo, y de ahí concluyen que la fe cristiana pertenece a una época anterior. Además, la era de Piscis es descrita como la del duro y machista Dios/Padre, mientras que la de Acuario figura como el tiempo de la femenina e intuitiva Diosa/Madre.
59. Entre los estudiosos de la corriente *New Age*, destaca Douglas Groothuis, profesor de Filosofía en el Seminario de Denver. Entre sus publicaciones destacan *Unmasking the New Age* (1986), *Confronting the New Age* (1988) y *Revealing the New Age Jesus* (1990). Identifica seis rasgos característicos del pensamiento *new age*: 1. Todo es uno. 2. Todo es Dios. 3. La humanidad es Dios. 4. Es necesario un cambio de conciencia, de pensamiento y de percepción de la realidad. 5. Todas las religiones son una. 6. Optimismo evolucionista cósmico.
60. El nombre designaba en la antigua Grecia a la diosa tierra. Fue recuperado para el pensamiento actual por el británico James Lovelock, científico independiente de reconocida tendencia ecologista. En 1969 ideó una teoría según la cual nuestro planeta se comporta como un biosistema que se autorregula por sí mismo, haciendo posible en él la vida. La teoría fue divulgada diez años después bajo el título *Gaia: A New Look at Life on Herat*, Oxford University Press, Oxford 1979.
61. Nombra a la diosa azteca de la vida y de la muerte, una divinidad cruel que era representada con un collar de corazones arrancados de las víctimas de los sacrificios humanos, de los que estaba sedienta.
62. Madre del pueblo Muisca (Colombia). La tradición describe a Bachué como una mujer muy fecunda que en cada parto daba a luz entre cuatro y seis hijos, con los que pobló toda la tierra.
63. Son diosas madres respectivamente de los colimas de Tolima y de los guajiros (culturas indígenas colombianas).
64. Es cada vez más común entre escritores feministas, principalmente de entorno anglicano, el término «*Godde*» para referirse a Dios, como un término que afirma en Él tanto los rasgos masculinos de «*God*» como los femeninos de «*Goddess*». Por mencionar un caso, Marcus J. Borg, teólogo liberal formado en Oxford y profesor universitario en Oregón, utiliza frecuentemente ese vocablo, incluso para citar la Biblia.
65. Al hilo de este pensamiento, no sorprende el creciente auge de la religiosidad politeísta, muy afín al relativismo que domina la cultura actual. En ésta es frecuente acusar al monoteísmo de intolerancia y de pretender absolutizar la verdad.

66. Carol P. Christ, doctora en Filosofía por la Universidad de Yale, mantiene sus puntos de vista dentro del feminismo más radical. Se autodenomina «teóloga feminista de género», y es una firme defensora de la teología de la «diosa». Sus escritos incluyen cinco libros y numerosos artículos sobre la espiritualidad de la mujer y la teología feminista. Algunos títulos son *She Who Changes* (2003), *Rebirth of the Goddess* (1998) y *Odyssey with the Goddess* (1995)
67. Rosemary Radford Ruether (1936), teóloga feminista norteamericana, es profesora emérita de Teología Feminista de la Escuela de Religión del Pacífico y es miembro de la Facultad de Estudios Superiores de Northwestern University, en Evanston. Es frecuente colaboradora en publicaciones que tratan temas en torno a mujer, religión, ecología, paz o justicia. Entre sus libros más conocidos encontramos *Sexism and God-Talk* (1984), *Woman Church* (1985) y *Gaia and God* (1992), traducido al español en 1993.
68. RADFORD RUETHER, R., *Gaia & God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, HarperCollins, San Francisco 1992; *Gaia y Dios. Una teología ecofeminista para la recuperación de la Tierra*, México 1993.
69. Tal vez por su carácter reivindicativo tanto como por la pretensión de reemplazar la religiosidad centrada en Dios por otra de carácter naturalista, el feminismo se ha aproximado frecuentemente a las posturas ecologistas más extremas. Ecologistas y feministas han coincidido en los últimos años en la dignificación –y a veces sacralización– de la naturaleza. Al mismo tiempo es difundida una idea cada vez más degradante respecto al ser humano. Son interesantes en este sentido algunas declaraciones realizadas desde medios ecologistas, como las que ofreció Paul Watson, presidente de la organización ambiental Sea Shepherd Conservation Society, en mayo de 2007. Afirmó que la superpoblación «es un virus... que está matando a nuestro anfitrión, el planeta Tierra, por lo que la población humana debe ser recortada en un 85 por ciento (...) Necesitamos reducir radical e inteligentemente la población humana a menos de mil millones». En el mismo artículo definía a la humanidad como «el sida de la Tierra». Cit. en «Laprensa» (28.05.2007).
70. Entiende por «biofílica» una actitud ética de respeto auténtico y profundo hacia la dignidad de la naturaleza en todas sus manifestaciones. Juzga que ese respeto es el más amplio, profundo y universal de los valores.
71. RADFORD RUETHER, *Gaia y Dios...*, pp.16-17
72. *Ibid.*
73. Aunque es fácil apreciar la proximidad de la mujer con la vida, de ello no cabe deducir una supuesta enemistad masculina con la naturaleza, como tampoco podemos afirmar por principio una oposición entre la razón humana y la naturaleza.
74. RADFORD RUETHER, *Gaia y Dios...*, pp.16-17.
75. Se trata de una afirmación que da idea de la falta de realismo a la que llegan algunos de estos planteamientos.
76. RADFORD RUETHER, *Gaia y Dios...*, pp. 16-17.
77. *Ibid.*, p. 235.
78. En el pensamiento de Ruether esa actitud despótica hacia la naturaleza respondía al concepto hebreo de «pueblo elegido».
79. Cfr. RUETHER, *Gaia y Dios...*, p. 235.
80. En el libro, Ruether escribe: «La síntesis resultante reúne los dos dramas de la creación y la redención en la figura del Logos-Cristo. Este ser divino es visto como la manifestación de Dios, la presencia immanente de Dios al final de los tiempos, subsanando la enemistad que ha dividido al cosmos y reconciliando al cosmos con Dios» (*Gaia y Dios...*, p. 239).
81. En el pensamiento de Ruether la «caída» es un mito para justificar el patriarcado.
82. Vid. Gloria M. COMESAÑA, *Gaia y Dios. Una teología ecofeminista para la recuperación de la Tierra*, «Revista Telos» 4, nº 1 (2002).
83. A. DERMIENCE, *Théologie de la femme et théologie féministe*, «Révue théologique de Louvain» 31 (2000), 492-523. La autora es Doctora en Ciencias Religiosas y profesora universitaria.

Es conocida principalmente por el artículo que citamos aquí. Otros escritos de la autora son *Tradition et rédaction dans la pericope de la Syrophénicienne: Mc 7.24-30*, «RTL» 8 (1977), o *La «Question féminine» et l'Église catholique: Approches biblique, historique et théologique (Dieux, Hommes et Religions, Vol. 11)*, Peter Lang, Bruxelles 2008.

84. *Ibid.*

85. *Ibid.*

86. Algunos abusos han hecho cuestionar la eclesialidad de ciertas denominaciones, o grupos de las mismas. Por ejemplo, la United Church of Canada en 1984 planteó sustituir el bautismo «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» por la forma «en el nombre de la Santísima Trinidad». Con anterioridad había sido considerada la posibilidad de bautizar «in the name of the Mother, Friend and Comforter». Finalmente, el bautismo mantuvo la forma según el mandato de Jesucristo, con el fin de evitar ser expulsados de las instituciones ecuménicas. Por otro lado, en el ámbito católico fue necesario un pronunciamiento de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la validez de algunas fórmulas bautismales adoptadas en medios católicos feministas. El documento respondía a las siguientes cuestiones: «Primera: ¿Es válido el Bautismo conferido con las formulas «I baptize you in the name of the Creator, and of the Redeemer, and of the Sanctifier» y «I baptize you in the name of the Creator, and of the Liberator, and of the Sustainer»?». Segunda: ¿Deben ser bautizadas en forma absoluta las personas que han sido bautizadas con estas fórmulas?». RESPUESTAS: «A la primera: Negativo. A la segunda: Afirmativo» (Romae, 1.2.2008). Ref.: «Zénit», 27.2.08.
87. Al comienzo de este epígrafe nos interesa clarificar brevemente la idea católica de «paternidad» en Dios. El CEC, al hablar de Dios Padre, afirma: «Al designar a Dios con el nombre de «Padre», el lenguaje de la fe indica principalmente dos aspectos: que Dios es origen primero de todo y autoridad trascendente y que es al mismo tiempo bondad y solicitud amorosa para todos sus hijos. Esta ternura paternal de Dios puede ser expresada también mediante la imagen de la maternidad que indica más expresivamente la inmanencia de Dios, la intimidad entre Dios y su criatura (...) Conviene recordar, entonces, que Dios trasciende la distinción humana de los sexos. No es hombre ni mujer, es Dios. Trasciende también la paternidad y la maternidad humanas, aunque sea su origen y medida: Nadie es padre como lo es Dios» (CEC, 239).
88. Cfr. MARY DALY, *Beyond God Father; toward a Philosophy of Women's Liberation*, Beacon Press, Boston 1985, p.13: «If God in «his» heaven is a father ruling «his» people, then it is in the «nature» of things and according to divine plan and the order of the universe that society be male-dominated».
89. R. PUTNEY, *Feminismo radical: Posiciones libertarias y culturales*, en Millán de Benavides-Estrada Mesa (Eds. Académicas), *Pensar (en) género»: Teoría y práctica para nuevas cartografías del cuerpo*, Ed. Pontificia Universidad Javierana, Bogotá 2004.
90. M^a Pilar Aquino es profesora de Teología y de Estudios Religiosos en la Universidad de San Diego (California). Entre sus publicaciones se pueden leer las siguientes: *Aportes para una teología desde la Mujer* (Ed. Biblia y Fe, Madrid 1988), *La teología, La Iglesia y La Mujer en América Latina* (Indo-American Press, Bogotá 1994) o *Entre la Indignación y la Esperanza. teología feminista Latinoamericana* (Indo-American Press & ASETT, Bogotá 1998).
91. M. P. AQUINO, *Aportes para una teología desde la mujer*, p.15.
92. En contraste, Benedicto XVI indica la riqueza de la verdadera paternidad. Se refiere al hecho de que «el hombre de hoy no percibe inmediatamente el gran consuelo de la palabra «padre», pues muchas veces la experiencia del padre o no se tiene, o se ve oscurecida por las deficiencias de los padres», ante lo que invita a extraer del Evangelio el significado más perfecto de la palabra «padre», que «en la predicación de Jesús aparece como fuente de todo bien, como la medida del hombre recto (...) El «amor que llega al extremo» (cfr. *Jn* 13,1), que el Señor ha consumado en la cruz orando por sus enemigos, nos muestra la naturaleza del Padre. Este amor es Él». (*Jesús de Nazaret*, p. 170).

93. J. CARLSON BROWN y Carole R. BOHN, *Christianity, Patriarchy, and Abuse: A Feminist Critique*, Pilgrim P, Boston 1989, p. 26. Las autoras son profesoras, respectivamente, de Historia de la Iglesia y de Ecumenismo en St. Andrews College, Saskatchewan (Canadá), y de Psicología Pastoral en Boston University School of Theology.
94. Además de la acusación de patriarcalización y de la denuncia de abuso del título «Padre», la teología de género ha encontrado una razón especialmente atrayente para justificar la feminización de la primera Persona: el argumento ecologista. Debido a la preocupación medioambiental, este argumento ha cobrado especial interés en los tiempos recientes. Más adelante desarrollaremos sus manifestaciones.
95. San Ireneo de Lyon hubo de hacer frente a las sectas de corte gnóstico, que proliferaban en el segundo siglo de la era cristiana. Con este motivo escribió *Adversus Haereses*. En esta obra identifica las distintas sectas y sus creencias, que suelen incluir elementos sexuados en Dios y aceptan un politeísmo más o menos elaborado. Los gnósticos buscaron revestir el paganismo romano de racionalidad y dotarlo de una moral. Con esa intención rechazaron la mitología clásica, pero finalmente desarrollaron otro sistema mitológico. Los dioses aparecieron de nuevo envueltos en formas antropomórficas, aunque habían recibido nombres conceptuales. Otro testimonio es el de Arnobio de Sicca, retórico pagano convertido al cristianismo en el siglo IV. En su apología *Adversus Nationis* condenó el antropomorfismo de los dioses paganos. Frente a quienes atribuyeron condición sexuada al Dios de los cristianos (el juicio provenía de filósofos paganos y de algunos judíos que relacionaban a los cristianos con ciertas corrupciones de los saduceos), respondió que el empleo del género masculino para Dios no implica asignación de sexo (cfr. ARNOBIO, *Adversus Nationis*, III, 8).
96. Son esclarecedoras, para el tema de la paternidad en Dios, las palabras del teólogo ortodoxo Christos Sp. Voulgaris: «In his personal quality and function man the father images God the Father «from whom every fatherhood, in heaven and on earth is named» (*Eph* 1,14. Cfr. 4, 6). However, this in no way suggests that God as Father is of male gender, like man. Fatherhood on the divine level is not appropriate to gender, but it is a mode of existence (of being). On the contrary, in humanity fatherhood is not a mode of being, but a potentiality which becomes a condition and a quality in time. But God is always Father and mainly Father, and there was never a «time» when He was not Father. Man becomes a father only when and if he causes birth, and even so he is always the son of his own father. The same principle applies also to woman. Thus, human conditions cannot apply to Divinity, as we can see it happening in the naturalistic outlook of pagan religions and to the so called «Feminist Theologians», who replace the masculine attributes of the divine Persons in Scripture by feminine or neuter ones. Rather, human reality must be conditioned by and express the divine archetypes». (C. Sp. VOULGARIS, *The Sacrament of Priesthood*, Myriobiblos, Athens 2004).
97. Teóloga luterana canadiense, Sallie McFague ha sobresalido por sus estudios de ecología desde una perspectiva cristiana. En su libro *Models of God: Theology for an ecological, nuclear Age* (1987) cristalizan sus convicciones ecológicas y feministas.
98. Hay que tener presente el rechazo que suele darse entre los teólogos protestantes hacia la analogía. Von Baltasar, en su libro *Teológica*, señala en este sentido: «Desde el punto de vista protestante no se puede echar mano ni de la analogía entis ni del carácter de imagen del hombre (...) Sólo se recurre a la palabra misma de la revelación (...) Se ha de decidir si el mensaje de Jesús sobre Dios tiene lugar en virtud de una traducción a otra forma de lenguaje», que es la que designa metáfora, en la que no hay semejanza entre la realidad y la imagen. (Hans Urs VON BALTHASAR, *Teológica*, Ed. Encuentro, Madrid 1997, pp. 262-263).
99. Hemos de tener en cuenta que la imagen de «amistad» ha sido empleada por los santos para referirse a su relación con Dios, pero sin excluir el título «Padre». Así, podemos leer que «Abraham creyó a Dios, y le fue contado por justicia, y fue llamado amigo de Dios» (cfr. *Sant* 2, 23).

100. McFague tiene en gran consideración esta imagen por pensar que resuelve la tensión entre la inmanencia y la trascendencia divina. Además es partidaria de metáforas de tipo natural e inmanente que compensen el desequilibrio que encuentra en la relación de dominio sobre la tierra que denuncia en la tradición judeo-cristiana.
101. Con anterioridad hemos mencionado la representación materna de la divinidad, que en muchas ocasiones hacía alusión a la «diosa tierra». Aunque efectivamente son imágenes que hablan de una nueva alianza con el resto de la creación, la imagen que transmiten de Dios suele ser de carácter panteísta, lo que se aleja sustancialmente del Dios de la revelación.
102. En 1215, el Magisterio hubo de aclarar el sentido de la analogía en el trabajo teológico. El Concilio Lateranense IV se encontró ante la necesidad de corregir a Joaquín de Fiore por un lado, que defendía una identidad mística entre Dios y la criatura, y de Pedro Lombardo por otro, que sólo veía una pura distinción racional entre los dos. Tomando como punto de partida la analogía, el concilio afirmó que: «inter Creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda» (D 806). La analogía es tratada por SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica* I, q. 13, a. 5.
103. Es justo reconocer que esas cualidades no son exclusivas de la feminidad, y que pueden aplicarse perfectamente a los varones sin menoscabo de su masculinidad; pero es comprensible que la Biblia no profundice más en el asunto, dado que su intención no es hacer un elenco de rasgos femeninos y masculinos, sino transmitirnos una imagen verdadera de Dios.
104. En su libro *Jesús de Nazaret*, Benedicto XVI afirma que «nunca, ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento, se califica o se invoca a Dios como madre (...). En la Biblia, madre es una imagen pero no un título de Dios» (BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, p. 174). Hace esa afirmación en el capítulo dedicado al Padrenuestro, en el que señala la presencia en la Biblia de la comparación del amor de Dios con el amor de una madre. Al mismo tiempo, hace notar que las tradiciones próximas al pueblo de Israel donde Dios era invocado como madre, se concebía una relación de carácter panteísta entre Dios y sus criaturas, netamente distinta de la concepción bíblica. Además de la ausencia de referencia a la madre en sentido divino, el Pontífice añade que «Dios no es ni hombre ni mujer, es Dios, creador del hombre y de la mujer», palabras con las que da por zanjada toda tendencia feminizadora de la Trinidad. Para referencias bíblicas sobre el tema, vid. *infra* § f).
105. CC. LETRÁN IV: «El Padre es el que engendra; el Hijo, el que es engendrado, y el Espíritu Santo, el que procede» (Concilio Lateranense IV: D, 804).
106. Cfr. *Mt* 6, 5-6; *Mc* 1, 35; *Lc* 5, 16; *Lc* 9, 18; 11, 1; *Lc* 11, 2-4; *Lc* 23, 34; *Lc* 23, 46; *Jn* 11, 41; *Jn* 17, 24; etc.
107. *Jn* 20, 17: «Subo a mi Padre y vuestro Padre». Jesucristo es Hijo natural de Dios, de quien nosotros somos hijos por adopción.
108. JUAN PABLO II, C. Ap. *Mulieris Dignitatem*, 15.08.88. Es el primer documento del magisterio pontificio dedicado específicamente a la mujer.
109. MD, 8
110. *Ibid.* Los textos citados expresan de modo singular el amor maternal de Dios. Los reseñamos aquí: «El Señor dice: ‘Por mucho tiempo me quedé callado, guardé silencio y me contuve, pero ahora voy a gritar como mujer de parto, gimiendo y suspirando’» (*Is* 42, 14). «Oídme, descendientes de Jacob, todos los que quedáis del pueblo de Israel: Yo he cargado con vosotros desde antes que nacierais. Os he llevado en brazos, y seguiré siendo el mismo cuando seáis viejos. Cuando tengáis canas, todavía os sostendré. Yo os hice, y seguiré cargando con vosotros; os sostendré y os salvaré» (*Is* 46, 3-4).
111. «Cuando el pueblo de Israel era niño, yo lo amaba; a él, que era mi hijo, lo llamé de Egipto. Pero cuanto más lo llamaba, más se apartaba de mí (...) Con todo, yo guíé al pueblo de Efraín y lo enseñé a caminar; pero ellos no comprendieron que era yo quien los cuidaba. Con lazos de ternura, con cuerdas de amor, los atraje hacia mí; los acerqué a mis mejillas como si fueran niños de pecho; me incliné a ellos para darles de comer» (*Os* 11, 1-4); «Hace poco me decías:

- ‘Padre mío, amigo de mi juventud, ¿vas a estar siempre enojado?, ¿te va a durar la ira para siempre?’ Y mientras decías esto, hacías todo el mal que podías». En tiempos del rey Josías me dijo el Señor: «¿Has visto lo que hizo la rebelde Israel, cómo se dedicó a la prostitución sobre toda loma alta y bajo todo árbol frondoso? Yo pensé que, aun después de todo lo que ella había hecho, volvería a mí; pero no volvió. Su hermana, la infiel Judá, vio esto; y vio también que yo repudié a la rebelde Israel y que me divorcié de ella precisamente por el adulterio cometido. Pero Judá, la infiel hermana de Israel, no tuvo temor, sino que también ella se dio a la prostitución (...) Me fue infiel adorando a las piedras y a los árboles. Y después de todo eso, la infiel Judá tampoco volvió a mí de corazón, sino que me engañó. Yo, el Señor, lo afirmo». El Señor me dijo: «La rebelde Israel es menos culpable que la infiel Judá. Ve y anuncia este mensaje mirando hacia el norte: «El Señor afirma: ¡Vuelve a mí, rebelde Israel! No te recibiré de malos modos ni mantendré mi enojo para siempre, porque soy bondadoso (...)». El Señor afirma: «Regresad, hijos rebeldes, pues yo soy vuestro dueño. Tomaré uno de cada ciudad y dos de cada clan, y os haré volver a Sión. Os daré los gobernantes que a mí me agradan, y ellos os gobernarán con sabiduría y entendimiento (...) Yo, el Señor, doy mi palabra. Jerusalén será llamada entonces el trono del Señor; todas las naciones se reunirán allí para honrarme, y no volverán a seguir tercamente las malas inclinaciones de su corazón (...) ‘Israel, yo decidí aceptarte como hijo y darte una tierra envidiable, el país más bello del mundo. Y pensé que me llamarías padre y que nunca te alejarías de mí’». (Jer 3, 4-19).
112. MD, 8. Las palabras de Juan Pablo II dicen así: «Pero dice Sión: «Yahveh me ha abandonado, el Señor me ha olvidado» ¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho, sin compadecerse del hijo de sus entrañas? Pues aunque éstas llegasen a olvidar, yo no te olvido» (Is 49, 14-15). Y en otro lugar: «Como uno a quien su madre le consuela, así yo os consolaré (y por Jerusalén seréis consolados)» (Is 66, 13). También en los Salmos Dios es parangonado a una madre solícita: «No, mantengo mi alma en paz y silencio como niño destetado en el regazo de su madre. ¡Como niño destetado está mi alma en mí! ¡Espera, Israel, en Yahveh desde ahora y por siempre!» (Sal 131 [130], 2-3)».
113. *Ibid.*
114. *Ibid.*
115. *Ibid.*
116. Las citas anteriores incluyen referencias a la trascendencia y espiritualidad de la paternidad divina, pero no ahorra expresiones para subrayar la proximidad y cuidados de Dios hacia sus hijos. Durante el rezo del Ángelus el 10 de septiembre de 1978, en una invitación a rogar por la paz en Oriente Medio, rememoró el texto de Isaías en que el pueblo invoca a Dios lamentándose así: «‘Nos has abandonado, nos has olvidado’. ‘No’, respondió Dios por medio del profeta Isaías: ‘¿Puede acaso una madre olvidar a su hijo? Pero si sucediera esto, jamás olvidará Dios a su pueblo’». A continuación, el Santo Padre añadió: «Los que estamos aquí tenemos los mismos sentimientos; somos objeto de un amor sin fin de parte de Dios. Sabemos que tiene los ojos fijos en nosotros siempre, también cuando nos parece que es de noche. Dios es Padre, más aún, es madre. No quiere nuestro mal; sólo quiere hacernos bien, a todos. Y los hijos, si están enfermos, tienen más motivo para que la madre los ame». El sentido en que Juan Pablo II utiliza la expresión madre está en relación directa con el texto bíblico y tomado como una imagen para hablar de Dios, no un título. No se contradice por ello con lo afirmado después por Benedicto XVI en *Jesús de Nazareth*.
117. Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Decl. *Inter Insigniores sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial*, 15 octubre 1976: AAS 69 (1977). También, por citar alguno de los numerosos escritos que tratan la cuestión, Stanley J. Grenz, en su libro *Theology for the Community of God*, plantea que era indispensable que Jesucristo fuera varón debido al esquema sociocultural de su tiempo, que habría rechazado que una mujer pretendiera ser salvadora de la humanidad. «Rather than enthroning the male as God’s ideal for humankind, the maleness of Jesus provides the vehicle whereby his earthly life could reveal

- the radical difference between God's ideal and the orders and structures that characterize human social interaction. Given the context in which he lived (and the context of most of human history) Jesus' maleness was an indispensable dimension of his vocation. Only a male Jesus could have offered the radical critique of the power systems of his day which we find prevalent in his message. To see this, we need only look at the alternative. Had the Savior of humankind come as a woman, she would have been immediately dismissed solely on the basis of her sex. Nor could her actions have been interpreted as countercultural, for her self-sacrificial ministry would have been interpreted as merely the living out of her socialized ideal role. Thus, to be the liberator of both male and female, Jesus needed to be male. His liberating work which encompasses both male and female marks Jesus as the new human» (S.J. GRENZ, *Theology for the Community of God*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2000, p. 290).
118. Cfr. *Mt* 11, 27; *Jn* 1, 18; *Lc* 10, 22.
 119. Cfr. *1 Tim* 6, 16.
 120. También es contrario a la teología antropológica. Jesucristo es perfecto Hombre por toda la eternidad, y la condición sexuada es constitutiva del ser humano.
 121. Jürgen Moltmann (Hamburgo, 1926), ha ejercido la docencia como teólogo protestante en Bonn y Tubinga. Ha tenido una influencia notable en la teología de la liberación en Latinoamérica. Entre sus obras se encuentran *Teología de la esperanza* (1968), *El dios crucificado* (1972), y *Cristo para nosotros hoy* (1997).
 122. MOLTSMANN, J., *Dieu, homme et femme*, Ed. Du Cerf, París 1984, p.58, cit. en AQUINO, M^aP., *Aportes para una teología desde la mujer*, p.89.
 123. Edith Stein sostiene esta idea al afirmar que quien alcanza una mayor semejanza a Cristo, «como Cristo encarna el ideal de la perfección humana en el que se suprimen todas las unilateralidades y deficiencias, se unen las ventajas de la naturaleza masculina y femenina (...) Por ello vemos en hombres santos la dulzura y bondad femeninas y el cariño materno para las almas que les están confiados, en las mujeres santas temeridad, destreza y decisión masculinas» (E. STEIN, *La mujer: su papel según la naturaleza y la gracia*; introducción de Jutta Burggraf; traducción de Carlos Díaz del título original *Die Frau*, Palabra, Madrid 2001, p. 81).
 124. Cfr. RADFORD RUETHER, *Sexism and God-Talk*; cit. en Cornelia R. FERREIRA, *El plan de las feministas para la Iglesia Católica, o.c.*, nt. 25, Parte I, Cap. 1).
 125. El testimonio de los evangelistas no deja lugar a duda: Jesucristo salva por igual a varones y mujeres. A unos y otros cura, perdona, llama y resucita. La universalidad de su mensaje no ofrece ninguna excepción.
 126. La fórmula dogmática salida del Concilio de Calcedonia (451) reza así: «Que se ha de reconocer a uno y el mismo Cristo, hijo, señor, unigénito, en dos naturalezas sin mezcla, sin mutación, sin separación, sin división. De ninguna manera suprimida la diferencia de las naturalezas por la unión, sino más bien salvada la propiedad de cada una de las naturalezas, que concurren a una persona (prósopon) y una hypóstasis...» (D 302).
 127. Cfr. M. PERA y J. RAZTZINGER, *Sin raíces*, pp. 29-32. Por pluralismo religioso se entiende la corriente que niega la centralidad de Cristo y de la Iglesia para afirmar la de Dios. En torno a Dios giran la Iglesia, Cristo y las demás religiones por igual, todas consideradas igualmente verdaderas y equivalentes. Para mantener esa idea, han de ser negadas la mayor parte de las verdades del cristianismo que hacen referencia a la salvación (p. ej, que ésta haya de venir necesariamente de Jesucristo o que fuera de la Iglesia no haya salvación).
 128. Rosemary RADFORD RUETHER, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Beacon Press, Boston 1983, p. 136.
 129. Como ejemplo, señalamos aquí el programa de la asignatura «Cristología feminista», elaborado por profesoras de teología en la Asociación EFETA (curso 2007-08):
 1. Introducción: Cristología fundamental
 - 1.1 La reflexión cristológica actual: temas y horizontes
 - 1.2 El proceso de patriarcalización de la cristología

- 1.3 Cristologías feministas: importancia, fases, contextos
- 2. La Relación Antropología-Cristología
 - 2.1 La pregunta feminista: ¿puede un salvador varón salvar a las mujeres?
 - 2.2 La Encarnación del Hijo de Dios y la lógica de la kénosis.
 - 2.3 Modelos antropológicos y diversos acercamientos cristológicos
- 3. Títulos cristológicos, nuevas perspectivas
 - 3.1 Jesús: Hijo de Humano
 - 3.2 Jesús de Nazaret: Sophia de Dios
 - 3.3 Jesús: Pan de Vida, Camino-Verdad-Vida
- 4. «Junto a la cruz de Jesús...». Mujeres y crucifixión
 - 4.1 Dios y la cruz
 - 4.2 Mujeres y crucifixión
 - 4.3 Una teología feminista de la cruz: solidaridad, símbolo de vida, pecado estructural.
- 5. «Es verdad que algunas mujeres... nos han desconcertado». Resurrección
 - 5.1 Las mujeres y la experiencia pascual
 - 5.2 Anunciar la Resurrección a las mujeres
 - 5.3 La Resurrección que anuncian las mujeres
- 130. Entre otros modos, por medio de una interpretación errónea de las palabras de Jesús referidas a los eunucos por el reino de los cielos (cfr. *Mt* 19, 10-12).
- 131. Filósofa y teóloga de origen neoyorkino, Mary Daly se convirtió en feminista radical tras abandonar la Iglesia, a la que acusó de haber traicionado a la mujer. Tiene entre sus publicaciones *The Church and the Second Sex* (1968), *Beyond God the Father* (1973). Es conocida principalmente por sus puntos de vista radicales y por su facilidad para generar controversias. Difundió la idea de que el número de brujas quemadas en la Europa medieval ascendía a nueve millones (cifra desmentida rotundamente por los historiadores), y estableció comparaciones entre lo que llamó el «ginocidio» y el holocausto judío.
- 132. Cit. en Alice HAGEMAN, *Theology after the Demise of God the Father: A Call for the Castration of sexist Religion*, Association Press, New York 1974, p. 132.
- 133. *Ibid.*
- 134. El caso de Mary Daly es paradigmático del modo en que se ha consentido la entrada de la IG en la enseñanza católica. A pesar de su explícita aversión hacia la Iglesia, ejerció la enseñanza de teología en el Boston College durante 33 años. No fue expulsada hasta el año 1999, y fue a causa de las denuncias interpuestas por los alumnos ante la discriminación a la que se vieron sometidos por la profesora, que había prohibido la asistencia de los varones a sus clases.
- 135. Naomi GOLDENBERG, *Changing of the Gods: Feminism, and the Ends of Traditional Religions*, B.Press, Boston 1979, pp. 3 y 22. Goldenberg es profesora de Estudios de la Religión en la Universidad de Ottawa, y reconocida feminista y psicoanalista, perspectivas desde las que ha enfocado todo su pensamiento. Éste incluye una posición radicalmente destructiva respecto al cristianismo, como expresa en el libro citado, en el que proclama que «El movimiento feminista en la cultura occidental está dedicado a la lenta ejecución de Cristo y Yahvé. Es probable que, al ver a Cristo y Yahvé caer rodando, quedará completamente como algo de nuestro pasado la necesidad de un Dios externo». (*Changing of the Gods...* 4, 25).
- 136. Luz Beatriz ARELLANO, *Hacia una nueva espiritualidad en la mujer nicaragüense*, en AQUINO, *Aportes para una teología desde la mujer*, p.115.
- 137. Analía BERNARDO, *Las mujeres de la diosa*, «La Jornada» (3.X.2005) Desarrollo de Medios S.A. (México). Analía Bernardo, periodista y escritora, ha centrado su objeto de estudio en el tema de las diosas y las mujeres. Trabaja con el arquetipo de la triple diosa como un modelo guía de la conciencia femenina. También utiliza los sueños como mitos personales y mensajes del arquetipo de la triple diosa para cada mujer. Algunas de sus publicaciones, todas exclusivamente disponibles en versión digital, son *Eurínome, la Diosa Creadora*, Colección Mitología Femenina, Buenos Aires 1997; *Deirdre y la Diosa del Amor*, Colección Mitología

- Femenina, Buenos Aires 1999; y *Esfinge, Gorgonas y Sirenas, las desafiantes del lado oscuro*, Colección Mitología Femenina, Buenos Aires 2001.
138. Carol CHRIST, *Woman Spirit Rising. A feminist Reader in Religion*, Harper Collins Ed., New York 1979, p. 277. Ntosake Shange, a quien se refiere Carol Christ, es escritora norteamericana conocida por su compromiso con las cuestiones feministas y raciales. Entre sus obras se encuentran *Black and White Two Dimensional Planes* (1979), *Three for a Full Moon* (1982) o *If I Can Cook You Know God Can* (1998).
La cita que menciona aquí corresponde a la obra de teatro de Shange titulada *For Colored Girls Who Have Considered Suicide When the Rainbow is Enuf* (1975).
139. En algunos contextos, principalmente latinoamericanos, sólo ha interesado la experiencia de la mujer indígena, pobre y oprimida.
140. Esta idea ha tenido algunas manifestaciones en el arte, tales como el cuadro de Asher Lev en el que representa a su propia madre en una cruz o el titulado *Christa* de Edwina Sandys.
141. Sería la actitud que se diera en caso de intentar representar un papel sin haber sintonizado verdaderamente y de un modo recto con el personaje original, o sin haber interiorizado la verdadera intención de quien dirige esa escena.
142. Cuando hablamos de «identificación» lo hacemos sabiendo que lo que en Dios es perfección e infinitud en nosotros se da de modo imperfecto e incompleto. La identificación con el intelecto de Cristo, así, no nos capacita para ver las cosas como las ve Él, pero nos dota de una visión sobrenatural que nos permite trascender una percepción horizontal de los acontecimientos.
143. San IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, I, 4.
144. Entre ellos estaban los barbeliotas. Éstos creían que todo nacía de una diada: el Padre innombrable y la Madre Barbelo (el Espíritu). Habrían engendrado cuatro parejas, que a su vez habrían emitido otros seres como el Autoengendrado, y las cuatro Luminarias (potencias angélicas), así como cuatro seres femeninos como compañeras. El Autoengendrado engendró al Hombre y la Gnosis. El último de los ángeles emitió al Espíritu Santo o Sabiduría (llamada Prounikos). Como vemos, los barbeliotas dieron forma a otro sistema mitológico, y lo mismo hicieron otros grupos gnósticos antiguos, como los setianos o los mandeos.
145. Aunque las diferencias de pensamiento entre las distintas gnosis pueden llegar a ser notables, hay algunos elementos que suelen estar presentes. Los antropomorfismos o la asignación de sexo a la divinidad son ejemplos de ello. Además, la divinidad con frecuencia es entendida bajo una concepción dualista (dios bueno-dios malo). Es general también la influencia platónica en el desprecio hacia lo corporal y lo material, lo que tiene gran repercusión para la imagen de Jesucristo. El pensamiento gnóstico tiende a minimizar a la segunda Persona, pues considera despreciable que Dios se encarne o que el sufrimiento tenga un valor salvífico.
146. Vid. en el presente capítulo: *supra*, § II, 2.
147. Cfr. *Gal* 2, 20; *Gal* 3, 27; *Col* 1, 21-22; *Col* 2, 12; *Rom* 6, 3; *Rom* 6, 11-23; *Rom* 7, 1-6; *Eph* 2, 4-6.
148. Cfr. *Cantar de los cantares*; también, San JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*.
149. Cfr. CEC, nn. 687, 689; *Jn* 14, 17.
150. JUAN PABLO II, *Audiencia General*, 20.III.1991.
Cfr. *Jn* 14, 16-17; *1Cor* 3,16; *1Cor* 6, 19; *Rom* 8, 11. También: JUAN PABLO II, Enc. *Dominum et Vivificantem* (16.5.1986).
151. Para un estudio sobre el tema: L.F. MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino*, Eunsa, Navarra 1998, pp. 725-ss.
152. Vid. C. FABRO, «Inmanencia», *GER (Gran Enciclopedia Rialp)*, Tomo 12, pp. 745-748. El profesor Cornelio Fabro describe allí la inmanencia moderna en contraste con el principio de Parménides según el cual «sin ser no hay pensar». Algunos filósofos modernos reducen el ser a la presencia en el pensamiento (como asimismo todas las formas de conciencia y la misma voluntad a pensamiento) (y el pensamiento a voluntad): sin pensamiento no hay ser,

- ser es pensar (como representar, juzgar, querer, hacer...). Con una fórmula más técnica, puede decirse que la esencia del principio moderno, en cuanto afirmación de posición de la inmanencia en relación al ser, no puede consistir más que en la negación de la trascendencia en el conocer (trascendencia que constituye al mismo tiempo la primera valencia de la libertad y el primer paso del teísmo en su significado fundamental). Así, el principio moderno de inmanencia coincide con la promoción de la subjetividad humana a fundamento de la verdad y de los valores, y esto según toda la amplitud de la pertenencia del ser al pensamiento. Así, el «cogito ergo sum» de Descartes, en cuanto sigue a la duda radical, subordina el ser al pensamiento humano y termina por disolver la verdad en el simple devenir de la naturaleza y de la historia. Con una fórmula radical puede decirse que mientras en el realismo es el ser, su darse y presentarse a la conciencia, lo que fundamenta y actualiza a la misma conciencia –que es por eso conciencia del ser, y configura la verdad como conformidad al ser del que depende–, en el pensamiento moderno –gracias a la duda radical– la conciencia comienza consigo misma y desde sí misma, a partir del propio acto de «*cogitare*», de modo que el ser significa el ser-en-acto de la conciencia, depende de la conciencia y se identifica con su actualización».
153. Alfredo MARTINO, *Budhi (Mente espiritual) (El Espíritu Santo Interno)*, «Apuntes de ocio», 18.08.05.
http://www.wikilearning.com/apuntes/yoga_enseñanzas_basicas/3656 (consulta: 2.09.08).
 154. Cfr. San AGUSTÍN, *De Trinitate*, 6, 5, 7.
 155. Cfr. *supra* § I, 2.2, b.
 156. Elizabeth A. Johnson, es profesora de Teología en Fordham University (Nueva York). Autora de múltiples libros, entre los que se encuentran *Women, Earth and Creator Spirit* (1993); *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (1993), o *Friends of God and Prophets: A Feminist Theological Reading of the Community of Saints* (1998).
 157. E. A. JOHNSON, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (1993). La cita está extraída del resumen de la obra en castellano, bajo el título *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*. Resumen realizado por M^a Luisa Paret. «Mujeres y Teología», Madrid, junio 2003.
 158. *Ibid.*
 159. Sandra M. SCHNEIDERS, *The Gender of God in the New Testament and the Spirituality of Women*, «1986 Madeleva Lecture in Spirituality», Paulist Press, New York 1986, p. 38.
 160. Cfr. Claus Jenni Ernest GESTERMANN, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Ed. Cristiandad, Madrid 1985. La expresión «ru^h Yhwh» expresa un viento que procede de Dios, e incluso el sople directo de Dios.
 161. Ref. Pr 8 y 9.
 162. La inclusión de formas extranjeras en el propio idioma es un procedimiento admitido en el lenguaje, conocido como barbarismo; pero se da habitualmente por la incorporación de palabras o por una modificación en el campo del significado.
 163. *Evangelio de Felipe*, 116.
 164. Antonio PIÑERO, *Textos Gnósticos, Biblioteca de Nag Hammadi II*, Editorial Trotta. Publicado en versión digital en <http://escrituras.tripod.com/Textos/EvEgipcios.htm> (Consultado el 12.I.08)
 165. Pero son muy pocas en proporción con el conjunto de imágenes que hacen referencia a Dios.
 166. En hebreo los verbos también reflejan el género.
 167. En algunos ámbitos, el «amor inclusivo» de Dios se ha definido como una predilección divina por las personas con orientación homosexual. Ante ello hay que afirmar la incondicionalidad del amor de Dios, que confirma a su vez la incondicionalidad de la dignidad de la persona humana. Esto, sin embargo, no es contrario a la inmutabilidad de la ley moral.

Índice del excerptum

PRESENTACIÓN	269
ÍNDICE DE LA TESIS	271
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	279
LA IDEOLOGÍA DE GÉNERO Y SU INFLUENCIA EN LA TEOLOGÍA Y EN EL ECU- MENISMO	291
INFLUENCIA DE LA IDEOLOGÍA DE GÉNERO EN LA IMAGEN DE DIOS	291
I. DECONSTRUCCIÓN DEL LENGUAJE TEOLÓGICO	291
1. El lenguaje como configurador del pensamiento	291
2. Influencia del lenguaje en la Teología	294
3. La proliferación de las teologías contextuales feministas	302
II. DIOS UNO EN PERSPECTIVA DE GÉNERO: UNA VISIÓN NEOPAGANA DE DIOS	303
1. Acusaciones feministas contra el monoteísmo	304
2. Proceso de deconstrucción de la fe cristiana. La ideología de género en el origen de un nuevo paganismo	304
3. La «Nueva Era»: neo-gnosticismo	306
III. DIOS TRINO EN PERSPECTIVA DE GÉNERO: HACIA UNA VISIÓN ANTROPOMÓRFICA DE DIOS	312
1. Dios ¿Padre o Madre?	313
2. La cuestión de género en el contexto cristológico	322
3. Pneumatología desde un enfoque feminista	331
NOTAS	339
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	357

