Deusto
Universidad de Deusto
Deustuko Unibertsitatea

Facultad de Teología

LA COMPRENSIÓN DE LA DIVINIDAD DE JESÚS DESDE LA PERSPECTIVA FUNCIONAL-HISTÓRICA EN LAS PROPUESTAS CRISTOLÓGICAS DE JON SOBRINO Y ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA

Pautas para una cristología más inclusiva de las mujeres

Director: Dr. Francisco Javier Vitoria Cormenzana

Presentada por: Paola Jesús Polo Medina

Bilbao, julio de 2015

UNIVERSIDAD DE DEUSTO

FACULTAD DE TEOLOGÍA

LA COMPRENSIÓN DE LA DIVINIDAD DE JESÚS DESDE LA PERSPECTIVA FUNCIONAL-HISTÓRICA EN LAS PROPUESTAS CRISTOLÓGICAS DE JON SOBRINO Y ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA

PAUTAS PARA UNA CRISTOLOGÍA MÁS INCLUSIVA DE LAS MUJERES

Director: Dr. Francisco Javier Vitoria Cormenzana

Presentada por: Paola Jesús Polo Medina

Bilbao, julio de 2015

LA COMPRENSIÓN DE LA DIVINIDAD DE JESÚS DESDE LA PERSPECTIVA FUNCIONAL-HISTÓRICA EN LAS PROPUESTAS CRISTOLÓGICAS DE JON SOBRINO Y ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA

PAUTAS PARA UNA CRISTOLOGÍA MÁS INCLUSIVA DE LAS MUJERES

Tesis presentada en la Universidad de Deusto (España) para obtener el título de doctora en Teología Sistemática.

Dr. Francisco Javier Vitoria Cormenzana
Director de la Tesis

Paola Jesús Polo Medina
Doctoranda

Bilbao, 22 de julio de 2015

En memoria de Segundo Polo, mi padre. Gracias a él descubrí mi inquietud por el saber. Un hombre con más preguntas que respuestas y con capacidad de asombro ante el hallazgo de un nuevo conocimiento. Gracias a él y a Juana Medina, mi madre, por haber hecho posible mi formación. Ambos se han esforzado y luchado para dicho propósito.

ÍNDICE

Tabla de contenido

ÍNDICE 7
ABREVIATURAS 15
PRESENTACIÓN 17
INTRODUCCIÓN 21
CAPÍTULO I. LA COMPRENSIÓN DE LA DIVINIDAD DE JESÚS Y LA URGENCIA DE UNA CRISTOLOGÍA MÁS INCLUSIVA DE LAS MUJERES .. 23
1. ¿Por qué el interés por el tema cristológico de la divinidad de Jesús? 26
2. ¿Por qué una comprensión de la divinidad de Jesús desde la perspectiva funcional-histórica? 27
3. La ineludible relación entre el discurso cristológico y la realidad de las mujeres 30
4. ¿Por qué una cristología inclusiva? 35
5. Apuntes conclusivos 37
6. Diseño y arquitectura de la investigación 38
6.1. Objetivo 38
6.2. Materiales 39
6.3. Planteamiento 43
6.4. Límites 46
6.5. Método 47
6.6. Articulación de la investigación 47
PRIMERA PARTE 51

LA CRISTOLOGÍA Y LA IRRUPCIÓN DE LAS MUJERES EN EL PENSAR TEOLÓGICO 51
CAPÍTULO II. CRISTOLOGÍA Y EXPERIENCIA 53
1. Transición histórica de la cristología 55
1.1. Las cristologías del Testamento Cristiano 55
1.1.1. Los oyentes de Jesús, el anhelo del Reino de Dios y la espera del Mesías 56
a. La experiencia del Resucitado como punto de partida 57
b. La expectativa salvífica concretada cultural e históricamente en la vida de Jesús 59
1.1.2. La expectativa salvífica en los oyentes de Pablo. La salvación como justificación 63
1.2. La cristología conciliar y el olvido de la historia y la experiencia humana 66
1.2.1. Las cuestiones cristológicas y el carácter soteriológico 67
1.2.2. El carácter apologético de los concilios 68
1.2.3. La enunciación dogmática conciliar. Un discurso sin historia ni experiencia 69
1.3. La renovación cristológica del siglo XX 73
1.3.1. Un impulso renovador. Hacia una reinterpretación de la divinidad de Jesús. 74
1.3.2. Análisis cristológico a la luz de la modernidad 76
1.3.3. Replanteamiento hermenéutico de la cristología 77
a. La unidad intrínseca entre cristología y soteriología 77
b. La cristología y la modernidad 79
c. Un nuevo lenguaje al nombrar a Dios y a Jesucristo 80
d. La vuelta al Jesús histórico: una divinidad en y desde la historia 80
2. La experiencia humana como herramienta teológica 82
2.1. La experiencia humana como discurso primero, como herramienta eficaz en el acceso a Dios y a la fe en Jesucristo 83
2.1.1. La experiencia humana como discurso primero de la teología 84
2.1.2. La inexcusable pluralidad de la experiencia humana y su inevitable devenir histórico 85
2.2. La teología como discurso segundo 87
2.3. La exclusividad de la experiencia masculina en el discurso teológico 89
2.3.1. La exclusión de la experiencia de las mujeres 89
a. Fundamentalismo bíblico 90
b. El sexismo imperante: patriarcalismo y androcentrismo 91
c. El dualismo 92

d. La actitud misógina 92
e. La esencia humana como un constructo social y cultural 94
2.3.2. La historia de exclusión de las mujeres con huellas de experiencias vivas.. 95
3. Recapitulando 97
CAPÍTULO III. LA EXPERIENCIA DE LAS MUJERES EN LA FE Y LA TEOLOGÍA 101
1. La emancipación de las mujeres y el emerger de las teologías feministas... 102
1.1. Nacimiento del feminismo 103
1.2. La irrupción de la teología feminista en pro de la emancipación de las mujeres 106
1.3. Una teología contextual de liberación, inclusiva y plural 108
1.4. La teología feminista en América Latina 109
1.4.1. La mujer latinoamericana, el rostro femenino de la pobreza y la doble exclusión 109
1.4.2. La mujer en la enseñanza oficial de la Iglesia en Latinoamérica 113
1.4.3. Irrupción en el ámbito teológico y apertura al diálogo interreligioso 114
2. Articulación teológica feminista 115
2.1. Método teológico feminista 116
2.2. Hermenéutica feminista 117
2.2.1. La indignación como punto de partida 118
2.2.2. Análisis de la situación 118
2.2.3. Análisis de la Tradición 119
2.2.4. Deconstrucción y reconstrucción teológica 119
2.3. Labor de deconstrucción y reconstrucción teológica 120
2.3.1. La revelación 122
2.3.2. El lenguaje sobre Dios 123
2.3.3. Tratamiento sobre la Trinidad 124
2.3.4. Reconfiguración de la eclesiología 125
2.3.5. La cuestión mariológica 126
2.3.6. La antropología y la epistemología teológica 127
2.3.7. La cristología desde la perspectiva feminista 128
3. Recapitulando 134
SEGUNDA PARTE 137
LA PERSPECTIVA CRISTOLÓGICA EN LOS DISCURSOS DE JON SOBRINO Y ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA 137

CAPÍTULO IV. CONTEXTUALIZACIÓN. DOS EXPRESIONES DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN 141
1. Dos propuestas de una cristología viva: Interpelantes e interpeladas 142
2. Dos discursos contextuales. El discurso y su contexto histórico, social y cultural 144
2.1. Jon Sobrino: Contexto histórico-cultural en el que emerge su obra 145
2.2. Elisabeth Schüssler Fiorenza: Contextualización de su pensamiento 148
3. Dos discursos segundos que nacen de la experiencia histórica 150
3.1. Jon Sobrino: el sello de la experiencia humana en el discurso 150
3.1.1. Desde la realidad de los pobres 151
3.1.2. Impulsado por la experiencia martirial 154
3.2. Elisabeth Schüssler Fiorenza: La experiencia de las mujeres como punto de partida y eje configurador de su obra. *Extrajeras con residencia permanente* 159
4. Dos visiones cristológicas de liberación o emancipación 162
4.1. Jon Sobrino: Un discurso de liberación elaborado desde abajo 162
4.2. Elisabeth Schüssler Fiorenza: Una metodología y hermenéutica feminista crítica para la emancipación 166
5. Recapitulando 169
CAPÍTULO V. DOS PLANTEAMIENTOS CRISTOLÓGICOS CON VISIÓN CRÍTICA Y SISTÉMICA 171
1. Jon Sobrino: La visión crítica y estructural en la articulación del discurso . 172
1.1. La actitud crítica cristológica 172
1.2. La realidad como estructura 173
1.3. Los pobres como categoría de análisis 174
2. Elisabeth Schüssler Fiorenza: Un discurso sistémico-crítico 177
2.1. Desvelamiento del *kyriarcado* 178
2.2. Una nueva terminología: *wo/men* y *kyriarcado* 179
2.2.1. Categoría *wo/men* 180
2.2.2. El término *kyriarcado* 180
2.3. Categorías teológicas de análisis crítico 181
2.3.1. La *Ekklēsia wo/men* 182
2.3.2. La *Sofía* 182
2.3.3. Categoría de *Residente extranjera* 183
2.4. Crítica deconstructiva: Desplazando la piedra del "*sentido común*" 184
2.4.1. Los discursos cristológicos hegemónicos 185
2.4.2. Las articulaciones cristológicas liberales 186

2.4.3. Los discursos de la teología de la liberación y las teologías feministas…. 188
2.4.4. La doctrina cristológica 189
2.4.5. La cristología bíblica 191
3. Recapitulando 192
CAPÍTULO VI. DOS PROPUESTAS CRISTOLÓGICAS CON PERSPECTIVA FUNCIONAL-HISTÓRICA 195
1. La divinidad de Jesús desde la perspectiva histórica 196
1.1. Jon Sobrino: La divinidad de Jesús comprendida como la fe en Jesucristo Liberador, una divinidad desde la humanidad histórica y con carácter liberador… 196
1.1.1. La divinidad de Jesús y el *Vere Homo* 197
1.1.2. La divinidad de Jesús como el *Homo Verus*. Una divinidad desde lo humano concreto e histórico de Jesús de Nazaret y su praxis de liberación 198
a. La centralidad del Reino de Dios en la praxis de liberación de Jesús de Nazaret 199
b. La praxis de liberación de Jesús desde su relacionalidad con Dios-Padre. 202
1.1.3. Jesucristo Liberador. Un título cristológico con perspectiva funcional-histórica 203
1.1.4. Claves de una cristología funcional-histórica 205
1.2. Elisabeth Schüssler Fiorenza: La divinidad de Jesús desde la historicidad de Jesús de Nazaret y su movimiento de liberación. Una perspectiva funcional-histórica y holística 206
1.2.1. Situar las articulaciones cristológicas feministas en el actual "camino a Galilea" 206
1.2.2. Recuperación de la tradición cristiana sapiencial 209
1.2.3. De la figura de Jesús de Nazaret a la figura de su movimiento histórico… 212
1.2.4. Recuperación del movimiento de Jesús como movimiento de liberación.. 214
1.2.5. Un título cristológico inclusivo: Jesús, hijo de Miriam y Profeta de Sabiduría 216
2. La divinidad expresada en el "hacer" salvador del Jesús histórico 218
2.1. Jon Sobrino: La historización como clave interpretativa funcional de la divinidad de Jesús. El *principio realidad* 218
2.1.1. Historización de Jesucristo 219
2.1.2. Historización del Reino de Dios 222
2.1.3. Historización de la salvación. La salvación como liberación histórica….. 224

2.2. Elisabeth Schüssler Fiorenza: La divinidad de Jesús comprendida desde las luchas de liberación. El "hacer" emancipador hoy como clave de interpretación funcional cristológica para la inclusividad 226

2.2.1. El horizonte de emancipación como principio hermenéutico y las luchas emancipadoras como objeto teológico 228

2.2.2. El carácter funcional e histórico-político de las luchas de liberación 231

3. Recapitulando 234

CAPÍTULO VII. DOS PROPUESTAS PARA UNA CRISTOLOGÍA MÁS INCLUSIVA 237

1. Jon Sobrino: Una discurso para la liberación inclusiva de los pobres y las víctimas desde el horizonte del Reino de Dios 238

1.1. Contenido de la inclusividad 238

1.2. La visión de un Reino inclusivo 240

1.3. El horizonte del Reino y la práctica cristiana inclusiva 244

2. Elisabeth Schüssler Fiorenza: La propuesta de una mayor inclusividad desde la visión del discipulado de iguales. La vida de la *Ekklēsia wo/men* 245

2.1. Contenido de la inclusividad 246

2.2. Una cristología inclusiva de las *wo/men* desde la visión sistémica de la realidad 247

2.3. La *Ekklēsia wo/men* como una propuesta para la vida inclusiva en la historia y la emancipación inclusiva plena 248

2.3.1. La *Ekklēsia wo/men* como un espacio inclusivo a la luz del discipulado de iguales 248

2.3.2. La *Ekklēsia wo/men* como espacio alternativo para pensar la inclusividad 251

2.3.3. La *Ekklēsia wo/men* como espacio alternativo para luchar por la emancipación inclusiva 254

3. Recapitulando 257

TERCERA PARTE 259

CONCLUSIONES 259

PAUTAS PARA UNA CRISTOLOGÍA MÁS INCLUSIVA DE LAS MUJERES AL INTERPRETAR LA DIVINIDAD DE JESÚS 259

CAPÍTULO VIII. UNA CRISTOLOGÍA MÁS INCLUSIVA DE LAS MUJERES A PARTIR DE LA INTERPRETACIÓN DE LA DIVINIDAD DE JESÚS DESDE LA PERSPECTIVA 261

FUNCIONAL - HISTÓRICA 261

1. Pautas para la articulación de una cristología más creíble y comprensible en un mundo donde han irrumpido las mujeres reclamando una vida en igualdad... 262

1.1. La cristología *ha de ser un discurso vivo* 263

1.1.1. Primera: *Comprenderse como un discurso siempre inacabado y necesitado de renovación permanente* 264

1.1.2. Segunda: *Vislumbrarse como discurso segundo* 265

1.2. La cristología ha de *presentarse como un discurso de liberación*..... 266

1.2.1. Primero: *Partir de una comprensión histórica de la salvación*..... 267

1.2.2. Segundo: *Articularse como respuesta a las expectativas salvíficas actuales, a los signos de los tiempos* 268

1.3. La cristología *ha de abrirse a un discurso de liberación que sea inclusiva de las mujeres*..... 268

2. Pautas para una cristología más inclusiva de las mujeres al interpretar la divinidad de Jesús: una cristología con perspectiva funcional-histórica..... 270

2.1. Si *afirma la divinidad de Jesús desde su humanidad histórica*..... 271

2.2. Si *la comprensión de la divinidad de Jesús, desde su humanidad histórica, no se reduce a su ser ontológico o esencial sino que se expresa desde su "hacer" histórico de liberación* 272

2.3. Si *la divinidad de Jesús se articula desde y en analogía a las experiencias actuales de fe, más que desde la autoridad y la apologética* 273

3. Pautas para una mayor inclusividad de las mujeres en la interpretación de la divinidad de Jesús a la luz de las propuestas cristológicas de Jon Sobrino y Elisabeth Schüssler Fiorenza 274

3.1. La inclusividad de las mujeres en el tratamiento del objeto teológico Jesucristo 275

3.1.1. La divinidad de Jesús desde su praxis histórica en favor del Reino de Dios: una visión reinocéntrica 275

a. El carácter inclusivo de la praxis jesuánica 275

b. La existencia de un discipulado inclusivo de mujeres..... 276

c. La salvación entendida como liberación inclusiva 276

d. La liberación inclusiva como la salvación de Dios anticipada históricamente..... 277

3.1.2. Interpretación de la divinidad de Jesús desde el horizonte del discipulado histórico inclusivo de Jesús..... 277

a. Interpreta a Jesucristo desde los marcos teológicos socioculturales .. 278

b. Reflexiona acerca de Jesucristo a la luz de las expectativas soteriológicas de Jesús y su movimiento histórico de liberación 278

3.2. La inclusividad configurada desde los sujetos teológicos 280

3.2.1. La experiencia de las mujeres como fuente para articular un discurso más inclusivo 281

3.2.2. Una comunidad plural e inclusiva como espacio histórico para articular una cristología más inclusiva de las mujeres..... 281

3.3. Resumiendo: la interpretación de la divinidad de Jesús desde la perspectiva funcional-histórica y una visión holística permite articular una cristología más inclusiva de las mujeres 282

BIBLIOGRAFÍA 287

ABREVIATURAS

CEP = Centro de Estudios y Publicaciones

ECA = Estudios Centroamericanos

DEI = Departamento Ecuménico de Investigación

FSR = Feminist Studies in Religion

IDTP = Instituto Diocesano de Teología Pastoral

JFSR = Journal Feminist Studies in Religion

JSHJ = Journal for the Study of the Historical Jesus

RIBLA = Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana

RLT = Revista Latinoamericana de Teología

UCA = Universidad Centroamericana

PRESENTACIÓN

Una cristología feminista de liberación está motivada y forjada desde el sueño esperanzado de las mujeres por alcanzar la vida en igualdad inclusiva dentro de la raza humana: la vida humanizada y liberada. Un sueño que, desde la fe, concebimos como la solicitud expresa y urgente de Dios en la historia. Estos anhelos se establecen, a su vez, desde la convicción y el conocimiento que tienen las mujeres acerca de su ser por hecho y por derecho: ser seres humanos plenos ante la realidad del mundo y -desde la experiencia cristiana- ante la realidad de Dios. Pues bien, esta certeza que ha calado en mi vida en los últimos años no me ha dejado quieta; sino que me ha predispuesto a aventurarme en el amplio y complejo pero fascinante mundo de la teología. Es más, me ha empujado con sus artimañas -en esta fase de la tesis- hasta un campo que desconocía académicamente a profundidad: la teología feminista y el discurso cristológico feminista de liberación. Aunque ha sido una rebeldía gozosa pues he disfrutado maravillándome al igual que una “niña” ante cada conocimiento nuevo, no he de negar que ha tenido su coste: ha supuesto una ardua tarea y muchos altibajos a lo largo del camino donde he tenido que asumir las duras cuestas y -a veces- con poco aliento. Esto, sin tener en cuenta lo que sucede más allá del tiempo dedicado a la investigación; es decir, la vida misma donde acontecen muchas más cosas que el desarrollo de una tesis.

Aunque he entrado a esta fase casi “desnuda" y “descalza” por mi ignorancia académica con respecto al tema, este trayecto ha encontrado su final. Un final no definitivo, pues lo

entiendo como una parte inicial del largo camino de lucha por atisbar y saborear la libertad y por compartirla y gozarla con la gente cercana. Así pues, aunque el pensar no tiene fin, este proyecto si lo tiene y ha sido posible gracias a una amplia pero concreta amalgama de seriedad, solidaridad y honradez académica y humana. Tengo pues que agradecer a mi director de tesis, el profesor F. Javier Vitoria Cormenzana, la apuesta que hizo por este proyecto desde el primer momento. Sin sus alcances siempre oportunos y su mirada crítica, este trabajo no hubiera alcanzado la forma que tiene y mis intuiciones teológicas -propias de una principiante- se hubieran quedado a la vera del camino sin poder expresarse. Además de su destreza académica, debo agradecer también su espíritu de lucha, de honradez y su capacidad humana; aquella humanidad con la que sabe estar, decir, acompañar y empujar con rotundidad hasta el punto de contagiarla.

Gracias también a mis hermanas y hermanos -mi familia- por la confianza e ilusión con la que me han acompañado en este proyecto desde la distancia, actitudes que se vuelcan en autoconfianza e ilusión propia. Gracias, del mismo modo, a Patxi Loidi por su apuesta en mi opción dentro del campo teológico. También a Carlos Beorlegui por la acogida y los espacios que me procuró durante este tiempo. A Elías Estefanía y Carlos Urriza por sus prestas, oportunas y delicadas correcciones a nivel redaccional, de las cuales también he aprendido. A Rosi Hurtado, porque durante todo este tiempo ha sido un importante soporte personal y sororal como compañera y amiga. Ella ha visto cómo la tesis ha nacido, ha crecido y ha ido cogiendo fuerza entre lágrimas y risas. Gracias a Roberto Guillén que ha sido un gran apoyo en la distancia proveyéndome de material bibliográfico de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas de El Salvador (UCA). Gracias a Agustín Maíz por su apoyo fraterno y la ilusión compartida porque este proyecto llegue a su término. Gracias a Acción Solidaria de Bilbao que ha sido un aliciente para que el desarrollo de la tesis no consuma, en este tiempo, la expresión de fe en mi vida: el horizonte de la opción solidaria y la espiritualidad jesuánica.

Desde el inicio hasta el final, agradecida a la Iglesia peruana que me vio nacer y que me enseñó a descubrir la presencia de Dios como un Misterio cercano y configurador de la vida. También a la Iglesia salvadoreña que me hizo sentir -a través de la memoria viva de Monseñor Romero, Rutilio Grande, los mártires de la UCA, el pueblo masacrado del

Mozote y tantos otros pueblos mártires- la capacidad que tiene la Iglesia para amar como Dios nos amó, para hacerse samaritana. A la Iglesia vasca, donde he vivido los últimos ocho años, a quien admiro por la memoria que guarda de una comunidad adulta, crítica, valiente y "rebelde" por el Reino de Dios. Por último, pero no con menos énfasis, doy gracias a todas las mujeres que desde antaño han sido y siguen siendo semillas de liberación inclusiva. A ellas, porque a través de sus aventuras históricas de lucha -las que he podido leer- he podido centrar esta investigación como una pequeña parte inspirada de las grandes luchas de las mujeres por una humanidad más igual y por una vida en dignidad y cordialidad. Es probable que deje a muchas personas con nombre propio en el camino, gente siempre dispuesta a la que debo agradecer y que ahora, por alguna razón, quizás distracción, no las nomino. Sin embargo, me siento agradecida ante todas aquellas personas que fueron solidaridad y estímulo: mano tendida, ilusión, confianza, silencio deseado, sonrisa oportuna y palabra comprometedora.

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO I. LA COMPRENSIÓN DE LA DIVINIDAD DE JESÚS Y LA URGENCIA DE UNA CRISTOLOGÍA MÁS INCLUSIVA DE LAS MUJERES

> "*Para mí hacer teología es escribir una carta de amor al Dios en quien creo, al pueblo al que pertenezco y a la Iglesia de la que formo parte. Un amor que no desconoce las perplejidades, y hasta los sinsabores, pero que es sobre todo fuente de una honda alegría*".
>
> (Gustavo Gutiérrez)

El título de este trabajo da, ya de antemano, las líneas en las que se concentra el desarrollo de esta investigación. De él deduciremos que se ubica dentro del ámbito cristológico de la teología y dentro de esa rama, en el tratamiento de la confesión de la divinidad de Jesús. Para ser más precisos, apelo a la comprensión de la divinidad de Jesús desde la perspectiva funcional-histórica y, con ello, considero que no hay que limitarla exclusivamente al carácter ontológico-teórico (categoría que no menciono en el título). Pero ¿por qué el tema de la divinidad de Jesús? ¿Cuál es la finalidad? El propósito se comprende a la luz de las últimas palabras del título: "para una cristología más inclusiva de las mujeres". Con esto aludo a que me predispongo a investigar en la línea u horizonte del discurso feminista de la liberación. Es decir, al usar la palabra "inclusiva" me estoy refiriendo a la necesaria y urgente inclusividad de las mujeres en el discurso teológico cristiano que ha estado determinado fundamentalmente por el

discurso cristológico. Y al decir “para una cristología más inclusiva”, me refiero a la búsqueda de elementos que permitan la inclusividad de las mujeres en respuesta a la comunidad de iguales contenida en la realidad del Reino de Dios desvelado en el hacer histórico de Jesús de Nazaret.

La razón que me empuja a esta investigación está expresada simbólicamente en las palabras de Gustavo Gutiérrez que transcribo después del título. Es “como una carta de amor” que emerge de mi sentir experiencial humano -de mujer latinoamericana- y de cristiana. Un hilar de ideas y vivencias entramadas desde la plena y clara consciencia de que la relegación de las mujeres a los márgenes sociales, eclesiales y teológicos, además de ser injusta e inhumana, no cuenta con ningún fundamento sólido. Así, creo necesario contribuir a la tarea de deslegitimar los elementos excluyentes del discurso teológico cristiano y buscar e introducir claves de lectura que viabilicen la urgente inclusión de las mujeres; pues la realidad de exclusión que vivimos suscita también en mí un sentimiento real de rechazo e indignación: situación de deshumanización que conozco sobre todo por haber vivido y visto padecer -con más claridad- en mujeres de Perú y El Salvador y en mujeres migrantes en España.

Ante esa realidad de injusticia debo decir, desde mi ser mujer, que no acepto tal consideración y que no me siento menos ser humano que un hombre. Es más, desde la fe, estoy convencida de que Dios también se acerca a mi realidad humana concreta de mujer, pues ella no es ningún impedimento real. En consecuencia, no me siento impedida de nombrar a Dios desde mi experiencia humana o desde su especificidad de mujer. Desde mi ser mujer, me siento plenamente capacitada para preguntarle a Jesús el Cristo si “¿eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?”. Del mismo modo, estoy convencida de que Jesús también se hace el encontradizo en mi camino y me pregunta “¿quién dices tú que soy yo?”. Y me siento facultada -a pesar de mi pequeñez ante el Misterio- para responder aunque sea a modo de balbuceo, desde mi ser mujer, latinoamericana y cristiana, quién es el Dios de Jesús que me interpela. Una respuesta que no nacerá únicamente de las teorías y teologías aprendidas (la academia). Ni de repetir una y otra vez la fórmula del credo. Sino también, y sobre todo, emergerá desde mi fe en el Dios de Jesús que se ubica en la historia actual, que aprende desde la vida misma a escrutar los signos de los tiempos y a acercarse con humildad a la vida a la

imagen viva de Jesús de Nazaret. Es decir, nacerá desde la experiencia contextualizada, condicionada, abierta y comunitaria que emerge desde los lugares donde he crecido y vivido.

Así, desde los dos frentes: la realidad que me produce indignación y rechazo y desde la convicción de que estoy capacitada -aún y a pesar de mi pequeñez- para hablar del Dios de Jesús, me aventuro en la búsqueda de otra forma de "apalabrar a Dios"[1]. Al Dios del Jesucristo Liberador y Profeta de Sabiduría. Quiero poder decir que Dios es también el Dios de la vida de las mujeres y que eso lo hemos visto manifestado como buena noticia en Jesús. Poder expresar, con libertad, que las mujeres también hemos sido salvadas por Dios en Jesús y que también somos portadoras de la salvación divina a los pueblos[2]. Que también somos imágenes perfectas y visibles del Dios invisible y que somos enviadas a todos los pueblos y naciones con la dignidad que copete a todo ser humano y que han asumido, exclusivamente para sí, los hombres. Puedo decir con confianza y serenidad, desde la fe que me mueve, que Dios se ha acercado también a las mujeres en Jesús de Nazaret en todos los tiempos. Y por ello, estoy convencida de que son las mismas mujeres las que han de hablar de Dios desde la propia vida, desde sus gozos y tristezas, sus grandezas y limitaciones, sus desánimos y esperanzas, desde la propia historia de relegación y su afán y lucha por emerger en libertad.

En este sentido, lo que me constriñe a emprender esta investigación no es un capricho académico ni una moda ni tan si quiera por ser -como dicen algunos- "cosas de mujeres". Tampoco es cuestión de ciertos intereses teológicos aislados o meras curiosidades teológicas. Es más bien fruto de ser consciente de ciertos vacíos en el discurso teológico cristiano y en el tratamiento de la divinidad de Jesús, que no facilita la ardua tarea feminista por la inclusión de las mujeres. En el fondo subyace esta interpelante cuestión "¿Dónde está exactamente la dignidad de aquellos que obviamente

[1] Ll. Duch usa el término "apalabrar" no para referir a un "ponerse de acuerdo", sino a un "poner en palabras" la realidad. Cf. Ll. Duch, *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona 2007, p. 23.
[2] Portadoras de salvación como lo fue la mujer samaritana tras su encuentro con Jesús. Cf. *La mujer en las grandes religiones*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1991, p. 179.

no la tienen?”[3] O dicho más concretamente ¿dónde está la dignidad de las mujeres y qué ha hecho la teología cristiana y la cristología por forjarla?

1. ¿Por qué el interés por el tema cristológico de la divinidad de Jesús?

La razón de este interés responde a la convicción de que la cristología es la materia teológica que más incide en la vida y praxis cristiana y que -por ello- tiene fuerza para revertir la historia de exclusión que han vivido y viven las mujeres y toda persona excluida en la sociedad y en la Iglesia. Puesto que el discurso cristológico, sobre todo el tema de la divinidad de Jesús, da razón de cómo Jesús es Dios y de cómo vemos a Dios en Jesús; el “desde dónde” o “cómo” de razón de ello marca y condiciona la vida y práctica cristiana. Por ejemplo, si la imagen de Dios que se proyecta en la figura de Jesús, es la de un Dios autoritario, opresor y excluyente, la vida cristiana en su práctica replicará esos actos pues los considera como consagrados por Dios: así lo quiere Dios. De hecho, concreta e interesadamente hablando, dentro del discurso cristiano se ha trasmitido la preeminencia del hombre y la subordinación de la mujer por orden creatural[4], aspecto que se realza con el fuerte énfasis de la confesión de la divinidad de Jesús puesta en su masculinidad. Es desde este sentido, que considero que la cristología es materia importante en la lucha por la inclusividad de las mujeres.

Por tanto, repensar el tema cristológico de la divinidad de Jesús es, además de necesario, apremiante. Urge rearticular un discurso que no sirva de aval para legitimar la exclusión, sino que propicie la inclusividad e igualdad de las mujeres[5] y de toda persona excluida. Mi interés se soporta en que si la doctrina cristológica ha sido usada, en algunos sectores, para fundamentar la exclusión de las mujeres dentro de la Iglesia, como por ejemplo el acceso al orden sacerdotal, del mismo modo puede ser usada para

---

[3] B. Andrade, *¿Cuál es la dignidad humana? Algunas aclaraciones antropológicas y teológicas*, en http://www.uia.mx/humanismocristiano/pdf/dignidad_humana.pdf (Fecha de consulta: 7 de marzo de 2013), p. 1.

[4] Cf. M. Zubía, *Para nuestra memoria histórica. Las mujeres en la voz de los papas*, Verbo Divino, Estella 2011, pp. 25-80.

[55] A menudo se ha recurrido, dentro de la cristología, a la masculinidad de Jesús para legitimar la subordinación de las mujeres y fundamentar el uso del poder sobre “los otros” hombres, los sin poder. Cf. E. Schüssler Fiorenza, “*Ecclesia semper reformanda. La teología como crítica de la ideología*”, en *Cuestiones abiertas*, Concilium 279 (1999), p. 106.

legitimar la inclusividad de las mujeres, pues para ello tiene más razones de peso a la luz del Evangelio. Es decir, considero que una de las tareas fundamentales de la cristología es reencaminar su discurso de tal manera que se haga posible la salvación de Dios entendida como el alcance de la plena humanidad de los hasta ahora deshumanizados y, de este modo, encaminarse a la salvación universal que anuncia. Humanización inclusiva a la que apela el establecimiento del Reino de Dios en la historia y que quedó expresada en la vida y el ministerio público de Jesús de Nazaret. Así pues, su labor es revertir la historia para el bien de toda la humanidad y para que Jesucristo siga siendo portador del Dios de la liberación.

2. ¿Por qué una comprensión de la divinidad de Jesús desde la perspectiva funcional-histórica?

Cuando hablo de una cristología desde el aspecto funcional-histórico, apelo a una lectura de la divinidad de Jesús desde su humanidad histórica y, en concreto, desde su específico hacer de liberación. Es decir, al cómo Jesús hizo presente a Dios y al Reino de Dios a través de sus obras, sus palabras y su cercanía fraterna y sororal; y cómo, en ello, vimos forjarse definitivamente nuestra salvación en la historia[6]: es decir, se habla de Jesús en su relación con los seres humanos[7]. Así mismo, cómo todo ello fue interpretado a partir de la experiencia histórica de las mujeres y hombres que conocieron de cerca a Jesús. En este sentido, al optar por la perspectiva funcional-histórica, pretendo ir más allá de la visión ontológica de la cristología: la "reflexión sobre la persona de Jesús en sí misma"[8]. Aquella afirmación de que en Jesús estaba Dios actuando por nuestra salvación, pero que por razones apologéticas e históricas se aleja de la historicidad y acaba por teorizar la realidad de Jesucristo y su hecho salvador. De este modo, el Cristo de los concilios se define desde su esencia y ya no desde la historia y la experiencia. Una perspectiva que facilita que la cristología se fije en el tiempo, que eluda los diálogos y silencie las nuevas expresiones de fe; es más, permite que la cristología de los dogmas -cuya fuente de reflexión es reducida como todo

[6] Cf. K. Rahner, *Escritos de Teología*, Tomo V, Taurus, Madrid 1964, p. 128.
[7] Cf. R. Aguirre, R. Aguirre, *La reflexión de las primeras comunidades cristianas sobre la persona de Jesús*, Fundación Santa María, Madrid 1982, p. 41.
[8] Ibíd.

discurso- se imponga como única expresión de verdad y que Jesucristo quede como desvelado de una vez por todas. Dicho de otra forma, un discurso que se queda como sin vida, sin diálogos, se vuelve repetitivo, desfasado en el tiempo y cerrado a las nuevas experiencias, a la diversidad y a los nuevos signos de los tiempos entre los cuales se encuentra la irrupción de las mujeres.

Si echamos un vistazo a la historia de la cristología veremos que, de estas dos perspectivas interpretativas, la que ha predominado más en los discursos y ha prevalecido por casi veinte siglos es la cristología ontológica, la de los dogmas conciliares[9]. Una cristología que no niega la historicidad pero que se pronuncia como sin historia al no partir de ella para explicar el Misterio de Jesucristo. Sin embargo, esto no fue así desde los comienzos. Antes, la cristología testamentaria había asumido la historia de Jesús de Nazaret pues vio que en él -en sus obras y palabras- la gente veía concretada la realidad salvadora de Dios. Aspecto, el de la historicidad, que se retoma en el siglo XX con la irrupción de las teologías contextuales. A partir de aquí, la cristología redescubre que no puede estar alejada de la historia y que para ello debe partir de las experiencias históricas. Aprende que no puede dejar de preguntarle a Jesús -en cada tiempo- "¿eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?" (Mt 11,3). Y que a su vez necesita dejarse interpelar por Jesús quien pregunta a los hombres y mujeres "Y vosotros ¿quién decís que soy yo?" (Mt 16,15). Así, lo que emerge en el siglo XX es una cristología desde la historia actual y la historia rememorada de ayer. Dicho de otra forma, irrumpe una cristología funcional-histórica y experiencial.

Aunque hoy en día es bastante aceptada una cristología que parta de la historia de Jesús en cuanto su hacer histórico, hay que decir que todavía hay espacios latentes donde la historia parece no ser necesaria para el discurso y donde la homilética padece de ceguera histórica pues predica a un Jesús petrificado en la época de los dogmas de hace veinte siglos y que no desvela la cercanía ni el paso de Dios por la historia. Un Jesús sin vida y poco experienciable. Una figura formateada en la fórmula del credo niceno-constantinopolitano que revela a un Jesús que es de la misma esencia del Padre y que por ello está sentado a su derecha con poder y autoridad. Una afirmación que produce

[9] Cf. I. Cacho, *Cristología*, Sal Terrae, Santander 2015, pp. 367-368.

hoy "una sensación de vértigo metafísico"[10] y que sirve de instrumento para legitimar los argumentos apologéticos y autoritarios de quienes lo predican y defienden para sus propios intereses.

Sin embargo, la cristología no es un discurso para el beneficio de Jesucristo ni tan siquiera para la complacencia de Dios. Es un discurso que habla del bien que Dios quiere para la humanidad total. Se orienta a dar respuesta a los intereses de las mujeres y los hombres. Por eso, aunque intenta hacer comprensible quién es el Dios de Jesús y Jesús en cuanto Dios, en último término refiere a quién es el Dios de Jesús en relación a nosotros -los hombres y mujeres- y nuestra salvación. Hay que tener en cuenta que el Dios revelado no es Dios en sí mismo y para sí, sino un Dios "para" la humanidad y "por" la humanidad a la cual se acerca y revela[11]. En este sentido, es un Dios que se define en cuanto su hacer y no en cuanto su ser; es más que solamente "su ser como tal no significa ya la salvación"[12]. Por eso, la cristología ha de seguir luchando -movida por el Espíritu y los signos de los tiempos- por un discurso que apele a la vida desde y en la historia y actúe en detrimento de un discurso vinculado "a la deriva gnóstica"[13] ya sea porque vive en la impostura o por ignorancia cómoda[14]. Un discurso que luche contra el miedo de los enunciados tradicionales a quedarse en la intemperie, contra el autoritarismo y el rechazo a la novedad histórica y contra la incapacidad para vislumbrar "una divinidad sin poder, una filiación sin privilegios, un señorío sin potestad, una gloria sin armiño, un magisterio sin dogmas, un sacerdocio sin culto y una autoridad sin imperativos categóricos"[15]. Mi intención no apunta a elevar a los altares la definición funcional-histórica de la divinidad de Jesús y que se deje en el olvido la definición dogmática-ontológica de Jesucristo definida en los dogmas conciliares, sino que asumiendo la fe en Jesucristo esta se exprese desde la historia y desde el hacer

---

[10] K. Rahner, K-H. Weger, *¿Qué debemos creer todavía? Propuestas para una nueva generación*, Sal Terrae, Santander 1980, p. 111.
[11] Cf. K. Rahner, "*El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación"*, en J. Feiner, M. Löehrer (dir.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, Tomo II, 2ª Edición, Ediciones Cristiandad, Madrid 1977, pp. 269-294.
[12] Ibíd., "*Jesucristo*", en K. Rahner (dir.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, Tomo IV, Herder, Barcelona 1973, p. 46.
[13] F. J. Vitoria, "*¿Todavía la divinidad de Jesús de Nazaret? Una respuesta a una cuestión insoslayable*", en A. Torres Queiruga, J. I. González Faus, F. J. Vitoria, *La divinidad de Jesús*, Iglesia Viva 233 (2008), p. 33.
[14] Cf. Ibíd, p. 33.
[15] Ibíd., p. 34.

específico de Jesús de Nazaret para que sea capaz de hablar a las mujeres y hombres del mundo actual.

En suma, lo que propongo no es la exclusión de una perspectiva para lograr el predominio de la otra. No consiste en tachar de errónea una y considerar como verdadera la otra. Se trata de ver cuál es la perspectiva más adecuada a los tiempos actuales y las culturas, de tal manera que el Evangelio resulte ser salvador para la gente de hoy y según nuestro interés, salvador e inclusivo de las mujeres. Apelo pues al diálogo tolerante y abierto para buscar la vida en común a la que estamos llamados la diversidad de cristianos y cristianas. Así, una vez hemos afirmado la divinidad de Jesucristo según los dogmas cristológicos, queda dar el paso rotundo a la humanidad histórica y específica del Jesús de Nazaret que concreta esa divinidad y donde se discierne y defiende nuestra salvación y a la experiencia o memoria histórica salvífica de quienes así lo percibieron y predicaron. Desde ahí, el Dios confesado en Jesús tendrá más sentido y será mejor vivido y trasmitido para la historia de la humanidad creyente, para asumir y proyectar una vida más acorde al evangelio y una vida más humana en la sociedad, la vida del Reino. Porque, como dice Pannenberg,

> "una cristología que arranca de la divinidad del Logos y plantea sus problemas únicamente a partir de la unión en Jesús del hombre con Dios, difícilmente llega a conocer el significado decisivo que determina la particularidad específica del auténtico e histórico hombre llamado Jesús de Nazaret"[16].

3. La ineludible relación entre el discurso cristológico y la realidad de las mujeres

Si bien es cierto que la cristología es clave fundamental para delinear la vida y praxis cristiana, no es menos cierto que durante mucho tiempo su discurso ha poseído un cariz marcadamente androcéntrico que ha favorecido notoriamente la dignidad de los hombres y ha invisibilizado a las mujeres: ha sido propiedad de los hombres del clero y han excluido las experiencias de las mujeres. Razón por la cual la mujer ha vivido, por mucho tiempo, bajo el velo de la historia que se le ha impuesto, mientras que el hombre

[16] W. Pannennerg, *Fundamentos de Cristología*, Sígueme, Salamanca 1974, p. 45.

ha vivido al descubierto con la pretensión de ser representante e imagen no solamente de lo humano -hombre y mujer- sino también de lo divino[17]. Basta con ver la pronunciación de algunos Papas al hablar de la realidad de las mujeres. Todos ellos coinciden -en mayor o menor grado- en la debilidad y la *minoría de edad de la mujer*, en que no es imagen de Cristo ni de Dios ni paradigma de lo humano como lo es el varón y en que ella debe estar fuera del orden sacerdotal y subordinada al varón, etc.[18].

Aunque la historia de exclusión y deshumanización de las mujeres en la Iglesia tiene mucho más que contar que la historia de dignificación, hay que reconocer que en las últimas décadas del siglo XX se dieron algunos cambios a nivel social, eclesial y teológico e, incluso, en las instancias romanas como los episcopados. Es decir, en el último medio siglo se han dado pasos -aunque pocos y tímidos- hacia la dignidad de las mujeres. Así, en el Sínodo de Obispos sobre la Vocación y Misión de los laicos en la Iglesia del año 1987 se afirmó como "absolutamente necesario que se pase, del reconocimiento teórico de la presencia activa y responsable de la mujer en la Iglesia, a la realización práctica"[19]. Un año más tarde, en 1988, la Carta Apostólica de Juan Pablo II sobre la dignidad de la mujer -el primer documento de esta naturaleza que un Papa emite- habla de una antropología humanocéntrica, relacional y de comunión. Es decir, parece alejarse de una visión androcéntrica donde lo masculino prevalece como la expresión de lo humano. Aunque este avance quede ensombrecido al reclamar la dignidad de las mujeres apelando a la figura de María como Mujer-Madre de Dios, con lo cual deja de lado su dignidad por el mismo hecho de ser mujer.

Si de esta situación mundial de la realidad de las mujeres, pasamos a ver la situación de las mujeres en la Iglesia latinoamericana, veremos lo siguiente. Que "en la Iglesia, la mujer está masivamente presente, pero está ausente en la orientación y dirección de la

---

[17] R. Radford Ruether, "*Liberar a la cristología del patriarcado"*, en A. Loades (ed.), *Teología Feminista*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997, pp. 193-207.

[18] Para ampliar en el tema, se puede acceder a la tesis de Marta Zubía y ver con más detalle la visión que tienen los Papas a cerca de las mujeres. Cf. M. Zubía, *Para nuestra memoria histórica. Las mujeres en la voz de los papas*, Verbo Divino, Estella 2011. También se puede sobre la realidad de la mujer en torno al Concilio Vaticano II, T. Toldy, "*Iglesia, ¿Qué dices de ti misma?*", en S. Martínez Cano (ed.), *Mujeres desde el Vaticano II: memoria y esperanza*, Verbo Divino, Estella 2014, pp. 71-92.

[19] C. De Freitas, *La mujer latinoamericana en la sociedad y en la Iglesia*, en http://servicioskoinonia.org/ relat /174.htm, (Fecha de consulta: 9 de enero de 2012).

institución" (Congreso de Mujeres en Tepeyac - México, 1979)[20]. Es decir, mientras que en la praxis cristiana latinoamericana, la mujer es la que más presencia tiene en los templos y más activamente trabaja y labora en los ámbitos populares, en cuestiones decisivas y cargos oficiales es la gran ausente. Por tanto, aunque en Latinoamérica también se han dado pasos hacia la dignificación de las mujeres, aún queda pendiente la difícil tarea de articular la teoría con la práctica. Si este paso se diera, la posibilidad de la inclusión de la mujer como sujeto eclesial, teológico y social no estaría tan lejos. Esto es así porque la teoría es buena y positiva a favor de la dignidad e inclusión de las mujeres, pero muchas veces es tímida y poco arriesgada y no es llevada a la práctica con radicalidad.

Un claro ejemplo de la defensa teórica a favor de la mujer, que no hay que negarle a la Iglesia de América Latina, se hace visible en Santo Domingo. Esta IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano dedica los números del 104 al 110 de su documento, al tema de la mujer. En ellos, además de referirse a la dignificación de la mujer en la obra de Jesús y María, analiza su papel y su situación en la vida de la Iglesia y la sociedad. Las conclusiones a las que llega es que las mujeres viven en completa marginación. De aquí que exija: a) denunciar los atropellos que padecen y lo que atente contra su vida y dignidad, b) orientar la formación de los sacerdotes hacia la valoración de la mujer, c) introducir lenguajes y símbolos que no la discriminen. De esta forma, al exigir que se pase de un reconocimiento teórico a uno más práctico, la figura de la mujer adquiere su carta de ciudadanía en la tradición eclesial latinoamericana, aunque aún le quede mucho camino por recorrer[21].

La actitud positiva y algo tímida a favor de la mujer en la autoridad de la Iglesia está en el reconocimiento de su labor en los ámbitos populares. En América Latina, por medio de las Comunidades Eclesiales de Base, las mujeres han podido desarrollarse como sujetos eclesiales vivos y activos. Al menos en ese espacio, fuera de la estructura oficial de la Iglesia, las mujeres no son meros instrumentos. En esas comunidades no son únicamente parte activa, sino que en muchos casos asumen puestos de liderazgo y son

[20] Ibíd.
[21] Cf. IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano Santo Domingo http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf, (Fecha de consulta: 24 de mayo de 2012).

promotoras de nuevas comunidades. Es decir, las mujeres latinoamericanas han irrumpido con más fuerza y dignidad en los sectores populares que en las grandes urbes. Desde allí y con una sensibilidad social, participan en las luchas por una vida más digna a nivel social y hacen eco del grito por la igualdad eclesial. A su irrupción práctica hay que sumar la emergencia de su reflexión y producción teológica con marca y voz propia.

Salvo estos espacios de liberación y dignificación de las mujeres, lo que más ha imperado en la historia de la Iglesia es la oscuridad de una vida invisibilizada, silenciada, relegada y supeditada a la autoridad de la iglesia institucional regida por hombres que se muestran como poseedores de la verdad. Aunque las mujeres irrumpieron en la teología y alzaron su voz en los ámbitos eclesiales y sociales en la segunda mitad del siglo XX, aunque resulte incomprensible, aún hoy pululan con fuerza algunos signos de aquella cristología pretérita y caduca que fueron usados para dignificar a los hombres y relegar a las mujeres. Signos que evidencian la incapacidad de la Iglesia para el *aggiornamento* al que llama el Concilio Vaticano II[22], la resistencia al diálogo abierto, el freno intolerante a todo aquello que suponga una amenaza[23], la falta de apertura a la experiencia y el pensamiento de las mujeres y el encasillamiento en fundamentalismos y sexismos misóginos, etc.

De este modo, se explica que aún hoy la autoridad eclesial sigue estando constituida, en su totalidad, por hombres. No solamente dentro de los ministerios y la vida religiosa masculina, sino también en la vida religiosa femenina. Es innegable, por ejemplo, que las monjas están tuteladas y supervisadas por una autoridad masculina, la de un cardenal. Cuando son comunidades mixtas, aunque la mayoría sean mujeres, el cargo máximo está en un superior masculino. En algunos sectores, tienen prohibido acceder

[22] Un nuevo aire eclesial para la dignidad humana, incluida la de las mujeres, aunque en los debates del Concilio apenas haya habido espacio para las mujeres. Cf. F. Elizondo, "*Recuerdos del Concilio y perspectivas en contexto*", en S. Martínez Cano (ed.), *Mujeres desde el Vaticano II: memoria y esperanza*, Verbo Divino, Estella 2014, pp. 137-146.

[23] Basta con ver las amonestaciones -no tan lejanas- a teólogos y teólogas que se atreven a articular un discurso que se aleja de las coordenadas doctrinales en las que se mueve el tradicionalismo eclesiástico. Entre ellos, Jon Sobrino, Elisabeth A. Johnson, Ivone Guevara, A. Torres Queiruga, R. Haight, etc. Ver también Congregación para la Doctrina de la Fe, *Notificación sobre las obras del P. Jon Sobrino s.j.: Jesucristo Liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret y La Fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, en http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notification-sobrino_sp. Html (Fecha de consulta: 4 de abril de 2012).

incluso al presbiterio como monaguillas. En la administración del Vaticano, los cargos políticos y los jueces de La Rota tienen representación únicamente masculina. El extremo de esta postura tiene su imagen en el hecho de que la Congregación Romana de la Fe, en 1976, pretendió presentar como doctrina infalible -es decir como voluntad divina- la no ordenación de las mujeres. Aspecto que no se cerró porque no encontraron fundamentos en la Escritura que lo sustente, pero que tampoco fue suficiente para salir del sin sentido de negar la ordenación de las mujeres[24]. Todo lo dicho, no es sino una expresión más del poder autoritario que ejerce la autoridad eclesial de turno[25] y el claro incumplimiento del derecho de las mujeres a vivir en dignidad[26] y a la voluntad de Dios de que todo ser humano viva.

Si echamos un vistazo a la lista de los máximos honores dentro de la Iglesia, constataremos que de los treinta y cuatro doctores[27] que tiene, treinta son hombres y solamente cuatro son mujeres: Teresa de Ávila, Catalina de Siena, Teresa de Lisieux, y Hildegarda de Bingen. Esta última se sumó a la lista en el año 2012. Esto, en una Iglesia donde el 61% de mujeres forman las distintas órdenes religiosas, frente a un 39% de hombres entre sacerdotes, obispos, religiosos y diáconos. Además de esta realidad, es visible e innegable que la gran mayoría de mujeres son poco valoradas y algunas son incluso perseguidas por la autoridad eclesial. Esta última situación de acoso, es la que han vivido recientemente las monjas en Estados Unidos. Mujeres que durante algunos años han estado en el ojo del huracán de la curia: unas 1.000 religiosas, representantes

---

[24] Sobre la no aceptación de la mujer en la Iglesia consultar: Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaración sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial*, en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_ inter-insigniores_sp.html (Fecha de consulta 24 de enero de 2012).

[25] Cf. E. Schüssler Fiorenza, "*No pueden matar el Espíritu*", en *La ordenación de mujeres y la política de poder*, Concilium 281 (1999), p. 8; Ibíd., "*El emperador no lleva ropa: Autocomprensión Ekklesial democrática y autoridad romana quiriocrática*", en *La ordenación de mujeres y la política de poder*, Concilium 281 (1999), p. 81.

[26] Cf. C. Arranz, "*La mujer en la Iglesia: ¿Hay esperanza de que mejore la situación?*" Revista de Teología y ministerio: Discípulos. Mujer 7 (diciembre 2004), en http://www.ciberiglesia.net/ discipulos/07/07 mujer-esperanza.htm(Fecha de consulta: 25 de enero de 2012). Sobre la Declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer ver Naciones Unidas, *Declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer*, Resolución de la Asamblea General 48/104 del 20 de diciembre de 1993, ver http://www.acnur.org/t3/fileadmin/scripts/doc.php?file=biblioteca/pdf/1286 (Fecha de consulta: 25 de enero 2012).

[27] Entiéndase por doctor de la Iglesia "a teólogos considerados como testigos privilegiados de la tradición cristiana". Cf. J-Y Lacoste (dir.), *Diccionario Akal crítico de teología*, Ediciones Akal, Madrid 2007, p. 387; Cf. C. Izquierdo (dir.), J. Burggraf, F. M. Arocena, *Diccionario de teología*, 2ª Edición, Eunsa, Pamplona 2007, pp. 255-257.

de las 87.000 que hay en Estados Unidos. Mujeres que reclaman una Iglesia más sana, comprometida, encarnada y samaritana, que no discrimine a la mujer y que le permita el acceso al sacerdocio, que en el campo de la moral sexual reconozca en teoría lo que el pueblo de Dios viene haciendo en la práctica desde hace muchos años: el control de la natalidad. Dicho brevemente, piden una Iglesia sin poder ni privilegios, al servicio de los más pobres, que sea esperanza de los desvalidos y que tenga entrañas de misericordia; que sea una Iglesia libre y que viva, luche y sufra con el pueblo[28].

En suma, hay que decir que la situación de las mujeres en la Iglesia, a nivel mundial, ha tenido importantes avances teóricos y algunos avances prácticos de solidaridad. Ha avanzado en su defensa de la mujer en la sociedad, pero con gran coste aún a nivel intraeclesial[29]. Sin embargo, hay que reconocer que a la Iglesia y a la teología aún le queda mucho camino por recorrer hacia la tolerancia y la vida en dignidad e igualdad inclusiva de todas las mujeres. Un proyecto que no verá su realización plena mientras la Iglesia siga estando regida, única y exclusivamente, por hombres quienes -de forma autoritaria- se siguen atribuyendo el papel de nombrar a las mujeres y determinar lo que ellas deben ser y hacer. Esto a pesar de que las mujeres tengan su propia experiencia y perspectiva de la vida y tengan otra historia que contar.

4. ¿Por qué una cristología inclusiva?

A nivel general, una cristología inclusiva de las mujeres es necesaria para afrontar el problema de la pobreza del lenguaje humano al expresar lo divino. Es sabido y aceptado por la Iglesia, que todo discurso sobre Dios es limitado porque el misterio divino es inagotable y difícilmente expresable; por más doctos que seamos, no podemos negar nuestra torpeza humana para nombrar a Dios. Ante esta realidad, una cristología con carácter inclusivo, aunque no pueda desvelar el Misterio de Dios en su totalidad, tiene la ventaja de aproximarse mejor al conocimiento de Dios por la diversidad de fuentes de la

[28] Cf. J. M. Vidal, *Mujeres en la Iglesia católica, una mayoría silenciada*, El Mundo, Madrid, Domingo, 14 de octubre de 2012, en http://www.elmundo.es/elmundo/2012/10/05/internacional/13494389 (Fecha de consulta: 19 de octubre de 2012).

[29] Cf. J. Neumann, *La situación de la mujer en la Iglesia católica actual*, en www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol17/65/065_neumann.pdf (Fecha de consulta: 13 de octubre de 2013), p. 1.

que nace, las experiencias humanas e históricas plurales acerca de Dios. Al decirse de muchas maneras, la probabilidad de enriquecer el discurso sería mucho mayor que desde la limitación de una única y exclusiva experiencia como fuente. De este modo, la apertura a la inclusión se hace necesaria para un discurso cristológico más rico, cercano y comprensible a las gentes.

A nivel específico, desde nuestro interés, la búsqueda de una cristología inclusiva es importante por la relevancia y la capacidad del discurso cristológico para configurar la vida cristiana. Como ya hemos mencionado antes, el discurso cristológico en cuanto que hace más comprensible la fe en Jesús, determina y marca -de una u otra manera- la vida de fe en Cristo. En este sentido, si una cristología expresa la fe en Jesús desde el horizonte de la inclusividad, la vida cristiana -en su praxis- se verá motivada a vivir desde ese horizonte y buscará la igualdad en su praxis. Ahora bien, entendemos por una vida marcada por la inclusividad, a la vida histórica donde las relaciones humanas se dan en dignidad y equidad. Una igualdad que no supone la anulación de la diversidad, sino la igualdad a pesar de la diversidad. Por ejemplo, la vida digna para hombres o para mujeres, para gente negra o blanca, pobre o rica, etc. Es decir, la inclusividad buscada es la vida humanizada que creemos responde al establecimiento de una vida en igualdad según el establecimiento del Reino de Dios[30]. Vida en equidad que, según los evangelios, se expresa en la acogida no exclusivamente a los hombres sino también a las mujeres y a los niños. En la escucha al joven rico como a Nicodemo o como a la mujer sirofenicia. En la curación a la hemorroísa, tanto como al endemoniado de Gerasa. Al entrar en la casa de Lázaro y sus hermanas como en la casa de Zaqueo o del fariseo. Al hablar de Dios desde la parábola del hijo pródigo como desde la parábola de la oveja perdida o de la moneda que una mujer pierde, encuentra y celebra con gozo, etc.

Lo que pretendo decir es que si la Iglesia, por medio de su discurso, da a conocer a Dios y pretende dar continuidad a la construcción del Reino de Dios iniciado por Jesús, su predicación debe responder al grito por la inclusión que reclaman los hombres y mujeres excluidas del mundo porque ellas también son pueblo de Dios[31]. Es decir, ha de

[30] Cf. Un Reino de Dios anunciado en la historia como la vida plena para todo (Mt 10, 7-15).
[31] Hans Küng dirá con rotundidad que Iglesia será siempre y donde quiera todo el pueblo de Dios, toda la *ekklesia*, toda la comunidad de creyentes. Cf. H. Küng, *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1968, p. 152.

abrirse a los signos de los tiempos en la historia concreta; signos como es el inevitable emerger de las mujeres como sujetos de derecho pleno en un mundo que cada vez pide y exige humanidad en igualdad[32]. Distinguir y reconocer los signos de los tiempos en la historia es una de las principales herencias del Concilio Vaticano II[33]. En otras palabras, la Iglesia debe mirar al mundo y avanzar con él como quien va con los ojos abiertos y a la escucha. Debe atreverse a dialogar y acoger a las mujeres; a incluirlas en su constitución y expresión tanto como en la participación plena para configurar la vida cristiana en el mundo. Esto, si de verdad quiere ser respuesta viva y acción continuadora del proyecto del Reino de Dios: la vida en dignidad de todo ser humano.

Así, un discurso inclusivo es necesario y urgente para desvelar, denunciar y luchar contra la deshumanización que padecen, las personas excluidas de la historia. Una lucha importante dentro de todo el discurso cristiano. Es decir, entiendo la labor teológica feminista como la parcela de lucha de las mujeres, dentro de los grandes movimientos sociales por alcanzar la vida digna. Por tanto, su lucha es en definitiva parte de la lucha por la humanización total que abarca el espacio religioso, pero que va más allá de él. Es un movimiento en pro de la plena humanidad que desde la fe entendemos está movido por el Espíritu de Dios en quien confía su vida, su fe y su liberación. En este sentido, la cristología como discurso puede superar -si quiere- el poder opresor y misógino que excluye a mujeres y también a los hombres empobrecidos y sin poder[34].

5. Apuntes conclusivos

Si el discurso eclesial y teológico quiere ser realmente signo del Reino que predica, ha de encaminarse a buscar formas que permitan acoger en igualdad a las mujeres y hombres excluidos y oprimidos. Es el requerimiento mínimo conforme al Reino de Dios anunciado por Jesús de Nazaret y que por mucho tiempo quedó en el olvido. Es también lo que el mundo de hoy exige a través de la declaración de los Derechos Humanos,

[32] Cf. L. Ramón, "*Mujeres de cuidado. Justicia, cuidado y transformación"*, Cristianisme i Justícia 176 (2011), pp. 21-23; F. J. Vitoria, "*Vientos de cambio. La Iglesia ante los signos de los tiempos"*, Cristianisme i Justícia 178 (2012), pp. 20-22.
[33] Cf. T. Toldy, "*Iglesia, ¿Qué dices de ti misma?*"…, p. 74.
[34] Cf. E. Schüssler Fiorenza, *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*, Trotta, Madrid 1996, pp. 151-156.

aunque estos hayan nacido viciados y con carácter excluyente. Derechos civiles a cuya proclama se suma la Iglesia (GS 41.3)[35]. A partir de aquí, desde la vivencia en igualdad y en pro de la dignidad, el cristianismo podrá decir que realmente cree en el Dios de Jesús cuyo proyecto histórico reclamaba -con palabras y obras- la igualdad de todas las personas.

La razón para apostar por una cristología inclusiva se asienta en que un Dios que se presenta sin sentido a una parte de la humanidad y, que es más, la oprime, es un Dios del cual hay que huir y mantenerlo lejos pues no es el "Dios con nosotros". No es el Dios de Jesús que pasó haciendo el bien a hombres y mujeres. El Dios que en Jesús es Buena Noticia para los pobres, las víctimas y las excluidas. Así, la búsqueda de una cristología más inclusiva no apunta a otra cosa que no sea a la necesaria y urgente comunidad de iguales. Una comunidad cimentada desde una perspectiva solidaria, con espacios donde hombres y mujeres seamos vistos como iguales. Es más, la cristología debe ser inclusiva en todos los aspectos de la inclusividad, pero ha de ser más inclusiva de las mujeres porque ellas están presentes en todas las culturas y tiempos y son las más marginadas con independencia de raza, cultura, religión o clase social. Es una de las grandes tareas pendientes de todos los tiempos.

Convencida de la necesidad de una teología más inclusiva y su influencia en la vida cristiana, considero primordial afrontar la búsqueda de formas más inclusivas al interpretar a Jesucristo. A este propósito apunta esta investigación, cuyo objetivo, materiales, planteamiento, método, límites y articulación, presento a continuación.

6. Diseño y arquitectura de la investigación

6.1. Objetivo

Descrita la relación entre el tema cristológico de la confesión de la divinidad de Jesús y la situación de relegación de las mujeres dentro de los ámbitos eclesiales, pastorales y

[35] Cf. M. Zubía, "*Iglesia y derechos humanos: Una historia de ambigüedades*", Cuadernos Xirimiri 54 (2009), p. 6.

teológicos, me veo constreñida a abordar esta cuestión con el interés de visualizar una cristología que se presente como más inclusiva de las mujeres. Concretamente, pretendo ver si y cómo la comprensión de la divinidad de Jesús desde la perspectiva funcional-histórica de la cristología es más inclusiva que la visión ontológica o esencial. Partiendo de la intuición de que una cristología desde el hacer histórico-concreto y experiencial es más inclusiva que una cristología teórica que se anuncia desde el ser de Jesús y el afán meramente apologético, intento verificar esta hipótesis de trabajo en las propuestas cristológicas de Jon Sobrino y Elisabeth Schüssler Fiorenza. Por eso, una vez ubicadas ambas propuestas en la perspectiva funcional-histórica intentaré ver cómo plantean una mayor inclusividad en el discurso, qué dimensión tiene la inclusividad que reclaman y qué claves hermenéuticas aportan para una mayor inclusión de la mujer desde la articulación cristología y la específica comprensión de la divinidad de Jesús.

6.2. Materiales

Para este fin, los materiales que usaremos como fuente de esta investigación serán las obras en las que Jon Sobrino y Elisabeth Schüssler Fiorenza apelan al tema cristológico de la divinidad de Jesús.

En lo que respecta a la obra de Jon Sobrino, emplearé la segunda etapa de su propuesta cristológica que está dividida en dos partes: la primera es *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (1991) y la segunda que escribió ocho años más tarde: *La fe en Jesucristo: ensayo desde las víctimas* (1999). Me limito a esta segunda etapa por ser su obra más sistemática y porque en ella conserva los mismos principios cristológicos de la primera etapa constituida por las obras *Cristología desde América Latina* (1977) y *Jesús en América Latina, su significado para la fe y la cristología* (1982)[36]. Como lectura complementaria recurriré a sus siguientes escritos, los cuales no abarcan la totalidad de ellos: *"El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana"*, en *Nuevo extraordinario: método teológico y cristología*

[36] Cf. F. J. Vitoria, *Jon Sobrino. Una teología conmocionada por los pobres y los mártires*, p. 7. Ver Aula de Teología, 15 de febrero de 2011, en http://www. unican.es/nr/rdonlyres/3d2a6485-cc58-4808-b55e-c739b7e9c208/0/13jonsobrinofcojaviervitoria.pdf (Fecha de consulta: 4 de febrero de 2013).

latinoamericana, ECA 322 (1975), pp. 426-445; *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*, 2ª Edición, Ediciones CRT, México 1977; "*La Promoción de la justicia como exigencia del mensaje evangélico*", Estudios Eclesiásticos 55 (1980), pp. 211-238; *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Sal Terrae, Santander 1981; "*El Resucitado es el Crucificado. Lectura de la resurrección de Jesús desde los crucificados del mundo*", en *La resurrección de Jesús. Recuperar su significado*, Sal Terrae 826 (1982), pp. 181-194; *Jesús en América Latina, su significado para la fe y la cristología*, 1ª Edición, UCA Editores, San Salvador 1982; "*La esperanza de los pobres en América Latina"*, Misión Abierta 4-5 (1982), pp. 112-127; "*La fe en el Hijo de Dios desde un pueblo crucificado*", en *¿Jesús, Hijo de Dios?*, Concilium 173 (1982), pp. 331-340; "*La significación actual del reino de Dios anunciado por Jesús"*, en VV.AA., *La fe en Jesús hoy*, Iglesia Viva 105-106 (1983), pp. 361-378; "*Perfil de una santidad política"*, en *El Martirio hoy*, Concilium 183 (1983), pp. 335-344; *"Espiritualidad y liberación*", en *El servicio a la fe de nuestro pueblo*, Sal Terrae 849 (1984), pp. 139-162; *"Espiritualidad y teología. A propósito del libro de Gustavo Gutiérrez 'Beber en su propio pozo'"*, RLT 2 (1984), pp. 195-224; *Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*, Sal Terrae, Santander 1985; "*Vivir en tiempo de guerra*", en *Teología y vivencia de la caridad*, Sal Terrae 883 (1987), pp. 157-163; "*Injusta y violenta pobreza en América Latina*", en *Ecumenismo. Una asamblea por la paz*, Concilium 215 (1988), pp. 71-76; "*Jesús como Buena Noticia. Repercusiones para un talante evangélico*", en *Lo que hemos visto y oído: cómo comunicarlo*, Sal Terrae 903 (1988), pp. 715-726; *"Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como 'Intellectus Amoris"*, RLT 15 (1988), pp. 243-266; *"Compañeros de Jesús. El asesinato-martirio de los jesuitas salvadoreños"*, RLT 18 (1989), pp. 255-304; *"Los 'signos de los tiempos' en la teología de la liberación*", Estudios Eclesiásticos 64 (1989), pp. 249-269; "*La herencia de los mártires de El Salvador*", en *La caída de los muros*, Sal Terrae 929 (1990), pp. 867-880; "*La Iglesia samaritana y el Principio-Misericordia*", en *Las 'otras notas' de la Iglesia*, Sal Terrae 927 (1990), pp. 665-678; "*Los pueblos crucificados, actual siervo sufriente de Yahvé*", en *1492-1992. La voz de las víctimas*, Concilium 232 (1990), pp. 497-508; "*Descubrirnos como hermanos: la necesaria solidaridad*", en *V Centenario. Des-encubrir América*, Sal Terrae 938 (1991), pp. 641-656;*"El seguimiento de Jesús pobre y humilde. Cómo bajar de la cruz a los pueblos crucificados"*, RLT 24 (1991),

pp. 299-317; "*La honradez con lo real*", en *¡No Mentirás! Honradez con la realidad*, Sal Terrae 946 (1992), pp. 375-388; "*De una teología sólo de la liberación a una teología del martirio*", en J. Comblin, J. I. González Faus, J. Sobrino (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid 1993, pp. 101-121; *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, 2ª Edición, UCA Editores, San Salvador 1993; *"¿Es Jesús buena noticia?"*, RLT 30 (1993), pp. 293-304; *"La pascua de Jesús y la revelación de Dios desde la perspectiva de las víctimas"*, RLT 34 (1995), pp. 79-91; *"La teología y el 'principio liberación'"*, RLT 35 (1995), pp. 115-140; *"La utopía de los pobres y el reino de Dios"*, RLT 56 (2002), pp. 145-170; *"Teología desde la realidad"* en J. J. Tamayo, J. Bosch (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, 2ª Edición, Verbo Divino, Estella 2002, pp. 611-628; *"La opción por los pobres: dar y recibir. 'Humanizar la humanidad'"*, RLT 60 (2003), pp. 238-307; *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos*, Trotta, Madrid 2007; *América Latina. El evangelio de Jesús frente a la lógica del capital y de los imperios*, Nueva Utopía, Madrid 2011.

Para abordar el pensamiento y la propuesta cristológica de Elisabeth Schüssler Fiorenza tomaré como eje de lectura, aunque no me limitaré a ella, la obra *Cristología Feminista Crítica. Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*, 2000 (Original: *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*, 1994). Junto a esta obra, que recoge su diálogo con la cristología y su propuesta cristológica, también haremos lectura de sus siguientes escritos[37]: *En Memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, (1989). (Original: *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, 1983); *Bread Not Stones: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, 1984; *"Romper el silencio, lograr un rostro visible"*, en *La mujer, ausente en la teología y en la Iglesia*, Concilium 202 (1985), pp. 301-320; *"On feminist methodology"*, JFSR Vol. 1, Nº 2 (1985), pp. 73-76, en http://www.fsrinc.org/jfsr (Fecha de consulta: 2 de junio de 2015); *Apocalipsis. Visión de un mundo justo*, 2000. (Original: *Revelation: Vision of a Just World*, 1991);

[37] Por su extensión, no abarco toda la obra de Elisabeth Schüssler Fiorenza. Recurro a las más relevantes y a las que complementan de alguna manera su propuesta trazada en *Cristología Feminista Crítica. Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*, 2000. Sin embargo, para ampliar en sus escritos, se puede recurrir a una compilación de sus obras que van desde el año 1964 hasta el 2005. En *Published Works of Elisabeth Schüssler Fiorenza*, JFSR Vol. 25, Nº 1 (2009), pp. 221-240. Ver en http:www.fsrinc.org/jfsr (fecha de consulta: 20 de marzo de 2015).

Pero ella dijo. Prácticas feministas de la interpretación bíblica, 1996 (Original: *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*, 1992); *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesialogy of Liberation*, 1993; *Searching the Scriptures. A feminist Introduction*, Volume One, 1993; *Searching the Scripture. A feminist commentary*, Volume Two, 1994; *The Power of Naming. A concilium reader in feminist liberation theology*, 1996; *"Misioneras, apóstoles, colaboradoras: Romanos 16 y la reconstrucción de la primitiva historia cristiana de la mujeres"*, en A. Loades (ed.), *Teología Feminista*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997, pp. 88-106; *Sharing Her Word: Feminist Biblical Interpretation in Context*, 1998; *The Book of revelation. Justice and Judgment*, 2nd. Edition, Fortress Press, Minneapolis, 1998; "*Ecclesia semper reformanda. La teología como crítica de la ideología*", en *Cuestiones abiertas*, Concilium 279 (1999), pp. 101-108; "*No pueden matar el Espíritu*", en *La ordenación de mujeres y la política de poder*, Concilium 281 (1999), pp. 7-11; "*El emperador no lleva ropa: Autocomprensión Ekklesial democrática y autoridad romana quiriocrática*", en *La ordenación de mujeres y la política de poder*, Concilium 281 (1999), pp. 81-89; *Rhetoric and Ethic: The Politics of Biblical Studies*, 1999; *Jesus and the Politics of Interpretation*, 2000; *Los caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*, 2004. (Original: *Wisdom Ways: Introducing Feminist Biblical Interpretation*, 2001); *En la senda de Sofía. Hermenéutica feminista crítica para la liberación*, 2003; *The Power of the Word: Scripture and the Rhetoric of Empire*, 2007; *Democratizing biblical studies: toward an Emancipatory Educational Space*, 2009; *Exploring the intersections of race, gender, status and ethnicity in early Christian studies*, en Nasrallah L., Schüssler Fiorenza E. y otras, *Prejudice and Christian Beginnings. Investigating race, gender and ethnicity in early Christian studies*, 2009; *Transforming Vision: Explorations in Feminist The*logy*, 2011; *Changing Horizons: Explorations in Feminist Interpretation*, 2013; "*Entre la investigación y el movimiento social: Estudios feministas de la Biblia en el siglo XX"*, en E. Schüssler Fiorenza (edit.), *La exégesis feminista del siglo XX. Investigación y movimiento*, Verbo Divino, Estella 2015, pp. 15-32.

Al abordar el pensamiento de la autora, tendré en cuenta que en el ámbito teológico se ubica en el campo de la investigación bíblica y no específicamente en una cristología sistemática. Consideraré la profundidad crítica con que aborda el tema cristológico en

su pretensión de contribuir a la refiguración y rearticulación de los discursos cristológicos tanto feministas como hegemónicos, dentro de los contextos sociopolíticos de lucha bajo el horizonte democrático radical de la *Ekklēsia de wo/men*[38].

Aunque la teóloga no desarrolla una cristología propiamente dicha, asumo la investigación de su propuesta por presentarse como una crítica hermenéutica que propone modelos de reconstrucción cristológica que fomenten la inclusión para el bien de la humanidad de hombres y mujeres. Como bien expresa ella misma, su obra no es un estudio sobre Jesús a partir del Testamento Cristiano[39]. Tampoco es la producción de una biografía del Jesús histórico, que está tan de moda, ni es una cristología post-patriacal. Es, más bien, un diálogo crítico acerca de Jesús, hijo de Miriam y profeta de Sofía[40], que puede ayudarnos a -por lo menos- atisbar el problema cristológico de la divinidad de Jesús y su relevancia para la dignificación de las mujeres en todos los ámbitos. Así, "desde la ubicación social de una estudiosa de la Biblia que trabaja desde los discursos interpretativos críticos de una teología de la liberación feminista crítica"[41], intentaré verificar la hipótesis de esta investigación. No en su cristología pues no es tal, sino en la crítica deconstructiva que realiza y el modelo hermenéutico reconstructivo que propone para la elaboración de los discursos cristológicos con carácter inclusivo.

6.3. Planteamiento

El interés por el pensamiento Jon Sobrino y Elisabeth Schüssler Fiorenza para esta investigación se expresa desde dos vertientes. La primera se fundamenta desde un

---

[38] Uso el término *Ekklēsia de wo/men* como una variante del original *Ekklēsia of wo/men* porque me parece más inclusivo que en su traducción al español *Ekklēsia de las Mujeres* o *Ekklēsia de Mujer*s.* Mientras que con el término *wo/men* queda reflejado la inclusión de hombres y mujeres en el diseño de una comunidad inclusiva, con el término *Mujeres* o *Mujer*s* -gráficamente- parece incluirse solamente a las mujeres. Cf. E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1989, p. 401; Cf. Ibíd., *Cristología Feminista Crítica. Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*, Trotta, Madrid 2000, p. 47.

[39] La autora evita el uso de Primer y Segundo Testamento para eludir las pretensiones anti-judías que ven como superior al cristianismo frente al judaísmo. Como alternativa, propone usar los términos *Testamento Común* en lugar de Antiguo Testamento y *Testamento Cristiano* en lugar de Nuevo Testamento. Cf. Ibíd., p. 18. También ver E. Schüssler Fiorenza, *Rhetoric and etic: the politic of biblical studies*, Fortress Press, Minneapolis 1999, p. ix.

[40] Cf. Ibíd., p.262.

[41] Ibíd., p. 18.

carácter simbólico-inclusivo. Al incluir a ambos en mi investigación, intento decir que acojo y me predispongo a pensar y dialogar con actitud inclusiva. En ambos veo dos símbolos representativos dentro de la investigación teológica-cristológica-bíblica: Jon Sobrino es un teólogo hombre -valga la redundancia- cuyo aporte contiene una perspectiva inclusiva de la cristología desde la experiencia de su ser humano hombre que quiero acoger en esta investigación. Además, al ser sacerdote, constituye la línea teológica integradora e inclusiva del clero, pues él también forma parte del cuerpo eclesial ordenado. Al desarrollar su pensamiento dentro del contexto salvadoreño, su obra enmarca la respuesta cristológica a la pregunta del pueblo latinoamericano pobre de si Jesús es el Mesías o hay que esperar a otro y, si lo es, cómo se muestra como liberador. Por tanto, su obra se ubica dentro del contexto del llamado Tercer Mundo.

En este sentido, si bien es cierto que mi investigación quiere ahondar en una perspectiva feminista por la inclusión de las mujeres, quiero dejar claro que ésta no se ubica -desde un afán inclusivo- al otro lado de la exclusividad. Dicho de otra forma, mi pretensión última de buscar elementos más inclusivos de las mujeres apunta a la inclusividad de la totalidad de la humanidad de hombres y mujeres. No pretendo, por tanto, buscar la inclusión de las mujeres, a costa de fundamentar y apelar a la exclusión los hombres. Esto sería repetir el mismo mal en la historia, pero a la inversa. Así pues, al incluir el aporte de Jon Sobrino en mi investigación quiero expresar mi acogida, y no rechazo, a los teólogos y sus aportaciones que, afanosamente, han intentado buscar elementos liberadores en medio de un mundo que clama la dignidad de todas las personas.

Al elegir a Elisabeth Schüssler Fiorenza lo simbólico se ubica primero en su ser mujer. Con esto quiero incluir representativamente, como no podía ser de otra manera, la perspectiva feminista desde la propia experiencia de las mujeres; aunque su discurso no exprese o abarque la totalidad de las experiencias feministas de Dios que tienen las mujeres. Al ser una biblista laica, asumo la validez y relevancia de los aportes teológicos más allá del clero quienes tenían, hasta hace poco, el patrimonio exclusivo para la interpretación. La autoridad y “verdad” no se confiaba ni a las mujeres ni a los laicos, sino a los hombres-teólogos-sacerdotes. Al ser alemana radicada en Estados Unidos, incluyo en mi investigación la perspectiva cristológica inclusiva de las mujeres del llamado Primer Mundo. Con ello realzo que también las mujeres de clase alta son

marginadas y -por tanto- también se ven apremiadas de luchar por la inclusividad. Es decir, que la exclusión de las mujeres atraviesa todos los campos sociales y teológicos.

La segunda vertiente o razón para acoger ambos aportes estriba en la representatividad de sus propuestas. La de Jon Sobrino, porque es quizás la de mayor relevancia en el contexto latinoamericano de liberación, por su lucha inclusiva de los pobres y por su importante contribución al conjunto de las cristologías del siglo XX. En cuanto a Elisabeth Schüssler Fiorenza porque, dentro del feminismo teológico, es probablemente la pensadora más importante y de mayor influencia dentro de la lucha feminista por la emancipación dentro de la esfera cristiana. Es más, es una teóloga que además de poseer una gran experiencia académica, también cuenta con una amplia visión socio-cultural de base. Una experiencia que nace de sus amplios y enriquecedores diálogos con otras ciencias y su encuentro con otras mujeres, culturas y religiones. Junto a estas razones, por el optimismo que tiene, quizás fundamentado en la esperanza cristiana, de hacer posible una cristología inclusiva de iguales y la consecuente comunidad de iguales.

En suma, son dos pensamientos que se desarrollan dentro del emerger de las teologías del siglo XX y que optan por una articulación contextual del discurso. Dos cristologías que parten de la experiencia histórica de vida, la cual la entiendo como la más posibilitadora de un discurso que pretenda hablar de Cristo en la historia, para la historia y desde la historia y, por tanto, como respuesta a la liberación que necesita el mundo. De aquí deducimos otra razón para optar por estas propuestas: el carácter liberador que las impregna. Ambos pensamientos, que rechazan la opresión y exclusión como entes deshumanizadores, se ubican dentro de las expectativas de liberación. Son expresión de las teologías de la liberación que buscan dar respuestas a la eterna pregunta por la salvación en medio de un mundo de muerte o relegación.

Además de estas razones que son relevantes, mi interés por estas dos visiones cristológicas está motivado por el aporte independiente de ambos. Con relación a Jon Sobrino, me interesa su teologar desde la propia realidad latinoamericana social en medio de una realidad de muerte y victimización de los pobres que son cada vez más pobres. Considero de gran importancia, la propuesta de una necesaria historización de los elementos cristológicos claves: Jesucristo, el Reino de Dios y la salvación. En ello,

en su comprensión histórica, se juega la credibilidad de la interpretación de la divinidad de Jesús y se muestra más comprensible nuestra salvación. Así mismo, considero de valor la perspectiva reinocéntrica al interpretar la divinidad de Jesús pues parece configurar a un Jesús más inclusivo. En cuanto a la obra emancipadora de Elisabeth Schüssler Fiorenza me interesa su perspectiva feminista crítica y su análisis sistémico, su propuesta de un discipulado inclusivo de iguales en el hoy como es la *Ekklēsia wo/men* y su carácter inclusivo al considerarlo como sujeto teológico plural. Así mismo, considero relevante la comprensión de Jesús como Profeta de Sabiduría: una propuesta de lectura teológica-inclusiva que interpreta al Jesús histórico dentro de su contexto histórico de liberación. Visión donde resalta la inclusividad que nos interesa desde una perspectiva funcional-histórica de liberación.

6.4. Límites

Teniendo en cuenta a los autores elegidos, es momento de marcar los límites en el desarrollo de nuestra investigación. Esto será útil para evitar perdernos en el proceso y hacer de este trabajo una labor eterna. Es una herramienta fundamental, siendo conscientes de la prolífica producción de Jon Sobrino y Elisabeth Schüssler Fiorenza. Obra que abarca no solamente los libros mencionados, sino también artículos publicados y co-publicados en diversas revistas a nivel internacional, conferencias locales e internacionales e interconfesionales, diálogos y encuentros, etc.; y todas las recensiones que se han hecho sobre el pensamiento de ambos. Es más, al estar aún vivos ambos autores, hay que considerar que no son pensamientos acabados sino que siguen en constante ebullición y construcción desde el propio contexto cultural, social y eclesial que les rodea. Así mismo, continúan luchando por la paridad social y eclesial que permita la plena humanidad que evoca y provoca el Reino de Dios y que esperamos se haga real en la historia.

Dicho esto, vamos a ceñirnos al estudio del pensamiento de nuestros autores en lo que respecta al aporte cristológico en el tratamiento de la divinidad de Jesús y la perspectiva funcional-histórica en vistas a una cristología más inclusiva. En este sentido, nuestro punto de partida y eje de lectura para aproximarnos al pensamiento de Jon Sobrino serán

sus obras *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (1991) y *La fe en Jesucristo: ensayo desde las víctimas* (1999). Para acercarnos a la propuesta cristológica de Elisabeth Schüssler Fiorenza tomaré como eje de lectura, aunque no me limitaré a ella, la obra *Cristología Feminista Crítica. Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*, 2000 (Original: *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*, 1994). Aunque nos serviremos de otras obras de ambos autores, tal y como hemos mencionado, por cuestión temporal y teniendo en cuenta la gran producción de ambos no accedemos a todos sus artículos ni todas las tesis donde se ha abordado sus pensamientos, esta sería una tarea inacabable. Me ciño, sobre todo, a sus obras importantes, artículos de interés.

6.5. Método

El método a seguir, en esta investigación, es el del análisis de las obras de los autores en estudios. A modo de diálogo intentaremos ver la visión cristológica que presentan y cómo se estructuran, ubicarlos dentro de una perspectiva cristológica determinada y, desde ahí, ver qué pueden aportar para nuestra investigación. Veremos también los puntos de encuentro y las diferencias que proyectan. Así mismo, ver los aportes que ofrecen para favorecer una cristología más inclusiva acorde a los tiempos actuales. Finalmente, partiendo del diálogo con nuestros autores, presentaré mis consideraciones o conclusiones acerca de las posibilidades de una articulación cristológica más inclusiva de las mujeres hoy.

6.6. Articulación de la investigación

La investigación se articula en tres partes, a las cuales les antecede ésta fase introductoria que nombramos como capítulo I. La primera parte está formada por dos capítulos con los que se establece el estado de la cuestión. De este modo, el capítulo II pone en relación el devenir cristológico en la historia y el papel de la experiencia humana en el discurso. Para ello se muestra -brevemente- la transición histórica de la cristología. Desde las primeras cristologías, las testamentarias, pasando por la

cristología de los dogmas conciliares y su replanteamiento con las cristologías del siglo XX donde nacen las teologías contextuales y, dentro de ellas, las teologías de la liberación y las feministas. En éste capítulo, el énfasis reposa en los condicionamientos, que hicieron emerger una cristología sin experiencia ni historia y peligros y consecuencias que trajo, y los elementos que permitieron recuperar -al modo de la cristología primera- la historia y la experiencia. Puesto que en toda cristología subyace el interés soteriológico, se resalta la presencia de la expectativa salvífica en todos los tiempos y la fundamentalidad de la experiencia humana que condiciona dicho interés salvífico. Luego se afirma la necesidad de abrirse a la experiencia humana de las mujeres y alejarse del predominio excluyente de la experiencia de los hombres con poder. Para terminar esta parte, en el capítulo III se expone el emerger de las mujeres en el ámbito social y teológico y los grandes aportes que se han derivado de ello para la teología. Nuestro interés es visibilizar el hacer y la experiencia de las mujeres y afirmar su importancia para la historia en general incluida la del cristianismo y para el mismo discurso cristológico.

En la segunda parte, la investigación se adentra en los aportes cristológicos de Jon Sobrino y Elisabeth Schüssler Fiorenza. La intención primera es ver lo que ambos tienen qué decir en torno a nuestro interés que es la visión de una cristología más inclusiva de las mujeres y su incidencia en la vida de la Iglesia y la sociedad. Verificar mi hipótesis de investigación en ambas visiones cristológicas. Para ello, en el capítulo IV se contextualiza ambos pensamientos y se los presenta como dos expresiones de la Teología de la Liberación: como dos discursos contextuales, que tienen como punto de partida la experiencia humana histórica y como dos discursos en pro de la liberación o emancipación de los hombres y mujeres oprimidos y relegados de la historia. En el capítulo V, se muestran como dos visiones críticas de horizonte estructural o sistémico. Aspectos importantes que les ayudan a desvelar la situación de opresión y relegación. Es decir, en este capítulo presento la fase de deconstrucción en la que se sumergen ambos autores. El capítulo VI deja ver cómo ambas visiones se desarrollan dentro de la perspectiva funcional-histórica de la cristología. Cómo avalan la importancia de la historicidad y el “hacer” práctico, al volver al Jesús histórico, a la centralidad del Reino de Dios y a la historicidad del movimiento histórico de Jesús. Para terminar esta parte central, el capítulo VII desarrolla las dos propuestas cristológicas como dos discursos de

lucha a favor de una mayor inclusividad y en pro de la humanización acorde a la vida del Reino de Dios.

Finalmente, en una tercera parte a modo de diálogo con los dos autores, presento las conclusiones de la investigación. Así, en el capítulo VIII se presenta las pautas que pueden permitir el desarrollo de una cristología más inclusiva de las mujeres. Este recorrido tendrá tres apartados. En uno primero se presentan las pautas para una cristología más creíble y comprensible en un mundo donde han irrumpido las mujeres con voz propia y en lucha activa por la igualdad. En un segundo momento se señalan las pautas para una cristología más inclusiva de las mujeres a la luz de la interpretación de la divinidad de Jesús desde la perspectiva funcional-histórica. De este modo, se pretende fundamentar la hipótesis de investigación que consiste en que la interpretación de la divinidad de Jesús desde un carácter funcional-histórico tiene un carácter más inclusivo que la interpretación ontológica de la divinidad de Jesús. Y, finalmente, se ofrecen las pautas o claves específicas que pueden permitir una cristología más inclusiva de las mujeres a la luz de las propuestas cristológicas de Jon Sobrino y Elisabeth Schüssler Fiorenza.

PRIMERA PARTE

LA CRISTOLOGÍA Y LA IRRUPCIÓN DE LAS MUJERES EN EL PENSAR TEOLÓGICO

CAPÍTULO II. CRISTOLOGÍA Y EXPERIENCIA

Como el cristianismo del siglo I, también hoy estamos llamados, los hombres y mujeres, a escribir la buena noticia en un lenguaje adecuado a nuestras circunstancias de tiempo y lugar. Al igual que las primeras comunidades, somos un discipulado vivo y tenemos que tratar de realizar la tarea nunca acabada de confesar a Jesucristo en una Iglesia peregrina. Desde nuestra propia experiencia de salvación, desde nuestra narración de la historia, desde nuestra praxis y nuestra oración, tenemos que encontrar nuevos nombres para Cristo y reivindicarlo para nuestro pueblo, con el fin de transmitir una cristología viva a la próxima generación.

(Elizabeth A. Johnson)

La historia de la cristología, tanto su génesis como su desarrollo, ha estado estrechamente relacionada a la interrelación establecida entre la interpelación de Jesús y los intereses humanos por la salvación[42]. Esto responde a que la cristología es un discurso siempre abierto, donde Cristo no es el objeto de una ciencia sino el sujeto que nos interpela[43] y ante quien podemos acercarnos con nuestras inquietudes en intereses. Cristo es alguien con quien podemos dialogar, que nos pregunta y a quien podemos

---

[42] Cf. F. J. Vitoria, *¿Todavía la salvación cristiana? Los diseños soteriológicos de cuatro cristologías actuales: "Jesús, el Cristo", "El Dios crucificado", "Cristología desde América Latina" y "La Humanidad Nueva"*. Tomo I, Editorial ESET, Vitoria 1986, pp. 48-49.

[43] Cf. J. I. González Faus, *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, 7ª Edición, Sal Terrae, Santander 1984, p. 49.

preguntar puesto que su figura histórica despierta nuestros intereses humanos[44]. Así, la cristología ha sido siempre la constante pregunta y búsqueda de respuestas acerca del Dios de Jesús y sobre cómo en Jesús se ha posibilitado nuestra salvación. Dicho al modo de los Evangelios, el desarrollo cristológico se enmarca en dos claves. Una primera clave está expresada en quienes se acercan a Jesús con la pregunta: "¿eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?" (Mt 11,3) Y la otra clave se hace visible en la experiencia de quienes se sienten interpelados por el Jesús que pregunta: "Y vosotros ¿quién decís que soy yo?" (Mt 16,15). En definitiva, la cristología ha resultado de la pregunta interesada por la salvación que subyace en estas dos cuestiones cristológicas. Planteamientos que han hecho de la cristología, desde los primeros años del cristianismo, un discurso vivo tal y como expresa Elizabeth A. Johnson en el texto que precede a este párrafo, aunque su historia tenga vacíos.

Ambas cuestiones cristológicas, que refieren la identidad de Jesús y que están planteadas en sentidos contrarios, no tienen valor en sí mismas sino se las contextualiza dentro del entorno cultural y temporal de la vida judía del siglo I y la expectativa salvífica del horizonte judío de esa época. Pero, al mismo tiempo, aunque la perspectiva soteriológica se mantenga en el tiempo a lo largo de la historia, el discurso acerca de Jesucristo se ha de comprender y recomprender en cada tiempo. Es decir, las cuestiones cristológicas han de ser leídas también desde las realidades actuales para que sean bien comprendidas. Es una labor necesaria ya que la expectativa salvífica cambia según los tiempos y la cultura que la condicionan. Por ejemplo, la expectativa salvífica de los oyentes de Pablo no fue la misma que la salvación que esperaban los judíos del tiempo de Jesús ni es la misma que hoy reclama el cristianismo del mundo moderno y la que reclaman las mujeres hoy. Teniendo en cuenta esto, vamos a centrarnos en tres momentos claves dentro de la historia de la cristología: la cristología testamentaria canónica, la conciliar y la del siglo XX. Veremos cómo ha ido cambiando el horizonte soteriológico y sus causas. Así mismo, nos fijaremos en el alcance y urgencia de un discurso soteriológico inclusivo, histórico y actualizable.

[44] Cf. J. L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Historia y Actualidad, Sinópticos y* Pablo, II/1, Cristiandad, Madrid 1982, pp. 25-38.

Empezaremos por el Testamento Cristiano para ver en qué sentido se dice que en Jesús de Nazaret estaba actuando Dios a nuestro favor. Luego nos trasladaremos a los concilios cristológicos. En ellos nos fijaremos en cómo, desde un carácter apologético, se llega a definir propiamente la divinidad de Jesús y cómo se distancia del Testamento Cristiano. Esta fase es importante porque lo que se define en estos concilios sobre la divinidad de Jesús, ya no se moverá hasta el siglo XX, marcando durante mucho tiempo la vida cristiana y la praxis. Engloban una larga historia de la cristología de la cual aún somos herederos. Una vez cumplido nuestro propósito, ahondaremos en la cristología del siglo XX. Al inevitable resurgir de la cristología como un discurso vivo. Un tiempo en que la cristología entra en un diálogo renovador y da un giro en la interpretación de la divinidad de Jesús, permitiendo el emerger de las teologías contextuales[45]. En este recorrido es importante no perder de vista el papel de la experiencia humana como herramienta teológica, la función que ejerce la expectativa salvífica dentro de la historia de la humanidad y la perspectiva histórica en la interpretación de Jesús. Así mismo, no hay que perder de vista cómo las preguntas cristológicas se inculturizan exigiendo nuevas respuestas, acordes a los tiempos en curso. Nuestro objetivo es afirmar la necesidad de una cristología con historia, con experiencia, contextual, plural, abierta e inclusiva en todo los aspectos. Por esta razón, no hacemos un recorrido exhaustivo de la cristología: la cristología de la fuente *Q*, su especificidad en cada evangelio sinóptico, la joanea y la que comprende inmediatamente después de los Concilios hasta el siglo XX. Lo que nos concierne responde a un discurso experiencial-histórico, presente ya en la cristología primera y recuperada en las teologías del siglo XX.

1. Transición histórica de la cristología

1.1. Las cristologías del Testamento Cristiano

Dentro de las cristologías del Testamento Cristiano -de los escritos canónicos- vamos a centrarnos en aquella que se dirige o desarrolla en torno a los intereses de los oyentes de

[45] Cf. C. Márquez, "*La importancia de los contextos: hacia una teología más experiencial y narrativa. La voz teológica que brota de la periferia"*, en *¿Qué se mueve hoy en teología?*, Sal Terrae (1081), pp. 673-682.

Jesús y los de Pablo. En estos dos discursos notaremos ya un cambio de horizonte marcado por la expectativa salvífica. La cristología que se desarrolla desde el interés soteriológico de los oyentes de Jesús se verá transformada por Pablo al proyectarla desde los intereses salvíficos de sus oyentes. Esta transformación, que veremos un poco más detallada a continuación, nos confirma que las cristologías se articulan inevitablemente desde los condicionamientos históricos, sociales y culturales en los que están insertos quienes experiencian la fe. En este sentido, hay que admitir la relevancia que tiene la experiencia humana al articular el discurso y la necesidad de abrirse a la pluralidad[46] de la experiencia de fe para enriquecer dichos discursos y para hacer de la cristología un discurso vivo y significativo hoy. Veamos pues, a grandes rasgos, estas cristologías.

1.1.1. Los oyentes de Jesús, el anhelo del Reino de Dios y la espera del Mesías

En tiempos de Jesús, la expectativa salvífica del judaísmo se centraba en el establecimiento del Reino de Dios[47] y la espera de un Mesías que implantaría ese Reino. Es decir, esperaban la salvación como el establecimiento de un mundo justo hecho posible por el enviado de Dios. Esto se percibe claramente en la pregunta a Jesús "¿eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?" Ante esta cuestión, la propuesta de Jesús del Reino confirma la expectativa mesiánica transformándola. Esta transformación se ve explicitada en la respuesta de Jesús: "Id y contad a Juan lo que oís y veis: los ciegos ven y los cojos andan, los leproso quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la Buena Nueva" (Mt 11,4). Es decir, el Dios revelado en Jesús con sus obras y palabras no es solamente un Dios compasivo, sino un Dios que lucha contra la instrumentalización de la ley religiosa que es usada para la opresión. O dicho de otra forma, "Jesús revela a Dios, política y religiosamente al mismo tiempo, transformando la noción acostumbrada de la ley de Dios -y la correspondiente de pecado- para volverlas contra los opresores de su pueblo"[48]. Por tanto, condicionados por la propia historia y la cultura y bajo la experiencia de haberse

[46] Cf. R. Haight, *Jesús símbolo de Dios*, Trotta, Madrid 2007, pp. 448-454.
[47] Cf. F. J. Vitoria, *¿Todavía la salvación cristiana?...*, Tomo I, p. 129.
[48] J. L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret...*, II/1, p. 177.

encontrado con Jesús, la gente vio cumplida las expectativa salvífica de Dios en la historia de Jesús y por ello -tras la experiencia de la Resurrección- le presentan como el Mesías. Así, lo que vemos es la fusión de experiencia e historia como eje fundamental de la narración donde queda reflejado "lo que un tal Jesús significó para la vida de algunos grupos"[49]. Una experiencia histórica rememorada que llega a su culmen con la experiencia histórica del Resucitado[50]. Teniendo en cuenta esto, empezaremos hablando de la experiencia de la Resurrección, de cómo se constituye en el punto de partida o el impulso que lleva a los discípulos a comprender que en Jesús estaba Dios actuando y salvando. Luego veremos la concreción histórica de esa experiencia salvífica.

a. La experiencia del Resucitado como punto de partida

La experiencia del Resucitado hay que ubicarla dentro del contexto de la esperanza salvífica en el Dios de la tradición apocalíptica judía. Los judíos del tiempo de Jesús y Jesús mismo vivían con la esperanza de que un día Dios, a través del Mesías, les libraría de las fuerzas de dominación y opresión extranjera e implantaría su Reino de justicia y paz para su pueblo[51]. Dentro de este contexto y tras la muerte brutal de Jesús, comprendida como injusta, la gente intentó buscar explicaciones a lo que le había pasado a Jesús. Los interrogantes que afloran, y que irán adquiriendo poco a poco un sentido salutífero y escatológico, es lo que hizo posible creer en la resurrección de Jesús y su salvación[52]. Es decir, a partir de aquí experiencian que el Crucificado ha resucitado. Que el Jesús que habían conocido en Nazaret no podía quedar clavado en una cruz y condenado al olvido. Todas estas experiencias sentidas, además de suscitar la pregunta de por qué a Jesús le crucifican, inducen a abordar el tema de la muerte de Jesús, poniendo también la mirada en la pasión y en la vida pública.

---

[49] E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1981, p. 38.
[50] Larry W. Hurtado habla acerca de la conexión entre la experiencia del Resucitado y la temprana devoción a Jesús. Cf. L. W. Hurtado, "*Resurrection-Faith and the 'Historical' Jesus*", JSHJ 11 (2013), pp. 35-52. Ver en http://www.brill.com/journal-study-historical-jesus (Fecha de consulta: 6 de junio de 2015).
[51] Cf. J. L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret...*, II/1, p. 74.
[52] Cf., J. Moingt, *El hombre que venía de Dios. Cristo en la historia de los hombres*, Vol. II, Desclée De Brouwer, Bilbao 1995, pp. 33-38.

La experiencia vivida entorno a Jesús de Nazaret exigía una respuesta diferente de la que emanaba del concepto habitual de un crucificado: alguien a quien debían olvidar. Por eso, tras la comprensión de que el Resucitado es el crucificado, era necesario reconfigurar su muerte -más que como expresión del rechazo de Dios- como aceptada por Dios en consideración a nosotros (Mc 8,31; 10,33-34; Mt 16,21; Lc 9,22; 19,32; 24,25-27.44-46) y que por eso Dios le resucitó (Hch 2,23-24; 3,13-15; 4,10-11; 17,2-3). Es decir, teniendo en cuenta que no era fácil conciliar la imagen de un resucitado con la de un crucificado, tuvieron que interpretar la cruz como servicio y humillación (Mt 20,25-28; Mc 10,42-45; Lc 22,24-27; Jn 13,12-17), acorde al comportamiento del redentor de Israel. Con esto, Jesús adquiría una nueva identidad que le presenta como el Señor y Salvador, no tanto para enaltecerle sino para contar la historia de salvación del pueblo de Dios. Con esta vuelta a la pasión se agrega un matiz a la perspectiva salutífera de la muerte de Jesús. Si tras la resurrección Cristo es visto como un Salvador pasivo, con la pasión se vuelve coautor de la salvación de Dios. A esto apunta la teología joánica: en la cruz, Jesús participa del poder salvador de Dios (Jn 3,14; 8,28; 12,32) [53].

La vuelta a la pasión permitió ver que la cruz de Jesús era el resultado de una forma de vida concreta. Esto les llevó a poner la mirada en la vida pública de Jesús, con la que intentarán responder a las cuestiones cristológicas. Habían comprendido, desde muy pronto, que el Resucitado es el Crucificado Jesús de Nazaret y que, por eso, había que tener en cuenta la historicidad de su vida[54] para justificar lo que le había pasado y cómo en él Dios se había acercado y nos estaba salvando. Es decir, la experiencia del Resucitado y la memoria reciente de la muerte de Jesús les lleva a rememorar la vida histórica de Jesús. Es aquí, en este punto, donde la experiencia histórica y la memoria tienen vital importancia para la relectura de Jesucristo. Ello permite unir al Resucitado con Cristo y con Jesús de Nazaret.

[53] Cf., Ibíd., pp. 95 y 112-114.
[54] Cf., Ibíd., p. 93. Ver también sobre la historicidad en los evangelios, E. Käsemann, *Ensayos exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1978, pp. 160-189.

b. La expectativa salvífica concretada cultural e históricamente en la vida de Jesús

Las preguntas cristológicas aplicadas a Jesús de Nazaret desvelaron que en Él, en sus obras y enseñanzas, se habían hecho presentes los signos del Reino que tanto esperaban, los signos de la liberación de Dios. Así, con el recuerdo vivo y fresco, rememoran a Jesús como aquel que traía el Reino y que hacía tambalear la ley que oprime al pueblo. Es decir, Jesús era alguien que mostraba las maravillas del Reino a través de su cercanía fraternal y sororal[55], pero también desde el desvelamiento de la opresión y la oposición a los opresores. De aquí que en los evangelios, Jesús sea narrado como aquel que toca a enfermos y los cura, que devuelve la vida y dignidad a los pobres, que se acerca y habla con mujeres, que se deja tocar por ellas y por los enfermos, que acoge a prostitutas y a niños, que se sienta a la mesa con publicanos y pecadores, que habla con autoridad, que valora la acción de la viuda pobre que lo da todo y que se enfrenta con las autoridades en defensa de la vida. Todo esto era visto como Buena Noticia de salvación pues en ello veían vislumbrarse la relación no solamente de Jesús con Dios (su divinidad) sino también la relación de Dios con la humanidad (nuestra salvación).

En otras palabras, la praxis de Jesús no desvelaba únicamente el rostro de un Dios más cercano a nuestra humanidad e historia, sino que descubría nuestra propia dignidad humana. Esto era posible porque el Reino expresado en la práctica de Jesús permite que el acceso a Dios salga de la vía de lo sagrado, al que no todos podían llegar, y se abra paso por la vía profana del estar con el otro en la propia historia. Ya no por medio de sacrificios y cumplimiento de la Ley sino en la solidaridad con las otras personas. Así, la salvación ya no es de unos pocos, sino de toda la humanidad de hombre y mujeres. Desde esta perspectiva, descubrieron que en Jesús el Reino de Dios ya había llegado y que el Dios del Reino se había comunicado de una forma diferente a la acostumbrada: compasiva e inclusiva. Ya no por medio de la razón y la religiosidad sino por la praxis del amor[56] que ellos experienciaron histórica y concretamente.

---

[55] Según la Real Academia de la Lengua Española, el término "fraterno" proviene del latín Fraternus, y lo define como lo perteneciente o relativo a los hermanos. El paralelo para hermanas es el término "sororal", que refiere a lo perteneciente o relativo a la hermana. Cf., Real Academia de la Lengua Española, *Diccionario de la lengua española*, XXII Edición, Tomo I y II, Madrid 2001, pp. 1087 y 2094.
[56] Cf. F. J. Vitoria, "*¿Todavía la divinidad de Jesús de Nazaret?...*", p. 46.

Este cambio de perspectiva en la comprensión de Jesús de Nazaret, a la luz de la Resurrección y la expectativa salvífica del pueblo, es lo que permitió que a Jesús se le atribuyeran -con el tiempo- los títulos de honor que expresan que en Jesús habían visto a Dios. Por eso, no resulta extraño que en Jesús hayan visto al profeta de los últimos tiempos, a aquel que trae la Buena Noticia para los pobres en palabras (Mc 8,11-12par.; Lc 4,16-22) y obras[57]. También fue recordado por sus hechos extraordinarios y su fama de exorcista y curador[58]; quizás porque con sus obras, comunicaba algo más en relación al Reino de Dios que predicaba. Por la autoridad con la que enseñaba fue visto también como Maestro (Mc 1,22.27; 11,27-33; Mt 8,9; Mc 2,10; 3,15; 6,2.7; Lc 10,19). Su enseñanza era de tipo carismático, propio de su personalidad y su profunda experiencia religiosa[59], centrada -al igual que sus hechos- en el Reino[60] y la intervención liberadora de Dios. Aspectos que remitían a Dios.

Es probable que el título más importante haya sido el de Mesías. Se usó incluso como su nombre propio: Jesucristo (Cf. Hch 2,36) y el de sus discípulos (Cf. Hch 11,26). Es más, éste título recoge y expresa claramente la expectativa salvífica de quienes miran en Jesús la acción salvadora de Dios. Hay que tener en cuenta que ver en Jesús al Mesías no era difícil, pues con sus signos y enseñanzas parecía establecer el Reino esperado. En este sentido, es un título experiencial fruto del conocimiento cercano de las personas que han seguido a Jesús. Sin embargo, es un título que Jesús no acepta (Mc 8,29-33), al menos aquel mesianismo real que algunos le atribuyen, pues parece considerarlo erróneo[61]. Otro título fue el de Hijo de Dios, pero en tiempos de Jesús no fue un título

---

[57] Cf., J. D. G. Dunn, *Jesús recordado, El cristianismo en sus comienzos*, Tomo I, Verbo Divino, Estella 2009, pp. 696, 743-749; R. Aguirre, *"¿Quién es Jesús?"*, en R. Aguirre, C. Bernabé, C. Gil, *Qué se sabe de Jesús de Nazaret*, Verbo Divino, Estella 2009, pp. 187-213.

[58] Hch 16,18; 19,13; *Contra Celso* 1.25; *PGM* 4.1233, 3030; 12.190,390; *TestSal* 6,8 (*OTP* I, 968 nn.); Mc 1,21ss; 2,1-12; 3,1ss; 5,1-20; 7,24-30; Mt 8,5.13; 12,22-23; Lc 7,1ss; 10,17; 11,14; 13,10-17; 14,1-6; 17,11-19; 22,49-51; Jn 5,1-9; 9,1-41; etc. La tradición y las fuentes no cristianas como Josefo (*Ant.* 18.63) y Celso (*Contra Celso* 1.28, 68), recuerdan a Jesús por sus hechos extraordinarios. Cf., J. D. G. Dunn, *Jesús recordado*…, Tomo I, p. 776. Cf., J. P. Meier, *Un judío marginal. Los milagros*, Tomo II/2, Verbo Divino, Estella, 2000, pp. 596 y 1107-1108.

[59] Cf., J. D. G. Dunn, *Jesús recordado*…, Tomo I, p. 192. Algo parecido dice González Faus refiriéndose a la autoridad en Jesús. Cf. J. I. González Faus, "*La lógica del 'Reinado de Dios'"*, Aquí y Ahora 11 (1991), p. 20.

[60] Cf., R. Aguirre, "*¿Quién es Jesús*?"…, p. 190.

[61] Cf., J. D. G. Dunn, *Jesús recordado*…, Tomo I, pp. 698-703; Cf. J. L. Segundo, *El hombre de hoy ante*…, II/1, p. 74; Cf., J. P. Meier, *Un judío marginal. Los milagros*…, Tomo II/2, pp. 1107-1108; Cf., Ibíd., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Compañeros y competidores*, Tomo III, Verbo

exclusivo ni distintivo de alguien. Se aplicó a reyes, héroes y pueblos, cuyo denominador común en esas aplicaciones es la relación de intimidad con Dios[62], basada en la compasión con el desvalido (Mt 5,45par.). Por tanto, los evangelios no apelan a una concepción metafísica de Jesús sino a su compasión y su íntima relación con Dios a favor de nuestra liberación y la cual ha sido percibida por quienes le conocieron.

En cuanto al título de hijo del Hombre, que los evangelios muestran como usado por Jesús con frecuencia (Mc 2,10-11; 8,31; 14,62), puede contener un significado general que expresa algo así como "un hombre como yo", un "ser humano" o "yo, en cuanto ser humano"[63]. Expresaría, por tanto, una autodesignación modesta[64] y sin pretensión de "usurpar los derechos de Dios"[65]. Además, si Jesús rechazó un mesianismo real, quizás este título contenga la intención de acentuar su humanidad en contra de una falsa mesianidad; y, que más tarde fuera usado con un plus de valor para decir que en Jesús se había revelado plena y definitivamente Dios (Heb 1,1ss) y que en él habían visto la Palabra de Vida (1Jn 1,1ss)[66].

En suma, lo que vemos en la proclamación de los títulos cristológicos es a un Jesús convertido en la exégesis de Dios[67]. Aunque los evangelios, sobre todo Juan, expresen a Jesús en términos de trascendencia y preexistencia (Luz, Verdad, Preexistente, Mesías e Hijo de Dios, Yo soy), lo que quieren decir es que Jesús había pasado por la vida haciendo el bien y curando a los oprimidos por el diablo (Cf. Hch 10,38) en nombre de Dios. Para ello, tuvieron que volver a la tradición bíblica y expresar desde ella el misterio que intuyen en Jesús[68] a través de sus obras[69]. Dicho con otras palabras, en los

---

Divino, Estella 2003, p. 257; Cf., R. Aguirre, "*¿Quién es Jesús*?"…, p. 204; Cf., G. Theissen, "*Del Jesús histórico al Hijo de Dios del Kerigma. Aportación sociológica a la cristología neotestamentaria*", Selecciones de Teología 192 (2009), p. 275; G. Barbaglio, *Jesús de Nazaret y Pablo de Tarso. Confrontación histórica*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2009, p. 160.

[62] Si Jesús pudo sentirse hijo de Dios sería por su íntima relación con Dios y el hacer su voluntad. Esto justifica el uso sistemático del término "*Abbá*" y el que para Jesús Dios fuera no un rey sino Padre. Cf., J. D. G. Dunn, *Jesús recordado*…, Tomo I, pp. 799-812; R. Aguirre, "*¿Quién es Jesús*?"…, pp. 194-195.

[63] J. D. G. Dunn, *Jesús recordado*…, Tomo I, pp. 819-821 y 857.

[64] Cf. R. Aguirre, "*¿Quién es Jesús*?"…, p. 209.

[65] G. Theissen, "*Del Jesús histórico al*…", p. 279.

[66] Cf. F. J. Vitoria, "*¿Todavía la divinidad de Jesús*?...", p. 46.

[67] Cf. Ibíd.

[68] Cf., L. W. Hurtado, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 2008, pp. 409-429; Cf. J. A. Pagola, *Jesús. Aproximación histórica*, 8ª Edición, PPC, Madrid 2008, pp. 449-461.

evangelios -incluso en Juan- Jesús está de algún modo asociado con Dios y su acción redentora (Jn 6,31.32.35.41.48.51), pero no hay una afirmación explícita de la divinidad de Jesús en sentido metafísico. En todo caso, será una "divinidad" desde la humanidad histórica. Es decir, la figura de Jesús, en los evangelios, es comprendida en sentido de función y misión y no de forma ontológica. Más que desde su ser, está expresada desde su hacer. Desde ese ser concreto e histórico vieron a un Dios para nosotros (Flp 2,6ss), con nosotros (Mt 1,23) y en nosotros (Jn 1,14), y por eso es visto como quien está sentado a la derecha de Dios[70].

Así, aquello que en Jesús permitía vislumbrar a Dios no era otra cosa que su humanidad histórica avocada al Reino. Los títulos apuntan más a la función específica de expresar con rotundidad lo visto en Jesús y de "servir, apoyar y contribuir a la configuración de la primitiva predicación cristiana, la enseñanza, el culto, la solidaridad grupal, el comportamiento y la apologética"[71]. Es decir, los evangelios suponen un esfuerzo programático por situar a Jesús en un contexto histórico, geográfico y cultural concreto[72]. Insisten en que aquel a quien atribuyen términos honoríficos y que consideran vinculado a Dios y a nuestra salvación, es el Jesús de Nazaret (Jn 1,10-12) y no una figura mítica ni atemporal ni lejana. Por tanto, en los evangelios no hay una afirmación de la divinidad de Jesús al modo de los dogmas cristológicos posteriores; una especie de naturaleza suprahumana y suprahistórica. Lo que los evangelios evidencian es que Jesús causó mucha admiración a través de sus hechos y palabras y que por ello fue visto como alguien venido de parte de Dios[73]. Así mismo, estos relatos delatan que es en la vida histórica de Jesús donde la gente percibió la acción salvadora de Dios y que es la experiencia la que lo atestigua y lo nombra. De aquí que Jesús nunca haya sido desligado de su humanidad histórica y de su contexto, de aquellos que le conocieron de cerca y le teologizaron. Más que un Dios en Jesús reflexionado y argumentado, en él vieron a un Dios experienciado históricamente: a un Dios que podían ver, escuchar, cuestionar, etc.

---

[69] Cf. E. A. Johnson, *La cristología, hoy. Olas de renovación en el acceso a Jesús*, Sal Terrae, Santander 2003, p. 21.
[70] Cf. J. Moingt, *El hombre que venía de Dios. Cristo en la*…, p. 90.
[71] L. W. Hurtado, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús…*, p. 318.
[72] Cf. Ibíd., p. 309.
[73] Cf. J. B. Metz, "*Milagro*", en K. Rahner (dir.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, Tomo IV, Herder, Barcelona 1973, p. 598.

1.1.2. La expectativa salvífica en los oyentes de Pablo. La salvación como justificación

Aunque la interpretación que Pablo hace de Jesús dista de la muerte del Nazareno unos treinta años, entre los relatos de los sinópticos y la interpretación paulina parece haber transcurrido mucho más tiempo. Si bien la causa puede estar en el hecho de que cuando Pablo escribió no conocía aún los relatos evangélicos en su totalidad y el que Pablo responda a problemas particulares de las comunidades[74], hay que considerar también que se produjo un cambio en el horizonte salvífico. Un cambio condicionado por el hecho de que entre los oyentes de Pablo no solamente había cristianos venidos del judaísmo, sino también cristianos procedentes del paganismo. Es decir, hay que pensar que Pablo tuvo que agenciárselas para ver cómo podía hablar de Jesús a los paganos quienes no esperaban al Mesías ni la venida del Reino y a quienes, en primera instancia, no estaba dirigido el mensaje de Jesús[75]. En este sentido, para comprender la cristología de Pablo y los cambios que se dan, hay que poner la mirada en la expectativa salvífica de sus oyentes. En el interés de los oyentes de Pablo con respecto a la salvación, en lo que esperan de Jesús. En definitiva, los cambios producidos en los escritos de Pablo tienen que ver con los condicionamientos culturales del momento -que ya no es el mismo que el del tiempo de Jesús- y la fuente experiencial con la que cuenta Pablo. Veamos un poco más en detalle.

Al retrasarse la parusía, la inminente y definitiva llegada del Reino (1Tes 1,10; 2,16.19; 3,13; 4,6.13-18; 5,1-2.8-9.23; 2Tes 1,5.6-10; 2,1-2), la expectativa salvífica toma otro sentido. Las figuras del Reino y el Mesías que volvería a venir, ya no dicen nada a los oyentes de Pablo. Ahora esperan la salvación como justificación, y la respuesta paulina la confirma pero transformándola desde los requerimientos históricos actuales[76]. Así, partiendo de la experiencia de retraso de la parusía y del descubrimiento de que "el

[74] Cf. J. L. Segundo, *El hombre de hoy ante…*, II/1, p. 290.
[75] Cf. Ibíd., p. 400.
[76] Cf. Ibíd., *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los sinópticos a Pablo*, Sal Terrae, Santander 1991, pp. 390-392.

Reino que Jesús predicaba tenía sus raíces y causalidad en este mundo"[77], la salvación ya no apunta -como en los sinópticos- a un acontecimiento final y fuera de la historia, sino dentro de ella. Es decir, la salvación se ve proyectada como la liberación del pecado que tiene que ver con la injusticia del mundo (Rom 1,16-32). Se trata, por tanto, "de justificar desde lo divino, las relaciones deshumanizadas". De esta forma, se ha pasado de la denuncia concreta de la opresión (en tiempo de Jesús) a la acusación más general de las relaciones sociales desprovistas de verdad y humanidad[78]. Es decir, se ha dado el salto de una clave política del Reino en tiempos de Jesús que era válida a la sociedad de Israel[79] a una clave antropológica que es más comprensible al pueblo pagano a quien Pablo se dirige. Como dice X. Alegre,

> "entre Jesús y Pablo se ha producido un 'cambio de paradigma'… Pues a Pablo de Jesús 'no le interesa su predicación en Galilea y en Jerusalén, sino la manifestación de Dios mediante los datos básicos de la historia de Jesús; le interesa, pues, Jesús como obra divina o como persona obediente a Dios por medio de la cual Dios actuó a favor de la humanidad"[80].

No es que Pablo niegue la salvación mediada por el Reino, sino que la transforma hacia una comprensión antropológica como parte de su lucha contra la infrahumanidad que deviene del Pecado. Puesto que para Pablo, la justicia de Dios se ha manifestado por la fe en Jesucristo (Rom 3,21-22)[81], este proyecto humanizador trae la resurrección futura de todos los seres humanos[82], pero gracias a la fe en Jesús: Dios salva a quien, siendo pecador, y todos lo son, cree en Jesús[83]. Así, independientemente de las obras, todos son declarados justos por la fe (Gal 3,27-28) en Jesús porque Dios lo entregó para la remisión de nuestros pecados y lo resucitó para nuestra justificación[84].

En suma, lo que podemos decir es que, entre la narración pre-pascual y la post-pascual se produjeron cambios que parten del horizonte soteriológico que subyace en la

---

[77] Ibíd., *El hombre de hoy ante…*, II/1, pp. 292-298.
[78] Cf. Ibíd., pp. 316-324.
[79] Cf. Ibíd., p. 129.
[80] X. Alegre, *Carta a los Romanos*, Verbo Divino, Estella 2012, pp. 9-10.
[81] Cf. J. L. Segundo, *El hombre de hoy ante…*, II/1, p. 352.
[82] Cf. Ibíd., pp. 445-448.
[83] Cf. Ibíd., pp. 361-377.
[84] Cf. Ibíd., pp. 436-437.

experiencia de quienes forman parte del cristianismo naciente. Mientras que los sinópticos aluden a la vida, predicación, muerte y resurrección de Jesús, Pablo expresa lo que Jesús significa centrándose en los dos últimos sucesos del evento Jesús de Nazaret: su muerte y Resurrección[85]. Desde ello nos dice cómo Jesús nos ha salvado o justificado. Si los evangelios narran la predicación del Reino por Jesús (al Jesús predicador), Pablo predica a Jesús mismo (el Jesús predicado). En otras palabras, mientras que en Jesús funciona una clave política expresada en la instalación del Reino de Dios sobre la tierra, en Pablo funciona una clave antropológica expresada en "la creación de una humanidad reconciliada, justificada y salvada"[86] por Jesús, el hombre "*theleios"*, el segundo Adán (1Cor 15,35ss). Y esto ha sido posible a través de su vida entregada y obediente al Padre. Aspecto que permitió que Jesús fuera proclamado como aquel que alcanzó la plenitud humana.

En este sentido, también en Pablo los títulos atribuidos a Jesús serán la forma de expresar la relación de Jesús con Dios y nuestra salvación[87]. Son "breves composiciones muy bien estructuradas sobre quién es y qué significa Jesús de Nazaret, y en particular sobre sus relaciones con Dios mismo y su plan universal"[88]. Así, por ejemplo, el Jesús de Pablo es el "nuevo Adán" "que confiere la justicia decisiva a los que creen en él, el que declara abolida la Ley"[89]. También es el "Hijo de Dios", no de tipo metafísico, sino como referencia "a un misterio de paternidad y de filiación"[90] que parece contener la experiencia viva de salvación y de liberación en Jesús[91]. Es, por tanto, una experiencia paterno-filial[92] cuya importancia se debe a que en el Hijo enviado hemos recibido la filiación adoptiva por la cual clamamos ¡*Abbá*, Padre! (Gal 4,4-6) [93]. En este sentido, el título Hijo de Dios en Pablo no trata de afirmar -en directo- la divinidad de Jesús, sino

[85] Cf. Ibíd., p. 287.
[86] Ibíd., p. 435.
[87] Cf. Ibíd., p. 433.
[88] Ibíd., p. 295.
[89] Ibíd., p. 288.
[90] A. Gesché, *Jesucristo,* Sígueme, Salamanca 2002, p. 208.
[91] Cf., J. Moingt, *El hombre que venía de Dios. Cristo en la*…, p. 23.
[92] Algunos autores ven en Pablo el olvido del Jesús biográfico y la predicación del Crucificado y resucitado. Parece ser que Pablo necesita una figura potente universal y espiritual, capaz de ser el mediador salvífico de toda la humanidad. No es que Pablo haya olvidado o se haya alejado de Jesús ni que haya negado la verdadera humanidad de Cristo (Rom 9,3-5; 1,3). Cf. G. Barbaglio, *Jesús de Nazaret y Pablo*…, pp. 172-177.
[93] Cf., L. W. Hurtado, *Señor Jesucristo…*, p. 129.

nuestra salvación (Gal 3,25-26)[94]. Esto explica que "la muerte y la resurrección de Jesús son interpretadas en términos de glorificación, victoria y entrada en la vida" (Gal 5,1).

En conclusión, desde una visión general del Testamento Cristiano hay que decir que la predicación de Jesucristo se enmarca en el plano soteriológico y no en el de las especulaciones helenísticas o concepciones esencialistas que son posteriores. La predicación de Jesucristo tiene su *Sitz im Leben* en la expectativa cristiana de salvación que se ve cumplida en el Jesús de Nazaret. Él es la cercanía de Dios[95] y la salvación esperada. No se pretende, por tanto, definir la naturaleza de Jesús en cuanto sustancia, sino subrayar el actuar salvífico de Dios en Jesús por nuestra salvación[96]. Mientras que en los Evangelios esto se percibirá en la acción de Jesús por el Reino de Dios, en Pablo se concretará en la muerte y resurrección de Jesús por la que nos ha constituido como hijos de Dios, librándonos de lo inhumano. En otras palabras, la cristología testamentaria es un discurso que se articula a partir de las experiencias cercanas y recientes de quienes conocieron a Jesús y que está contextualizada en el ámbito de la esperanza salvífica en la historia y las experiencias como memorial (la del pasado). Ya sea esta esperanza la del Reino y el Mesías o la de la justificación de Dios en Jesús por su muerte y resurrección. Es, dicho brevemente, una cristología de corte funcional-histórico y experiencial que recoge el presente y lo relee desde la experiencia acontecida en el pasado aunque no muy lejano.

1.2. La cristología conciliar y el olvido de la historia y la experiencia humana

Aunque los dogmas cristológicos sean poco comprensibles y significativos hoy, no se pueden obviar. Ellos contienen la doctrina acerca de Jesucristo que, por su larga duración, ha marcado profundamente la historia de la teología y la vida cristiana y humana. Una vez establecido el dogma acerca de Jesucristo en este tiempo, la teología se dedicó únicamente a explicar, precisar y enriquecer las formulaciones de dicho

[94] Cf., A. Gesché, *Jesucristo*…, pp. 216-218.
[95] Cf., G. Barbaglio, *Jesús de Nazaret y Pablo*…, p. 183.
[96] Hurtado lo explica diciendo que "el uso por parte de Pablo de la filiación divina no sirve para expresar su divinidad o para justificar su culto, sino que, por el contrario, expresa principalmente el estatuto único de Jesús y el favor de Dios, así como la implicación inmediata de Dios en su tarea redentora". Cf., L. W. Hurtado, *Señor Jesucristo*…, p. 231.

dogma. Es necesario, por tanto, saber qué dice Nicea, Constantinopla I (s. IV), Éfeso y Calcedonia (s. V)[97] acerca de Jesús y nuestra salvación. Qué sentido adquiere la figura de Jesús y cómo se llega a la confesión de fe en él, qué elementos la generan y condicionan y cuál es el contexto cultural que las envuelve[98].

1.2.1. Las cuestiones cristológicas y el carácter soteriológico

La cristología conciliar también intenta dar razón de la fe en Jesucristo. De hecho, en los diálogos y debates que le preceden y la motivan, están vigentes las preguntas cristológicas sobre si Jesús era el que debía venir con la salvación de Dios[99]. Sin embargo, entre la narración bíblica y la interpretación dogmática de los concilios hay un abismo producido por el paso de una confesión de fe experiencial centrada en la praxis histórica de Jesús, a una fe metafísica centrada en la esencia de su ser. Si los Evangelios y Pablo estaban interesados en la relación de Jesús con Dios desde la humanidad concreta e histórica y cómo en ello se daba la salvación de la humanidad, a partir de los concilios se introducirá un desarrollo cristológico que, desde un carácter apologético y la noción metafísica, afirmará clara y rotundamente la divinidad de Jesús. Lo que vemos pues, a primera vista, es que la cristología conciliar mantiene la cuestión cristológica de quién es Jesús y la salvación que media (el aspecto soteriológico), pero la respuesta cristológica ha cambiado porque ha cambiado la realidad y la experiencia sobre ella.

La explicación del cambio, como en las fases anteriores, está en la expectativa salvífica del momento y el contexto que condiciona y configura el desarrolla del discurso. En esta época, el horizonte salvífico ya no está marcado por el Reino anunciado en los evangelios ni la justificación anhelada por los oyentes de Pablo. Debido a su contexto cultural griego, la salvación se espera ahora como divinización. Puesto que lo que no es divino se considera caduco, con el alcance de la divinización se espera la vida para

[97] No mencionamos Constantinopla II y III (siglos VI y VII), pues aunque contienen un gran desarrollo teológico posterior, no aportan definiciones cristológicas propiamente dichas.
[98] Previo a la enunciación de los dogmas cristológicos hay dos siglos de debates (II - III d.C.) centrados en la relación de Jesús y Dios y en la defensa del monoteísmo cristiano.
[99] Cf. B. Sesboüe, *Cristología y soteriología. Éfeso y Calcedonia (siglos IV y V)*, en B. Sesboüé, J. Wolinski, *Historia de los Dogmas.* Tomo I. *El Dios de la salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1995, p. 269.

siempre, la salvación. Así, la respuesta de la Iglesia fue la afirmación de la condición divina de Jesús. Era necesario puesto que nadie puede dar lo que no tiene. Así, para afirmar nuestra salvación (divinización) había que afirmar la divinidad de Jesús ya que si Jesús no es Dios no puede salvar. En otras palabras, había que afirmar la divinidad de Jesús, aunque se transforme la perspectiva y la divinidad se tenga que explicar a través de un monoteísmo trinitario, para poder decir que hemos sido salvados en Él: Sólo si Jesús es Dios puede traernos la salvación de Dios.

1.2.2. El carácter apologético de los concilios

Tras el encuentro con la cultura griega, como ya se ha dicho antes, la Iglesia se vio en la necesidad de afirmar la divinidad de Jesús y, para ello, tuvo que abandonar la teología judía y servirse de categorías griegas. Debía elegir entre quedarse con la figura excepcional de Jesús o afirmar rotundamente su divinidad. Confesar la divinidad de Jesús le supuso transformar el discurso y presentar a Jesucristo -incluso- desde una terminología antagónica: Dios y hombre, consustancial al Padre y consustancial[100] al ser humano, perfecto Dios y perfecto hombre, hijo de Dios y hermano de las mujeres y los hombres[101]. El interés que subyace en esta reformulación es, sin duda alguna, la salvaguarda de nuestra salvación. Por eso, la Iglesia, con Nicea (siglo IV. 325 d.C.) y Constantinopla (381 d.C.) afirma que Jesús es Dios en cuanto Logos e Hijo de Dios y, a todo aquel que lo niegue lo declara anatema. La formulación definitiva de quién es Jesucristo y el interés soteriológico que subyace en el discurso fue el resultado de un largo debate entre la Iglesia defensora de la divinidad de Jesús y los que se oponían a ella en defensa de las prerrogativas de Dios[102] (el monoteísmo).

Es decir, los dogmas cristológicos son la respuesta de autoridad de la Iglesia contra el adopcionismo que apelaba a un monoteísmo absoluto y que interpreta a Jesús y su filiación como adopción y no como verdadera divinidad. Es el freno al arrianismo que

[100] "Consustancial" es el término, de resonancia propiamente filosófica, que simboliza la definición de Nicea. Cf. B. Sesboüé, *Cristo, Señor e Hijo de Dios*, Sal Terrae, Santander 2014, p. 114.
[101] Cf. F. J. Vitoria, "*¿Todavía la divinidad de Jesús de Nazaret?...*", p. 53.
[102] Cf. J. Moingt, *El hombre que venía de Dios. Jesús en la historia del discurso cristiano*, Vol. I, Desclée De Brouwer, Bilbao 1995, p. 113; Cf. E. Bueno de la Fuente, *10 palabras clave en Cristología*, Verbo Divino, Estella 2000, pp. 231-268.

consideraba a Jesús como una divinidad inferior, pues Dios no puede sufrir[103]. Es la lucha contra los docetas, los apolinaristas y los monofisitas. Mientras los docetas negaban la materialidad del cuerpo para salvaguardar la divinidad de Jesús, los apolinaristas defendían la corporalidad humana de Jesús a costa de negar su psicología humana y -por su parte- los monofisitas defendían que Jesús era verdadero hombre antes de la encarnación del Logos puesto que después su humanidad desaparecía a causa de la divinidad[104]. Dicho resumidamente, los dogmas son la voz de autoridad eclesial y la defensa de Jesucristo y la posibilidad de nuestra salvación. Es el resultado tras la lucha entre la nueva experiencia divina de un Dios trino y la experiencia monoteísta aceptada por todos hasta ese momento.

1.2.3. La enunciación dogmática conciliar. Un discurso sin historia ni experiencia

Aunque el discurso conciliar mantuvo vivas las cuestiones cristológicas y el interés soteriológico experienciado, la cristología de esta época se aleja del discurso bíblico por el afán apologético y la inculturación del cristianismo en el mundo griego; así, por ejemplo, el axioma filosófico de la inmutabilidad de Dios termina imponiéndose en el pensamiento y discurso sobre Dios. Si la Escritura nos había presentado un Dios que lucha y se compromete apasionadamente con el ser humano, y ese *pathos* divino alcanza -según los evangelios- una radicalidad insuperable en la historia de Jesús de Nazaret; tras la influencia griega, la historia de Jesús presentada en los evangelios queda sumergida en el olvido[105] y lo que emerge es una divinidad abstracta de tipo metafísico u ontológico. Lo que ha pasado es que el poder del ser termina por ganarle la partida al poder del amor, el Pensamiento de pensamientos a la Voz que habla y el Motor inmóvil al Amor que se entrega. De este modo, queda invisibilizado el acceso a la novedad y la singularidad de Dios por medio de la comunicación y donación en Jesús de Nazaret[106].

---

[103] Cf. D. Ramos-Lissón, *Patrología*, 2ª Edición, EUNSA, Pamplona 2008, pp. 229-250; Cf. H. R. Drobner, *Manual de Patrología*, 2ª Edición, Herder, Barcelona 2001, pp. 258-289.
[104] Cf. J. Moingt, *El hombre que venía de Dios. Jesús en la historia del discurso cristiano*, Vol. I, Desclée De Brouwer, Bilbao 1995, pp. 61-159.
[105] El olvido de la historia no significa la negación o duda de la historicidad de Jesús. Cf, I. Maisch, A. Vögtle, "*Jesucristo*", en K. Rahner (dir.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, Tomo IV, Herder, Barcelona 1973, pp. 12-13.
[106] Cf. F. J. Vitoria, "*¿Todavía la divinidad de Jesús de Nazaret?...*", p. 52.

Puesto que el discurso sobre el Mesías Jesús del cristianismo judío ya no decía nada al cristianismo de influencia griega, la Iglesia se vio en la necesidad de transformar el discurso hacia un monoteísmo relativo (trinitario) donde quepa la figura de Jesús como divinidad y donde no quede afectada la figura del monoteísmo judío. Esta transición permitió que la centralidad del carácter mesiánico del Jesús histórico fuera sustituido por la centralidad del Logos preexistente encarnado en Jesús; es decir, se pasó de un discurso cristológico a uno teológico que trajo serás consecuencias. Una de ellas es que la cristología, aún sin perder la referencia a Jesús, se ha vuelto teología[107]. Aunque no niegue la historia, se ha quedado sin ella al no recurrir a Jesús de Nazaret para explicar la divinidad. Otra consecuencia fue que, al quedarse sin historia, el discurso se volvió más explicativo (racional y argumentativo) y menos implicativo (kerigmático) con lo cual se distanció más del relato evangélico[108]. El discurso, ahora, parecía decirlo todo acerca de Jesús, algo así como que el Misterio se había desvelado por completo y ya no había nada más que decir de Él. De este modo surge otra consecuencia, puesto que Jesucristo ha quedado definido totalmente, el discurso se petrifica y la Iglesia y la teología se dedican solamente a explicar, repetir, imponer y preservar lo dicho. Es decir, se olvida la experiencia histórica de quienes conocieron de cerca a Jesús, pero también se hace caso omiso de las nuevas experiencias. Esto, inevitablemente, conduce otra consecuencia, con el paso del tiempo el discurso queda desfasado y se vuelve poco comprensible y creíble; las erudiciones teóricas pretéritas se quedan caducas y sin vida.

El alejamiento que se produjo entre el discurso y el Jesús de la historia se vio ya presente en Nicea. Si antes se decía que Jesucristo es Hijo de Dios y Señor, ahora se dice que "el Hijo de Dios es Jesús, pues se ha hecho hombre y se ha manifestado como Jesucristo"[109]. Aunque, más tarde, en Constantinopla hubo un ligero intento de retomar la historicidad de Jesús, el concilio siguió afirmando la coeternidad del Hijo con el Padre. Es más, al afirmar que Jesús es el "engendrado del Padre antes de todos los siglos", estaba afirmando su eternidad que era lo propio de la naturaleza divina; es decir, el Hijo quedaba separado de todo lo creado. Si bien es cierto que la intención de

[107] Cf. Ibíd., p. 53.
[108] Cf. J. Moingt, *El hombre que venía de Dios. Jesús en la historia del…*, pp. 61-102.
[109] Ibíd., p. 125.

Constantinopla no era demostrar la divinidad del Hijo sino la identidad de su naturaleza y su igualdad con el Padre[110], su pretensión termina por echar a perder su esfuerzo por recuperar la historicidad que se dejó de lado en Nicea, al decir que el Hijo "bajó de los cielos"[111]. Es decir, la divinidad eterna del Hijo termina venciendo al Jesús de la historia.

También Éfeso (431 d.C.) mostró una ligera vuelta al Jesús humano y con esto hizo que se impusiera la idea de la unidad de Cristo[112]. Ante la negación de Nestorio de que el Hijo de Dios no es nacido de una mujer en el tiempo, sino que en María se engendró el hombre en quien el Verbo se hizo carne[113] (separó al Verbo del hombre, lo humano de lo divino), Cirilo afirmó que María es la "engendradora de Dios" (*theotokos*). O sea que Jesucristo y el Hijo son uno solo y que Dios nos salvó por su Hijo, quien se encarnó y en quien la Iglesia pide creer. Con la expresión "hecho hombre" de Nicea, expresa que el Hijo se humanizó y se hizo semejante a los hombres (Flp 2,6-7); que no sólo ha asumido la naturaleza humana, sino que la ha hecho suya, como suya es su naturaleza divina. Lo que intenta Cirilo es no separar las naturalezas, sabe que en ella se juega nuestra salvación. Por eso afirma que la muerte de Jesús nos ha salvado porque realmente la ha padecido; y, para ello, debía hacerse uno de nosotros. Es decir, la salvación se cumplía ya al ser engendrado en María.

Este intento de retornar a la historia se vuelve a perder en el concilio de Calcedonia (451 d.C.), donde lo que prevalece es el carácter soteriológico. El problema del pensamiento dialéctico expresado en "distinguir sin dividir, unir sin confundir"[114] las dos naturalezas de Cristo está latente. Mientras unos siguen defendiendo la unidad de las naturalezas, otros tienden a separarlas para que la humanidad no deteriore la divinidad del Verbo. El

---

[110] El desenlace fue una serie de debates, que más que concisos y satisfactorios eran reflejo de argumentos apologéticos. Cf., Ibíd., p. 122.
[111] Ibíd., p. 125.
[112] Ya en las cartas de Cirilo se recoge la definición de encarnación como "unión hipostática" que tuvo fuerza en concilios posteriores. En ellas decía que el Verbo se une en el mismo instante de su concepción a la carne, no como una simple unión, sino que concluye en la unidad de un solo sujeto y de una sola cosa subsistente. Así, la naturaleza del Verbo subsiste en la naturaleza humana del mismo modo que en la divina. Y lo que queda "es la humanidad del Hijo de Dios". Así, "divinidad y humanidad forman juntas una sola hipóstasis", una sola persona indivisible. Cf., Ibíd., pp. 134-135.
[113] Cf., Ibíd., pp. 129-132.
[114] Ibíd., p. 130.

olvido de la historia se expresa ya en el texto de convocatoria al Concilio que emite el papa León. Parte del texto dice:

> Cada singularidad [*forma*] hace lo que le es propio en comunión con la otra: el Verbo realiza lo que depende del Verbo, la carne paga lo que incumbe a la carne. Uno de los dos brilla por los milagros, el otro sucumbe a los ultrajes. Y del mismo modo que el Verbo no se aparta de la igualdad en la gloria paterna, tampoco la carne abandona la naturaleza de nuestra raza […] No corresponde a la misma naturaleza decir "Yo y el Padre somos uno" y decir "El Padre es mayor que yo". Aunque haya en el Señor Jesucristo una sola persona de Dios y del hombre, sin embargo es de otra procedencia lo que ambos tienen en común de injuria y de gloria. Pues de nosotros tiene la humanidad inferior al Padre, del Padre la divinidad igual al Padre[115].

Este texto pre-conciliar, como vemos, afirma las dos naturalezas, pero cada una tiene su papel y no hay comunicación entre ellas: el que sufre es el hombre, no el Verbo[116]. Ya en la fórmula podemos leer:

> Se debe reconocer un solo y mismo Cristo, Hijo Señor, Unigénito, en dos naturalezas, sin confusión ni cambio, sin división ni separación, no quedando suprimida en modo alguno la diferencia de las naturalezas por la unión, quedando más bien salva la propiedad de cada naturaleza y reuniéndose en una sola persona y en una sola hipóstasis, ni repartida o dividida en dos personas, sino un solo y mismo Hijo Verbo Dios engendrado único, tal como los profetas inspirados y el mismo Jesucristo nos lo han enseñado y nos lo ha transmitido el símbolo de los Padres[117].

Esta declaración, donde la cristología dogmática se sella, será la base para la teología de la encarnación que, a pesar de los malos entendidos que produjo por un lenguaje procedente de la cultura griega (que uso categorías como "consustancialidad", "naturaleza", "subsistencia" e "hipóstasis") y su congelamiento en el tiempo, se impuso hasta el siglo XX, un discurso que aún sigue generando malos entendido hoy[118].

---

[115] Ibíd., p. 144.
[116] Cf., Ibíd., p. 130.
[117] P.-TH Camelot, *Efeso y Calcedonia*, Editorial ESET, Vitoria 1971, pp. 81-99.
[118] Cf. J. I. González Faus, *"Cristología elemental. A propósito de la 'última tentación de Cristo'"*, Cristianisme i Justicia 26 (1988), pp. 1-18.

En definitiva, la cristología conciliar -irónicamente marcada por la experiencia histórica del momento- dejó de lado la historia de Jesús, y puso su interés en una salvación radicalmente trascendente (una salvación después de la muerte), individual (perdón de los pecados) y espiritual (inmortalidad), que formula como anhelo de "deificación": como divinización y participación en la naturaleza divina. Por eso, ante la pregunta "y vosotros, ¿quién decís que soy?", responderá: verdadero Dios y verdadero hombre. Así, en el Jesús, perfecto Dios y perfecto hombre, se encuentran con lo último posible. Y puesto que ahí está la salvación que esperan, afirman con insistencia que sería inútil que la Palabra no fuera el verdadero Hijo de Dios por naturaleza y que la carne que asumió Jesús no hubiera sido verdadera (Atanasio), puesto que lo que no ha sido asumido no ha sido salvado y lo que está unido a Dios es lo que se salva (Gregorio Nacianceno). En otras palabras, la divinidad de Jesús se convertía en la garantía y posibilidad de nuestra salvación. Ya no importa tanto el Jesús de la historia sino el saber quién es Jesús en sí mismo. Por eso, explicarán cómo Jesús es Dios del mismo modo en que Dios es Dios. Es decir, el discurso acerca de la identidad divino-humana de Jesús que emerge será de tipo nocional, especulativo y abstracto[119], poco experiencial e histórico.

1.3. La renovación cristológica del siglo XX

El siglo XX trajo un giro en el discurso cristológico[120]. Con la enunciación de los dogmas conciliares, según hemos visto, la cristología había quedado sellada y sin diálogos; sin nada que la renueve, la reoriente y la haga más comprensible a los tiempos y culturas actuales. Sin embargo, el mundo moderno reavivó las cuestiones cristológicas primeras con la intención de que Jesucristo sea mejor comprendido. Una de las causas del cambio fue la llamada vuelta al sujeto. Con esta, la atención se centra en la persona humana y, con ello, la experiencia se convierte en medio de conocimiento. Un segundo motivo fue la experiencia humana de negatividad ante el sufrimiento palpable de las personas. Y una tercera razón fue el descubrimiento de la pequeñez del mundo y la

[119] Cf., E. A. Johnson, *La cristología, hoy*…, pp. 21-22; Cf. E. Vilanova, "*Teologías del siglo XX*", en J. J. Tamayo (dir.), *Nuevo diccionario de Teología*, Trotta, Madrid 2005, pp. 908-922.
[120] A. González, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Sal Terrae, Santander 1999, pp. 21-70.

interconectividad en la que vive[121]. Todo esto permitió que la experiencia cristiana de la salvación se visualice ahora como la realización humana plena y la desaparición del sufrimiento que deshumaniza.

Bajo estos condicionamientos, lo que emerge es el antropocentrismo cultural. De este modo, la fe cristológica se expresa en fórmulas antropológicas tales como "la humanidad nueva" (J. I. González Faus), Jesús "el hombre libre" (C. Duquoc), "el hombre para los demás" (D. Bonhoeffer), etc. Lo que ha pasado es que la expectativa salvífica ha cambiado y se orienta ahora hacia una antropología crística. En las teologías contextuales, el nuevo horizonte salvífico se ve presente en la perspectiva política, liberadora y emancipadora que las caracteriza y se expresa como liberación, emancipación, inclusión, justicia, etc. Desde este horizonte, la respuesta cristológica será la confesión del Cristo liberador, Justicia de Dios, Emancipador de la mujer, etc. Veamos a grandes rasgos este proceso cristológico y lo que supone para el discurso cristiano. Es importante para constatar la permanencia de la expectativa salvífica, ver cómo se reintroduce la experiencia de fe como herramienta teológica (la historia actual) y como se recupera la historia (la de Jesús y de aquellas personas que le conocieron de cerca). En otras palabras, la cristología retoma el carácter funcional-histórico y experiencial y se desarrolla entre un ir y venir entre el hoy y el ayer histórico.

1.3.1. Un impulso renovador. Hacia una reinterpretación de la divinidad de Jesús

La renovación cristológica del siglo XX se produce en tres niveles que están estrechamente interconectados. a) La conciencia de la pobreza de la teología de los Manuales que no es significativa para los hombres y mujeres de hoy. b) El impulso renovador de K. Rahner, a través de su escrito *Calcedonia, ¿fin o principio?*, donde incita a una renovación cristológica urgente. c) La irrupción de la humanidad de Jesús en el discurso cristológico[122], que permite el paso de una visión cosmológica a una visión antropológica de Jesús. Puesto que considero de gran valor el discurso de Rahner y que, de alguna manera, aglutina en si los tres niveles de la renovación cristológica,

[121] Cf. E. A. Johnson, *La cristología, hoy*…, pp. 26-28.
[122] Cf., Ibíd., p. 26.

transcribo a continuación algunas líneas que valen la pena recordar como símbolos del cambio cristológico:

> "El que tome en serio la 'historicidad' de la verdad humana -en la cual se ha encarnado también la verdad de Dios en la encarnación-, comprenderá que no es compatible con el conocimiento humano ni la superación, por anulación de la fórmula, ni tampoco su conservación petrificada. Porque la historia no es un atomizado… sino un devenir renovador que conserva lo pasado, tanto más cuanto más espiritual sea. Igualmente, cuanto más espiritual sea la historia, tanto más conservará lo pasado como pasado. Este conservar, sin embargo,… sólo es un conservar histórico si la historia sigue avanzando y el movimiento del pensamiento se aleja de la fórmula alcanzada, para volver a encontrarla tal como antes era. Lo dicho vale también para la fórmula en que el concilio de Calcedonia ha expresado el misterio de Jesús. Pues esta fórmula es..., eso, una fórmula.
>
> Tenemos, pues, no sólo el derecho, sino la obligación de considerarla como fin y como principio. Tendremos que esforzarnos por salir de ella, no para abandonarla, sino para entenderla, para comprenderla…"[123].

La intención de Rahner no era únicamente desvelar la situación en que se encontraban las definiciones conciliares, sino también que nos preguntáramos "si las definiciones conciliares son el final de un proceso de comprensión que quedaba así cerrado para siempre o por el contrario son la apertura de un nuevo movimiento de penetración en el Misterio siempre mayor, nuevo e inagotable"[124]. Es decir, pretendía que el discurso saliera del encerramiento del dogma, para suscitar una fe cristiana adulta[125] y la solución estaba en una fuerte inyección de historia y experiencia. Esta pretensión encontró respuesta. Su interpelante cuestión, con ocasión del 1500 aniversario de Calcedonia (451-1951), despertó la búsqueda de nuevas formas de interpretar la figura de Jesús y la confesión de su divinidad y de revisar críticamente las fórmulas tradicionales. A esto responde la intensa producción cristológica de teólogos como el mismo K. Rahner, H. Urs von Balthasar, P. Schoonenberg, B. Welte, B. Lonergan, Y. Congar, H. de Lubac,

---

[123] K. Rahner, *Escritos de Teología*, Tomo I, 3ª Edición, Taurus Ediciones, Madrid 1967, pp. 167-221.
[124] F. J. Vitoria, *¿Todavía la salvación cristiana?...*, Tomo I, p. 44.
[125] Esos cambios son: la vuelta al sujeto y su libertad, el interés por la historia y los métodos históricos, se cuestiona la autoridad y la tradición, el sufrimiento humano ante experiencias como las dos guerras mundiales, el Holocausto, el apartheid, la crisis ecológica, etc., se constata la pequeñez del mundo y la interdependencia en que vive la humanidad. Cf., E. A. Johnson, *La cristología, hoy*…, pp. 27-28.

E. Schillebeeckx, L. Bouyer, C. Duquoc, H. Küng, O. Gonzalez de Cardedal, J. Alfaro, J. I. Gonzalez Faus, J. Sobrino, W. Kasper, J. Moltmann y L. Boff, J. Comblin, R. Haight[126], A. Pieris, entre otros que hasta hoy siguen repensando a Jesucristo. Nace así una cristología viva que más tarde será repensada también por mujeres.

1.3.2. Análisis cristológico a la luz de la modernidad

El análisis de los dogmas en esta época, permitió ver la existencia de un docetismo latente[127] producido por el olvido del Jesús humano. Descubrieron que Calcedonia (s. V) no tenía problemas en la definición de una naturaleza humana y otra divina que confluyen en una sola persona, sino en su comprensión en los tiempos actuales[128]. Descubrieron que el problema estaba en las categorías usadas ("naturaleza", "persona" e "*hypostasis*"), pues ya no dicen nada al presente[129]. Ante esta situación, la cristología tiene la hábil intuición de volver la mirada a la humanidad de Jesús para repensar desde allí a Jesucristo. Sin negar la divinidad que se afirma en los dogmas, buscan una nueva forma de expresarla a partir de lo humano de Jesús. Intentan percibir la divinidad de Jesús no por encima o a costa de su humanidad, sino en ella misma.

El fundamento lo encontrarán en la filosofía existencial. Así, la cristología unirá el dogma con la antropología y la existencia humana analizada mediante métodos trascendentales. El resultado será el nacimiento de la teología trascendental y se dejará de lado la filosofía escolástica que definía a la persona como "sustancia individual de naturaleza racional"[130]. La pretensión era recuperar el significado del misterio humano de Jesús y el nuestro[131], para luego entender el misterio divino en Jesús, al que estamos

---

[126] Cf. R. Haight, *Jesús símbolo de Dios…*, p. 447.
[127] Cf., F. J. Vitoria, *¿Todavía la salvación Cristiana?...*, Tomo I, p. 45.
[128] "El problema estaba en la manera en que se había enseñado y entendido este dogma, pues la teología había olvidado el misterio de salvación que estaba salvaguardando con el lenguaje de esta doctrina, y había simplificado en exceso sus conceptos y distinguido demasiado sus ideas". E. A. Johnson, *La cristología, hoy…*, p. 34.
[129] A nivel psicológico, persona, se entiende como un centro individual de conciencia y libertad, que se constituye en relación con otras personas. A nivel filosófico, significa subsistencia, la raíz metafísica de algo, el fundamento firme en el que se asienta y existe un individuo determinado. Cf., Ibíd., pp. 34-35.
[130] Ibíd., p. 35.
[131] Elizabeth A. Johnson cita a Jean-Paul Sartre, san Agustín y Roger Rosenblatt como aquellos que han expresado simbólicamente lo que es el misterio humano. Cf., Ibíd., pp. 36-39.

llamados mujeres y hombres. La idea que subyace es que la naturaleza humana está hecha hacia lo infinito y se define y desarrolla en tanto tiende a la naturaleza divina[132]. Así, mientras más humanos somos, Dios se hace más presente en nuestras vidas. Por tanto, si Jesús estuvo unido a Dios mucho más que nosotros, Jesús es profunda y plenamente humano; y, como verdaderamente humano, es Dios con nosotros. Con esto, la divinidad de Jesús quedaba afirmada desde su verdadera humanidad[133]. Por tanto, decir que Jesús es Dios no significa negar su humanidad sino afirmarla en plenitud. De este modo, el Jesús humano es Dios en el tiempo. "Es totalmente humano, totalmente libre, totalmente personal y, como tal, es Dios que se ha autovaciado en nuestra historia"[134]. Así, la cristología del siglo XX recuperaba la historia que dejo de lado.

1.3.3. Replanteamiento hermenéutico de la cristología

El impulso renovador de la modernidad, los resultados del análisis de los dogmas y la nueva perspectiva salvífica condujeron hacia un replanteamiento en la hermenéutica cristológica, en el modo de interpretar la divinidad de Jesús. Cambios que apelan a lo humano de Jesús, a la experiencia histórica del pasado cristiano, a la historia concreta y contextualizada de hoy y al anhelo de alcanzar la dignidad humana plena en la historia entendida como la salvación querida por Dios para la humanidad. Veamos brevemente estos cambios hermenéuticos en la cristología.

a. La unidad intrínseca entre cristología y soteriología

Las cristologías se afanan por recuperar la unidad intrínseca entre Cristología y Soteriología, la cual se había perdido con la teología de manual. Ambas estaban latentes, pero por separado[135]. Estos discursos no pondrán el acento en la soteriología para evitar proyectar en Jesús los deseos humanos, pero sí tomarán la soteriología como

---

[132] Cf. K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 1979, pp. 247-253.
[133] Cf. F. J. Vitoria, "*¿Todavía la divinidad de Jesús de Nazaret?...*", p. 50.
[134] E. A. Johnson, *La cristología, hoy*…, p. 45.
[135] Cf. A. Grillmeier, "*Cristología*", en K. Rahner (dir.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, Tomo II, Herder, Barcelona 1976, pp. 59-73.

horizonte movilizador de la cristología tal y como venía pasando en la práctica. Era necesario para presentar una cristología novedosa y dar razón de cómo, en circunstancias actuales y diferentes, Jesús sigue salvando. Javier Vitoria lo expresa de la siguiente manera:

> "Tanto la fe como la teología cristiana encuentran su origen genético en la interacción establecida entre la interpelación de Jesús e intereses humanos. Y ello ha quedado reflejado en dos preguntas neotestamentarias: "Vosotros, ¿quién decís que soy?" (Mt l6, l5) y ¿eres tú el que tiene que venir o hemos de esperar a otro?" (Mt ll, 3). Ambas preguntas concernientes a la identidad de Jesús y formuladas en direcciones contrarias, no tienen su origen en sí mismas. Nacen en el horizonte de las expectativas propias del clima cultural judío...
>
> El que Jesús sea realmente res-puesta a esas expectativas no depende absolutamente de ellas, pues Jesús es ante todo pro-puesta del Padre y en esta condición se fundamenta aquella otra, impidiendo así el poder ser concebido como una 'pantalla' en la que se alienan los deseos humanos.
>
> No podemos afirmar, sin embargo, que el que Jesús sea res-puesta no depende en absoluto de las expectativas, pues sin éstas no se le podría reconocer en cuanto tal... En cualquier época histórica se produce este mismo tipo de relación, siempre y cuando alguien se sienta interesado por Jesús. De modo genérico, podríamos afirmar que el interés por Jesús viene movilizado por lo salvífico, lo soteriológico...
>
> Por tanto, cuando los creyentes se sienten concernidos por Jesús, esto sucede en tanto en cuanto viven un horizonte histórico de expectativas salvíficas que les permite descubrirle como testigo referencial de las mismas. Es este horizonte histórico el que impide, por una parte, la neutralidad ante el acontecimiento-Cristo, y el que posibilita, por otra, que el significante Jesu-Cristo ejerza históricamente su función de universalidad, y el que juzga, por último, de la relevancia o irrelevancia de una Cristología, aunque deje intacto su carácter epistémico"[136].

[136] F. J. Vitoria, *¿Todavía la salvación cristiana?...*, Tomo I, pp. 48-50.

b. La cristología y la modernidad

Otros discursos se desarrollan en el horizonte de la modernidad y se van haciendo plurales por diversos motivos[137]. Unas se construyen asumiendo los desafíos que implica el proceso ilustrado. Otras intentan responder al desafío de la emancipación relacionándolo con el concepto de redención que es vital para el cristianismo. Dentro de estas últimas, algunas teologías priorizan la teoría sobre la praxis y se preguntan cómo pensar la emancipación para que sea aceptable la propuesta salvífica cristiana. Otras priorizan la praxis frente a la teoría, por lo que se preguntan cómo ha sido la historia de esta emancipación ilustrada y desde ella buscan una nueva propuesta salvífica. Otras cristologías parten del desafío del sufrimiento; intentan, por ejemplo, pensar a Dios y dar razón de él y su salvación después de Auschwitz y cómo hablar de Dios desde Ayacucho[138]. Dentro de esta línea, algunas cristologías se enfrentan a la cuestión del sufrimiento de manera formal y abstracta (W. Kasper); pero otras lo harán de una forma más histórica y contextualizada (J. Sobrino). Hay otros discursos que optan por la desmitificación del mensaje, la intención es salvar el contenido y su significación universal y permitir un discurso más acorde a la realidad y al mundo de la razón. En esta labor se sumerge, por ejemplo, W. Kasper:

> "En el instante en que la libertad y la mayoría de edad del ser humano se convierten en el punto central y criterio omnideterminante del pensamiento, las ideas y convicciones religiosas heredadas no pueden sino parecer pura mitología. La sospecha de mitología se cernió también sobre la fe tradicional en Jesucristo. Pues ¿acaso podemos aceptar todavía honradamente el mensaje de que Dios desciende del cielo, asume forma humana, nace de una virgen, desarrolla su actividad y realiza milagros y, después de su muerte, desciende al lugar de los muertos, resucita al tercer día, es elevado a la derecha de Dios y en lo sucesivo se hace eficazmente presente a través del Espíritu en la predicación y los sacramentos de la Iglesia? ¿No estamos aquí ante el lenguaje e incluso el contenido de una imagen mítica del mundo, hoy ya superada? ¿No se precisa aquí, tanto por honradez

[137] Para ahondar en el cambio hacia las teologías contextuales ver Cf. E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, Tomo III. *Siglos XVIII, XIX y XX*, Herder, Barcelona 1992, pp. 947-1011.
[138] Cf. G. Gutiérrez, "*Cómo hablar de Dios desde Ayacucho*", RLT 15 (1988), pp. 233-241.

intelectual como en aras de una comprensión más pura de Dios, una desmitologización?"[139].

c. Un nuevo lenguaje al nombrar a Dios y a Jesucristo

Desde la experiencia de opresión de los pobres y las víctimas, la perspectiva salvífica entendida como humanización ya no decía nada. En este sentido, fue inevitable un cambio en el lenguaje sobre Dios y Jesucristo; sobre todo, en el lenguaje de la Cruz. Hay que recordar que la Cruz fue usada, en algunos ámbitos, para legitimar no únicamente la sumisión sino también la opresión y las cruces de los pobres. El cambio fue posible gracias a la reinterpretación de la cruz desde la historia y a la influencia de la teología protestante (sobre todo de Kitamori, Moltmann[140] y Jüngel). Todo esto permitió que la cristología desembocara en la figura de la Trinidad, la cual aparece como "la posibilidad trascendente de la encarnación" (K. Rahner). Desde este horizonte, se reconoció la divinidad de Jesús desde las siguientes condiciones: a) Que Dios estaba en Jesús como anonadado o negado a sí mismo (la *kenosis*). b) Que el Dios de Jesús no es un Dios de poder y majestad sino de amor y solidaridad (*agape*). c) Que la divinidad de Jesús no elimina sus rasgos humanos ni es un añadido a su humanidad, sino la máxima potenciación de su humanidad. d) Que Jesús no es Hijo de Dios además o por encima de su humanidad, sino en su misma humanidad (el segundo Adán)[141].

d. La vuelta al Jesús histórico: una divinidad en y desde la historia

Hay cristologías que, desde la diversidad, toman al Jesús histórico como punto de partida metodológico. Dejan de lado el método deductivo que parte de la idea previa de la encarnación y optan por una cristología inductiva[142]. Intentan así recuperar la historia olvidada de Jesús de Nazaret tras la afirmación de la naturaleza del Logos en los

---

[139] W. Kasper, *Jesús el Cristo*, Sal Terrae, Santander 2013, pp. 78-79.
[140] Cf. J. Moltmann, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*, Sígueme, Salamanca 2010.
[141] Cf. J. I. González Faus, *Acceso a Jesús. Ensayo de teología narrativa*, 5ª Edición, Sígueme, Salamanca 1983, pp. 22-23.
[142] Cf. K. Rahner, *Escritos de Teología*, Tomos IV, Taurus, Madrid 1964, pp. 137-157.

dogmas. Son conscientes de que la divinidad no deben deducirla de ideas religiosas sobre Dios, sino inferirla novedosamente desde la humanidad histórica de Jesús. Apelan a que la divinidad no es lo que queda en Jesús una vez se resta su humanidad, de la cantidad total de información; sino que se vislumbra precisamente en su aventura humana[143]. Es decir, la hermenéutica recupera la historia de Jesús y la experiencia humana como herramientas teológicas para repensar a Jesucristo.

En un primer momento (1950-1960), con la vuelta a la historia de Jesús, abordan la cuestión de la autoconciencia y reflexionan a Jesucristo de modo descendente (el evangelio de Juan, la patrística y la cristología medieval). En una segunda fase (1960-1970) se vuelve a los relatos evangélicos, al ministerio de Jesús, para buscar rastros de su identidad, identificar lo central de su vida, la razón del impacto que produjo, el motivo por el que se le consideró peligroso y le crucificaron, etc. Pretenden ver en qué clase de ser humano se convirtió Dios; pues si Jesús es Dios con nosotros, el relato de Jesús es la respuesta a la pregunta de quién es Dios. Por tanto, en esta fase se presenta una cristología de tipo ascendente al modo de los sinópticos[144]. En un tercer momento aparece la cuestión de la justicia. En esta fase, la cristología remite al modo en que Jesús hizo palpable el Reino de Dios en el mundo y a la experiencia de los que anhelan justicia (1970)[145]. En esta hermenéutica se ubican las teologías de la Liberación, que incluye las teologías feministas, negra, asiática, etc.; las cuales aparecen con un método y características diferentes a la de las teologías trascendental y narrativa. Puesto que parten de "las marcas registradas"[146] propias de cada realidad concreta, se presentan como discursos contextuales y, desde la concreción histórica intentan responder a las expectativas actuales de liberación. De aquí nacerá el nuevo título de Jesucristo Liberador, que expresa que Jesús es salvación para las personas oprimidas en la historia concreta y actual[147]. En este sentido, la figura de Jesucristo recupera su carácter histórico-salvífico-experiencial e universal y cósmico.

---

[143] Cf. J. L. Segundo, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret…*, pp. 665-666. Uso la afirmación de Juan Luis Segundo en la versión de Javier Vitoria porque contiene un lenguaje más inclusivo. Ver F. J. Vitoria, "*¿Todavía la divinidad de Jesús de Nazaret?…"*, p. 46.
[144] Cf., E. A. Johnson, *La cristología, hoy…*, p. 64.
[145] Entre los teólogos que reflexionan la fe "desde el reverso de la historia" están Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Jon Sobrino, Albert Nolan, Juan Luis Segundo, Aloysius Pieris, etc.
[146] J. M. Vigil, "*Descubrir la originalidad cristiana de la Iglesia Latinoamericana"*, en *V Centenario. Des-encubrir América"*, Sal Terrae 938 (1991), p. 629.
[147] Cf., E. A. Johnson, *La cristología, hoy…*, p. 109.

Lo que vemos es que sin cambiar la fe en Jesús, la perspectiva se ha transformado. La hermenéutica ya no tiene como horizonte la salvación comprendida como divinización sino como humanización plena, como el alcance de la dignidad humana en la historia y que se espera en Jesús (GS 22). No solamente porque Jesús posibilita "una inaudita" perfección humana, "sino que además es nuestra salvación"[148]. Así, "la recuperación del Jesús humano nos recuerda que a lo humano no se opone sólo la ausencia o merma de humanidad, sino lo inhumano"[149]. Ante esto, resulta "imprescindible la presentación del hombre Jesús como vencedor de lo inhumano" y como aquel donde se expresa la fidelidad a Dios, la misericordia hacia los seres humanos y la entrega de su persona en fraternidad y solidaridad. De aquí que Jesús no es únicamente presentado como humano sino también como hermano (Heb 2,11). Dicho de otra forma, la naturaleza humana de Jesús queda expresada en su entrega de sí para hacer el bien y hacerse bueno como Dios es bueno (Cf. Mc 10,18). Esto no es otra cosa que la singularidad humana de Jesús[150] y desde ella se relee la divinidad.

2. La experiencia humana como herramienta teológica

Como hemos visto, con la modernidad, las cristologías del siglo XX se vieron necesitadas no sólo de historia sino también de experiencia en su esfuerzo por acceder al conocimiento de Dios. Sin embargo, aunque la experiencia fue considerada como una herramienta fundamental para la articulación del discurso, la teología seguía quedando reducida a la experiencia de los hombres. Es decir, no asumió la experiencia histórica en su totalidad, pues dejó de lado la historia de las mujeres. La razón puede responder al hecho de que la labor de teologizar seguía adjudicada por la autoridad eclesial y teológica compuesta exclusivamente por hombres. Un grupo que, por más capacitados que estuvieran para hablar de la fe y por más experiencia de Dios que tuvieran, no podía hablar desde la experiencia de las mujeres pues -como ya hemos dicho antes- nadie da lo que no tiene.

---

[148] F. J. Vitoria, "*¿Todavía la divinidad de Jesús de Nazaret?…"*, p. 51.
[149] Ibíd., p. 49.
[150] Cf. J. I. González Faus, *La humanidad Nueva…*, p. 461.

Partiendo de esta dificultad, aún latente hoy aunque en menor grado, creo necesario abordar la fundamentalidad de la experiencia humana en toda su diversidad para que la teología y la cristología puedan hablar de una historia común de la humanidad y para que Dios pueda ser expresado de un mejor modo y a la mayor parte de la humanidad. Así, de forma breve, en este apartado expondremos la necesidad de asumir la experiencia como discurso primero en el acceso al conocimiento de Dios y avalaremos la necesidad de asumir la experiencia en toda su pluralidad y en el devenir de la historia, a través de un diálogo renovador[151]. De este modo, y en consecuencia, presentaremos la teología como el discurso segundo o la teorización de la experiencia o praxis cristiana. Por cuestión de interés temático, dejaremos constancia -en un tercer momento- de una teología que por mucho tiempo ha priorizado la experiencia de los hombres y ha invisibilizado la experiencia de las mujeres; y, para una mejor comprensión de esta situación, hablaremos de las causas que han permitido que las mujeres vivan en la exclusión dentro de la Iglesia y su discurso teológico.

2.1. La experiencia humana como discurso primero, como herramienta eficaz en el acceso a Dios y a la fe en Jesucristo

En el siglo XX, tras notar la carencia de la experiencia humana en el conocimiento de la realidad de Dios, la teología pasó a un uso y abuso de ella. Esto produjo un vaciamiento de su contenido y se convirtió en un término demasiado amplio, complejo y de los menos ilustrados y aclarados[152]. Sin embargo, la experiencia contenía un potencial enriquecedor para el buen desarrollo de las ciencias y también para la teología. En este sentido, queremos sumarnos a la afirmación de que la experiencia, dentro del campo teológico, constituye su discurso primero y su herramienta primera. En ella, la teología como discurso segundo, encuentra su validez en el acceso al conocimiento de Dios. Ahora bien, si esto es así, la teología que asuma solamente una parte de la experiencia humana -la de los hombres- resultará ser un discurso mutilado y pobre y no podrá nunca

[151] Cf. K. Rahner, *Escritos de Teología. Escritos del tiempo conciliar*, Tomo VI, Taurus, Madrid 1969, pp. 15-57.
[152] Cf., H. G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, 4º Edición, Sígueme, Salamanca 1991, p. 421.

acceder a la verdad que ofrece el conocimiento experiencial de las mujeres. En este sentido, afirmamos que la experiencia de las mujeres debe ser también recogida como discurso primero en la labor de teologizar el Misterio de Dios y de Jesucristo.

2.1.1. La experiencia humana como discurso primero de la teología

La experiencia humana es lo que está al principio de todo, pues se adquiere viviendo o padeciendo un hecho[153]. Es decir, es lo primario pues está al comienzo de todo comienzo y desencadena conocimiento. Así, a la experiencia se le puede aplicar lo que la fenomenología llama el principio de todos los principios: todo lo que se nos brinda originalmente tiene derecho a la validez sin discriminación ni imperialismo. En este sentido, la experiencia tiene validez como generadora de conocimiento y no puede ser negada como pretendió el positivismo al afirmar que "sólo lo verificable empíricamente es verdadera experiencia"[154]. Ahora bien, si la experiencia está al principio, tal y como se afirma desde Kant hasta Rahner, se presenta como coextensiva con el ser; y, si está tan unida al ser y su conocimiento, se podría "sustituir con toda legitimidad 'conocimiento' por 'experiencia'"[155]. Dicho más sencillamente, experienciar una realidad es conocer dicha realidad. Así, conocer a Dios es viable a través de la experiencia humana que se tiene de Dios; y, si esto es así, toda persona por el hecho de serlo y por tener capacidad para experienciar a Dios -desde la fe- puede acceder al conocimiento de Dios.

Ahora bien, según la fenomenología, conocer es aprehender, "es el acto por el cual un sujeto aprehende un objeto"[156] que le trasciende. Esto supone que en el conocimiento

---

[153] El término experiencia proviene del latín *experintia* que significa el hecho de presenciar, conocer o sentir algo por sí mismo. Cf., M. Moliner, *Diccionario del uso español*, Gredos, Madrid 1999, p 1255.
[154] La perspectiva de concebir la experiencia humana ya desde el principio (Husserl), adquirirá aún más importancia y amplitud. Para ahondar en el tema, A. Torres Queiruga, "*La experiencia de Dios; posibilidad, estructura y verificabilidad"*, en Pensamiento 55, Nº 211 (enero-abril 1999), pp. 37-69. Ver también J. Habermas, *Fragmentos filosóficos-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*, Trotta, Madrid 1999, pp. 19-20. Ver también M. Vivas Albán, *La experiencia como validación epistemológica del conocimiento en general y en particular en sujetos específicos*, en http://www.amerindiaenlared.org/download/1367/la-experiencia-como-validacion-epistemologicadelconocimiento-en-general-y-en-particular-en-sujetos-especificos (Fecha de consulta: 25 de octubre de 2013).
[155] A. Torres Queiruga, "*La experiencia de Dios*…", pp. 38-41.
[156] J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía.* Tomo I y II, Editorial Ariel, Barcelona 1994, p. 658.

hay una relación entre el sujeto cognoscente y el objeto cognoscible[157]. Pero ahora, si Dios no es un objeto mundano y por ende no lo podemos aprehender ¿Es posible hablar de conocimiento de Dios? Es más, ¿es posible que ese conocimiento sea verdadero? Hay que tener en cuenta que si no hay experiencia de Dios, Dios no sería conocible. Pues bien, aunque es cierto que a Dios no le podemos ver como vemos un objeto mundano, no podemos negar que -a menudo- oímos hablar de experiencias de Dios. Sin embargo, hay que decir que si hay experiencia de Dios, esta sería única, específica e irreductible, porque así es su realidad[158]: Dios no es un objeto como los demás. En este sentido, en la experiencia de Dios, la fe juega un papel importante[159] aunque ella suponga mi propia interpretación, tal y como sucede en todas las vivencias humanas. Según esto, y partiendo del carácter originario de la experiencia, podemos decir que "no decidimos hablar de Dios ni determinamos a priori cómo hacerlo, sino que nos encontramos hablando de Él" porque ya a priori nos hemos relacionado con Él. Ineludiblemente, en la base de esta comprensión, se encuentra la certeza de que el ser humano está llamado a algo más que le trasciende y por eso se plantea la posibilidad real de acceder a ello, a Dios[160].

2.1.2. La inexcusable pluralidad de la experiencia humana y su inevitable devenir histórico

Si la experiencia es la manera en que hacemos presente dentro de nosotros, el mundo y lo que pasa en él y -a su vez- es la manera en que nosotros nos hacemos presentes en el mundo, la experiencia no es propiedad de unos cuantos sino de todo ser humano por el hecho de serlo. Es decir, si la experiencia es la forma específica de interpretar la realidad[161] y de ser interpretados dentro de ella de forma cotidiana[162], la diversidad de

---

[157] Cf., A. Comte-Sponville, *Diccionario Filosófico*, Paidós, Barcelona 2005, p. 119.
[158] Cf. J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la Religión*, 3ª Edición, Ediciones Cristiandad, Madrid 1982, p. 114.
[159] A. Torres Queiruga, "*La experiencia de Dios*…", pp. 42-43; Cf. E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un*…, p. 590.
[160] Cf., A. Torres Queiruga, "*La experiencia de Dios*…", pp. 46-53.
[161] Cf., X. Pikaza, *Experiencia religiosa y cristianismo. Introducción al Misterio de Dios*, Sígueme, Salamanca 1981, p. 158.
[162] Cf. A. Halder, "*Conocimiento*", en K. Rahner (dir.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica*, Tomos I, Herder, Barcelona 1976, p. 931.

hombres y mujeres tienen acceso libre a ella, puesto que la vida es un cúmulo innato de experiencias. En este sentido, puesto que el ser humano vive experienciando, el acceso al conocimiento está abierto a todo ser humano, inclusive el conocimiento de Dios. Para ser más directos, también las mujeres -por el hecho de ser humanas plenas- pueden experienciar a Dios y, por tanto, acceder al conocimiento de Él.

Así mismo, ya que la experiencia es algo inherente al ser y el ser es diverso y se dice de muchas maneras[163] y de un modo propio[164], podemos afirmar que la experiencia humana es plural y, por tanto, el conocimiento que nace de ella también lo es. De este modo, hay que decir que cada persona de fe no sólo tiene posibilidad de acceder al conocimiento de Dios sino que -además- cada persona posee un modo peculiar de percibir e interpretar la realidad de Dios. Esto es así, porque la experiencia de Dios está marcada por los condicionamientos históricos en los que vive el sujeto que experiencia[165]. Por tanto, la experiencia humana de Dios es una experiencia histórica; y, si esto es así, por ser histórica no es definitiva sino provisional. Dicho de otro modo, el conocimiento de Dios que nace de la experiencia humana histórica es un aprendizaje inacabado y siempre nuevo, porque nueva es la historia que deviene.

En suma, la experiencia como discurso primero en el acceso a Dios está al principio del conocimiento de Dios y configura el discurso sobre Dios. Es más, puesto que la experiencia compete a todo ser humano, también las mujeres pueden acceder al conocimiento de Dios y a la construcción del discurso teológico y cristológico. Así mismo, hay que decir que la experiencia como fuente interpretativa posee un carácter colectivo y plural, no individual ni exclusivo[166]. Y, por su naturaleza colectiva no puede ser si no una herramienta interrelacional y, por ello mismo, la cristología y toda teología está necesitada de diálogo.

---

[163] Cf. Aristóteles, *Metafísica de Aristóteles. Libro Gamma*, p. 28; M. Beuchot, *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*, Universidad Iberoamericana, México 2011, p. 15.
[164] Cf. A. Torres Queiruga, "*La experiencia de Dios*…", p. 41.
[165] Cf., L. Boff, *Gracia y experiencia humana*, Trotta, Madrid 2001, p. 57; A. Torres Queiruga, "*La experiencia de Dios*…", p. 45; E. Jüngel, *Dios como Misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984, p. 11; F. J. Vitoria, "*Identidad humana y experiencia cristiana de Dios"*, en M. Reus, F. J. Vitoria, *Experiencia y gratuidad. La fe cristiana*, PPC, Madrid 2010, pp. 56-61.
[166] Cf., A. Torres Queiruga, "*La experiencia de Dios*…", pp. 64-67; F. J. Vitoria, "*Identidad humana y experiencia..."*, p. 49.

2.2. La teología como discurso segundo

La idea de la experiencia como vía de conocimiento que predominó en el mundo moderno y en el desarrollo de la teología del siglo XX tiene su influencia en Santo Tomás de Aquino (1225-1274 d.C.)[167]. Éste, que consideró la experiencia como *sensu oritur* u originada en los sentidos y como el medio por el cual conocemos la realidad (*S. Theol*., I q. LXVII ob. 5), dijo que "no puede haber teología 'como ciencia', más que a la luz de la fe"[168]; es decir, desde la experiencia de fe. A partir de esta idea, la teología recupera la experiencia como algo vital en el discurso, como herramienta teológica en el acceso a Dios. Al hacer de la experiencia su punto de partida, la teología -como discurso- se ubicaba como acto segundo. De este modo, no solo se desplazaba de un nivel meramente racional a un nivel experiencial; sino que, además, daba respuesta a las exigencias de la modernidad[169]: en lugar de distanciarse de la vida, se acercaba a ella y nacía de ella con todos sus condicionamientos.

Gustavo Gutiérrez es uno de los teólogos que asumió claramente la teología como discurso o acto segundo. Por su expresión directa y clara al respecto, transcribo algunas de sus afirmaciones:

> "A Dios, en primer lugar, se le contempla al mismo tiempo que se pone en práctica su voluntad, su Reino; solamente después se le piensa. En categorías que nos son conocidas, contemplar y practicar es en conjunto lo que llamamos *acto primero*; hacer teología es *acto segundo*. Es necesario situarse en un primer momento en el terreno de la mística y de la práctica, sólo posteriormente puede haber un discurso auténtico y respetuoso acerca de Dios. Hacer teología sin la mediación de la contemplación y de la práctica sería estar

[167] Ya Aristóteles (384-322 a.C.) había concebido la experiencia como punto de partida del conocimiento de la realidad exterior. La experiencia, decía, permite la formación de conceptos particulares que desembocan en conocimientos. Así, la experiencia está antes que toda reflexión y análisis. Cf., C. Bravo, *El marco antropológico de la fe*, PUJ, Bogotá 1993, p. 24. En el mundo moderno, Bacon (1561-1626 d.C.) insistió en la experiencia "no solo como punto de partida del conocimiento, sino como fundamento último del conocimiento". En la época contemporánea, Kant (1724-1804 d.C.) afirmó algo parecido diciendo que la experiencia es el área dentro de la cual se hace posible el conocimiento y fuera de ella no se puede conocer nada. Cf., J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía…*, pp. 1181-1188.
[168] L. Bouyer, *Diccionario de Teología*, Herder, Barcelona 1968, pp. 174-178.
[169] Cf. J. Martín Velasco, *Testigos de la experiencia de la fe*, Narcea Ediciones, Madrid 2002, p. 209.

fuera de las exigencias del Dios de la Biblia…"[170]. "La teología es reflexión, actitud crítica. Lo primero es el compromiso de caridad, de servicio. La teología viene después, es acto segundo. Puede decirse de la teología lo que afirmaba Hegel de la filosofía: sólo se levanta al crepúsculo… La vida, predicación y compromiso histórico de la Iglesia será, para la inteligencia de la fe, un privilegiado lugar teológico"[171].

Para el teólogo peruano, la teología es un lenguaje que intenta decir una palabra sobre la realidad misteriosa que los creyentes llamamos Dios; es un *logos* sobre *theos*[172]. De ahí que la teología necesite servirse de las mediaciones que suscitan la experiencia religiosa: acciones, emociones, símbolos, expresiones racionales, comunitarias, etc[173].

Asumiendo que la teología es el acto segundo, al cual le precede la experiencia como acto primero, el discurso teológico no puede evitar reflexionar a partir de las realidades histórico-concretas. Por ejemplo, no puede obviar las experiencias ante las dos Guerras Mundiales, el Holocausto, el Gulag, etc. En el llamado Tercer Mundo, la experiencia tras el colonialismo, el Apartheid, las guerras civiles internas y sus masacres como las de Perú, El Salvador, Chile, Guatemala, Nicaragua, etc., la explotación laboral, la destrucción de la tierra, la expulsión de indígenas y negros, la pobreza, etc. Por el hecho de nacer del conocimiento experienciado y no del esfuerzo del pensamiento ni de la creatividad, la teología escapaba de "convertirse en una especie de metafísica religiosa, en una rueda que gira en el aire sin hacer marchar el carro…"[174]. Más que especular a partir de datos de la Tradición -como hizo la teología clásica- y de repetir mecánicamente las fórmulas, la teología se convertía en lo que la clásica formulación anselmiana decía, *fides quaerens intellectum*, la fe que busca entender. La fe que, desde la experiencia como acto primero[175] y más allá de la doctrina[176] nace de la vida y para la

---

[170] G. Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión del libro de Job*, Sígueme, Salamanca 1986, p. 17.
[171] Ibíd., *Teología de la Liberación. Perspectivas*, 7ª Edición, CEP, Lima-Perú 1990, p. 81.
[172] Cf. Ibíd., *La densidad del presente*, Sígueme, Salamanca 2003, p. 41; Ibíd., *"Lenguaje teológico: plenitud de silencio"*, RLT 38 (1995), p. 141.
[173] Cf. S. Bara, "*Fundamentación del hecho religioso. Aproximación desde la fenomenología de la religión*", en A. Cordovilla (ed.), *Cristianismo y hecho religioso*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2013, p. 93.
[174] G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, 3ª Edición, Sígueme, Salamanca 1985, p. 53.
[175] Cf. R. Gibellini, *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander 1998, p. 375.
[176] Cf., E. Schillebeeckx, *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1983, pp. 23-24.

vida misma. En palabras de I. Ellacuría, que la teología se entienda como el "momento ideológico de la praxis eclesial"[177].

2.3. La exclusividad de la experiencia masculina en el discurso teológico

A pesar de la necesidad de la experiencia en el discurso teológico y de su inevitable pluralidad y provisionalidad, la teología ha sido protagonizada durante mucho tiempo por la experiencia de los hombres. De hecho, la Biblia fue escrita mayoritariamente por hombres dentro de un ámbito social, político y religioso fuertemente patriarcal y androcéntrico. Se redactó en un tiempo y cultura donde las mujeres estaban radicalmente en los márgenes sociales y eclesiales: recluidas a lo doméstico, sin acceso a la Escritura y lo sagrado y sin fiabilidad en su palabra. Situación que se prolongó por mucho tiempo gracias a que los dogmas cristológicos legitimaron un discurso hegemónico y de corte teórico y excluyente hasta el siglo XX. De nada valía saber y predicar que la Biblia ha sido desde siempre la historia de fe del Pueblo de Dios formado por hombres y mujeres, mientras que la Biblia -normativa para la vida y praxis- seguía hablando desde la experiencia única y exclusiva de los hombres y para el bienestar exclusivo y excluyente de ellos. Veamos cómo se ha fundamentado la exclusión de la experiencia de las mujeres dentro del desarrollo teológico y la Iglesia, elementos que aún hoy resuenan en muchos sectores eclesiales.

2.3.1. La exclusión de la experiencia de las mujeres

La exclusividad de los hombres, impuesta en todos los ámbitos y también en el eclesial y teológico, se ha visto reforzada en gran medida por la exclusión simultánea de las mujeres[178]. Pero, para que esto suceda se tuvo que demonizar la figura de las mujeres. Esto sirvió para que, mientras las mujeres no eran dignas representantes de lo humano, el ser humano hombre fuera enaltecido como ser ejemplar dentro de la raza humana. Es

[177] I. Ellacuría, *"La teología como momento ideológico de la praxis eclesial"*, Estudios Eclesiásticos 53 (1978), pp. 457-476.
[178] Cf. E. Schüssler Fiorenza, *En la senda de Sofia. Hermenéutica feminista crítica para la liberación*, Lumen-Isedet, Argentina 2003, p. 16.

decir, tanto la autoridad de los hombres como la exclusión de las mujeres de los ámbitos culturales, sociales y eclesiales-teológicos, no ha sido ni es cuestión de revelación divina sino un constructo cultural interesado que se ha legitimado a favor de unos y en detrimento de otros. Por tanto, en el fondo de esta realidad hay una serie de condicionamientos históricos (sociales, culturales, económicos, etc.), eclesiales y teológicos, aún latentes hoy, que viabilizan y legitiman la exclusión de las mujeres[179]. Veamos esos condicionamientos.

a. Fundamentalismo bíblico

El fundamentalismo bíblico, que está en la base de todas las demás manifestaciones cristianas de tipo fundamentalista[180], ha sido y es un instrumento poderoso para la exclusión y opresión de las mujeres. Lo es en cuanto que defiende una lectura literal de la Escritura, al considerarla revelación de Dios y, por tanto, libre de errores[181], y en la medida en que se opone a lo novedoso, a lo que considera una amenaza o que le ocasiona inseguridad[182]. De este modo, el fundamentalismo detiene el discurso en el tiempo y, con ello, permite que los elementos androcéntricos, sexistas y misóginos de la Biblia perduren en el tiempo sin que nadie los pueda refutar ni deconstruir. A esto se debe el que la concepción demonizada de la figura femenina y su inherente relegación hayan tenido una larga historia. Sin embargo, el fundamentalismo sólo se puede traducir en un anacronismo, puesto que saca los textos de su contexto y los lee literalmente desde otra realidad que no es la suya conduciendo a una incomprensión de la Escritura. De aquí la urgencia de hacer teologías contextuales que hablen desde la propia vida de

---

[179] Cf. M. J. Ferrer Echávarri, "*Teología feminista. La marca de la pluralidad"*, en www.antenamisionera.org/articulosantena/febrero12/2columna_marca.html (Fecha de consulta: 12 de diciembre de 2014).

[180] Cf. J. M. Sánchez Caro, "*Escritura. Fundamentalismo bíblico"*, en J. M. Mardones (dir.), *10 palabras clave sobre Fundamentalismos*, Verbo Divino, Estella 1999, p. 58.

[181] Cf. J. M. Mardones, "*Modernidad"*, en J. M. Mardones (dir.), *10 palabras clave sobre Fundamentalismos*…, p. 41; M. J. Borg, *El corazón del cristianismo. Redescubrir una vida de fe*, PPC, Madrid 2005, pp. 18-20. La RAE define al fundamentalismo como la creencia religiosa basada en una interpretación literal de la Biblia. Ver, Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, Tomo I, p. 1099.

[182] Duch recoge las palabras textuales de Arnold Künzli: "Todo fundamentalismo es, en su intención más profunda, una respuesta radical a una inseguridad existencial, sentida como amenazadora". Cf. Ll. Duch, "*Tradición"*, en J. M. Mardones (dir.), *10 palabras clave sobre Fundamentalismos*, p. 81.

forma crítica. Es el modo de soslayar las idolatrías en el discurso cristiano y de evitar la arrogancia de quien se cree inmune y poseedor de la verdad absoluta[183].

b. El sexismo imperante: patriarcalismo y androcentrismo

El sexismo es otra de las grandes razones que impide la inclusión de las mujeres en el discurso teológico y la vida cristiana, al igual que en la sociedad. Su fuerza no está solo en la lógica de su pensamiento sino en su omnipresencia. Impregna todos los ámbitos sociales, eclesiales[184] e intelectuales a través de sus dos líneas de expresión: el patriarcado y el androcentrismo[185]. El patriarcado tiene su mejor imagen en una estructura piramidal donde el poder está en la cumbre y en manos del varón blanco dominante que controla toda la estructura. Descendiendo hasta la base, que es cada vez más amplia, se encuentran gradualmente los subordinados al poder. Las mujeres, dentro de esta pirámide jerárquica, no ocupan poder alguno; están definidas y supeditadas a los varones de todos los estratos de la estructura. Por su parte, el androcentrismo se manifiesta en modelos de pensamiento que consideran que la humanidad masculina es normativa para todos los seres humanos. Dicho de otro modo, entiende que el ser humano hombre es la expresión plena de la humanidad, mientras las mujeres no son consideradas plenamente humanas por derecho propio sino de manera derivada del hombre. De este modo, al considerarlas menos humanas que los hombres, las mujeres son vistas como incapaces para razonar, nombrar la realidad divina y predicar en nombre de Dios.

En consecuencia, puesto que no son imágenes vivas de Dios y no pueden expresarle, no se les permite acceder a cargos como el sacerdocio ni a predicar la Palabra de Dios ni tampoco a interpretar la Escritura. Por tanto, la experiencia de las mujeres no se incluye como herramienta teológica ni como instrumento útil para configurar la vida y la práctica cristiana. Ellas deben quedarse en la sumisión, el silencio, la relegación, etc.

---

[183] Cf. J. M. Mardones, *"Modernidad"*..., pp. 12-13.
[184] Cf. E. A. Johnson, *La cristología, hoy*…, p. 117.
[185] Cf. L. M. Russell, J. S. Clarkson (eds.), *Dictionary of Feminist Theologies*, Mowbray, Westminster John Knox Press, London 1996, pp. 205-206 y 7.

c. El dualismo

El dualismo, que compagina bien con el sexismo, tiene como categorías centrales la oposición y la exclusión. Así, si el hombre es considerado el ideal del ser humano, la mujer que es ubicada al otro lado, no es expresión de plenitud humana. Lo que subyace en el fondo de este pensamiento es la idea de que si uno afirma algo, simultáneamente, tiene que excluir "lo otro"; está convencido de que la realidad funciona desde dos principios -el bien y el mal- claramente diferenciados pero equivalentes y en permanente lucha[186]. De este modo, la categoría de lo 'humano' ha sido usada de forma diferencial y con objetivos excluyentes[187], donde la mujer ha quedado fuera de la definición de lo humano y bajo la dominación y subordinación del varón patriarcal[188].

Ahora bien, esta concepción, que claramente subordina a las mujeres[189] y que tiene su raíz en el dualismo griego, fue asumida por la Escritura donde se antepuso -incluso- a la lógica inclusiva de Jesucristo y su movimiento[190]. Siendo esto así, la experiencia de las mujeres tuvo dificultades para encontrar espacio en las Escrituras y en sus posteriores interpretaciones; fueron recluidas a la oscuridad y condenadas a la ilegitimidad durante muchos siglos.

d. La actitud misógina

El dualismo y el sexismo desembocan en una actitud misógina contra las mujeres y, al igual que las otras causas para la exclusión de las mujeres, ésta también se ve fortalecida con el fundamentalismo. La misoginia, o visión negativa de la mujer, se fundamenta sobre todo en el aspecto sexual-corporal de la mujer, pero va más allá de lo puramente

---

[186] Cf. L. Ramón, "*Existencia cristiana en clave de mujer"*, en C. Bernabé, P. De Miguel, T. León, L. Ramón, *La mujer en la teología actual*, Publicaciones Idatz, San Sebastián 2006, p. 132.
[187] J. Butler, "*La cuestión de la transformación social"*, en E. Beck-Gernsheim, J. Butler, L. Puigvert, *Mujeres y transformaciones sociales*, El Roure Editorial, Barcelona 2001, p. 25.
[188] Cf. L. Ramón, "*Existencia cristiana…"*, p. 132.
[189] Cf. P. De Miguel, "*Cristo"*, en M. Navarro (dir.), *10 mujeres escriben Teología*, Verbo Divino, Estella 1998, p. 78. Para ampliar en el tema ver, A. E. Carr, *Transforming Grace: Christian Tradition and Women's Experience*, Continuum, New York 1996, pp. 117-134.
[190] Cf. L. Ramón, "*Existencia cristiana…"*, p. 133.

biológico. Mejor dicho, se entiende que las diferencias sexuales no responden sólo a una cuestión biológica, sino que son expresión de la diferencia en desemejanza con el varón; y esto permitió configurar las relaciones sociopolíticas[191] e incluso eclesiológicas desde la diferencia excluyente. Es más, puesto que responde a una cuestión biológica, en cuanto a su esencia, la diferencia entre hombre y mujer es voluntad divina[192]; y, por tanto, la "deficiencia" de la mujer responde a la "voluntad" de Dios. Esto justifica la relegación de la mujer y su subordinación al cuidado del varón.

Al argumento biológico hay que sumar las interpretaciones fundamentalistas que, como las del Génesis, desde la literalidad, ven a la mujer como la causante del mal[193]. Tertuliano, por ejemplo, la considerará merecedora de sus dolores y del sometimiento al marido… (Libro1, Cap. 1), pues ella es la puerta del diablo (Libro 1 Cap. 2)[194]. San Agustín, por su parte, mientras consideraba al varón como imagen plena de Dios, afirmaba que la mujer -por el obstáculo de su cuerpo- es sólo imagen de Dios por su alma y que al ser inferior debe estar sometida al varón[195]. Santo Tomás de Aquino, quien comulga con esta idea, dice que no hay más que un solo sexo, el masculino; la mujer es un macho deficiente[196]. Y agrega, para salvarse debe procurar parecerse al varón en su perfección[197], razón por la cual necesita de él para gobernarse.

Todos estos argumentos, que consideraron a la mujer como quien necesita ser custodiada incluso de sí misma si quiere alcanzar la salvación, sustentaron el

---

[191] Cf. C. Soto Varela, "*La teología feminista: Dios ya no habla sólo en masculino"*, en Selecciones de Teología 49. Nº 194 (2010), p. 137.
[192] Cf. M. T. Porcile, *La mujer, espacio de salvación. Misión de la mujer en la Iglesia, una perspectiva antropológica*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1995, p. 63.
[193] Se puede leer el capítulo tercero de la obra M. T. Porcile, *La mujer, espacio de salvación…*, pp. 151-230. También se puede leer el artículo de Helena Costábile sobre el valioso aporte de Teresa Porcile. Ver H. Costábile, *Por una teología feminista. Teresa Porcile*, en http://www. chasque.net/frontpage/ relación/0207/porcile.htm (Fecha de consulta: 11 de octubre de 2014). También se puede leer E. Gösmann, "*La construcción de la diferencia de las mujeres en la tradición teológica cristiana"*, en *Teología feminista. Mujer-Mujer*, Concilium 238 (1991), pp. 421-432.
[194] Cf. Tertuliano, *De cultus feminarum. El adorno de las mujeres*, Universidad de Málaga, Málaga 2001, p. 27; Cf. J. Delumeau, *El miedo en occidente*, Taurus, Madrid 1989, pp. 471-521; Cf. J. Laporte, *Los Padres de la Iglesia. Padres griegos y latinos en sus textos*, San Pablo, Madrid 2004, pp. 138-139.
[195] Cf. San Agustín, *Obras de San Agustín. Las Confesiones*, 6ª Edición, BAC, Madrid 1974, Libro XIII, Cap. XXXII, 47, p. 598.
[196] Cf. Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q. 99, art. 2; II, q. 149, art. 4; q. 165, art. 2.; Contra gentiles, III, 123; J. Delumeau, *El miedo en occidente…*, p. 482.
[197] Cf. K. Vogt, "'*Convertirse en Varón'. Aspecto de una antropología cristiana* primitiva", en *La mujer, ausente en la teología y en la iglesia*, Concilium 202 (1985), pp. 383-397.

sometimiento de la mujer al varón y también su reclusión a lo doméstico. Sin embargo, dichos fundamentos no son otra cosa que la manipulación de la Escritura para la exclusión de las mujeres y la legitimación del poder y autoridad de los hombres.

e. La esencia humana como un constructo social y cultural

Como hemos visto, los argumentos para la relegación de las mujeres se suscribieron bajo la idea de que la esencia humana de los hombres y las mujeres eran diferentes y contrapuestas. Mientras que el hombre en su esencia es visto como superior y plenamente humano, la esencia de la mujer es inferior y carente de plenitud humana[198]. Sin embargo, hoy en día, las ciencias han permitido descubrir que esto es insostenible. Afirman que únicamente hay una esencia humana de hombre y de mujer y que ya no podemos decir -como aseguraban los esencialistas- que hay una esencia humana de mujer y otra de hombre[199]; y, mucho menos decir que se diferencian entre sí en que el hombre es más humano que la mujer. Es más, puesto que la realidad es un constructo de condicionamientos, ser hombre o mujer no está determinado sino condicionado. Dicho de otra forma, no hay una esencia biológica que determine el ser hombre y el ser mujer[200], sino condicionamientos culturales. En este sentido, "el ser humano no tiene

---

[198] Cf. K. E. Zappone, "*La naturaleza especial de la* mujer", en *Mujer–Mujer*, Concilium 238 (1991), pp. 463-476.

[199] Hay esencialismos que proclaman que "el género es una verdad que de alguna manera está ahí, en el interior del cuerpo, como un núcleo o esencia interna, algo que no podemos negar, que es natural y nos viene dado"; y que, por tanto, que no podemos transformar. Cf. J. Butler, "*La cuestión de…"*, p. 14; E. Schüssler Fiorenza, "*Entre la investigación y el movimiento social: Estudios feministas de la Biblia en el siglo XX"*, en E. Schüssler Fiorenza (edit.), *La exégesis feminista del siglo XX. Investigación y movimiento*, Verbo Divino, Estella 2015, p. 23.

[200] En 1949, Simone De Beauvoir en su obra *El segundo sexo*, habla sobre la construcción de los géneros. Cómo se va asumiendo como "normal", a largo de la vida, lo que es ser mujer y ser hombre. Al contrario de esto, ella afirma que "no se nace mujer: llega una a serlo". Cf. S. De Beauvoir, *El Segundo sexo*, Vol. II, p. 13. En el mismo sentido, Poullain de la Barre (s. XVII) dice que la desigualdad de la mujer "se basa en prejuicios y no en la razón". Es más, afirmaba "que las diferencias del cuerpo no pueden legitimar ningún tipo de desigualdad". En su libro *De l'ègalité des deux sexes* (1673), tuvo como propósito demostrar la igualdad natural entre varones y mujeres por encima de las costumbres y prejuicios. En *De l' Éducation des dames pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les moeurs* (1674), argumenta cómo combatir la desigualdad sexual a través de un método reformador: la educación. En *De l'Excellence des hommes contre l'ègalitè des sexes* (1675), pretende desmontar, desde la asunción irónica de la irracionalidad, los argumentos que legitiman la inferioridad natural de las mujeres. Cf. R. Cobo, *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau*, Ediciones Cátedra, Madrid 1995, pp. 9 y 81-86.

naturaleza, sino que tiene historia (Ortega)…"[201]. Por tanto, las diferencias de género y las relaciones entre el sexo y el género no son en absoluto naturales[202]. Más que un hecho o una idea, ser hombre o ser mujer es un actuar[203].

Así, si ser hombre y ser mujer es un constructo cultural[204], no hay una esencia humana asignada que podamos por una parte reivindicar o por otra intentar alcanzar[205]. Es más, del mismo modo en que se ha configurado para la dominación de los hombres sobre las mujeres[206], puede ser reconstruida para alcanzar la igualdad social[207]. A esto apunta el feminismo; más que reconstruir las categorías de género, su labor intenta deconstruirlas para que desaparezcan con la opresión[208].

En suma, a las mujeres les ha tocado vivir una historia de relegación y sufrimiento; una vida bajo sospecha y demonización que comprenden como injusta e inhumana y donde no se les permitió nombrarse a sí mismas[209] sino que, por el contrario, fueron definidas como lo "otro"[210] y recluidas a "sus labores" por quienes eran juez y parte a la vez[211].

2.3.2. La historia de exclusión de las mujeres con huellas de experiencias vivas

A pesar del protagonismo de los hombres con poder, parece que fue imposible ocultar y silenciar totalmente a las mujeres. Aunque casi invisibilizadas, algunas mujeres figuran

---

[201] C. Beorlegui, *La singularidad de la especie humana. De la hominización a la humanización*, Universidad de Deusto, Bilbao 2011, p. 455.
[202] Cf. M. Jayme, V. Sau, *Psicología diferencial del sexo y el género*, Icaria, Barcelona 1996, p. 133.
[203] Cf. F. Collin, *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*, Icaria Editorial, Barcelona 2006, p. 38.
[204] Cf. S. B. Ortner, "*Is female to male as nature is to cultura"*, en D. M. Juschka (edit.), *Feminism in the study of religion. A reader*, Continuum, London and New York 2001, pp. 61-80; Cf. M. Lagarde, *Identidad femenina*, en http://www.hegoa.ehu.es/congreso/bilbo/doku/lau/IdentidadFemeninadeMarcela Lagarde.pdf (Fecha de consulta: 13 de marzo de 2013).
[205] Cf. R. Cursach, "*Experiencia"*, en M. Navarro, P. De Miguel (eds.), *10 Palabras clave en Teología Feminista*, Verbo Divino, Estella 2004, p. 25.
[206] Cf. F. Collin, *Praxis de la diferencia*…, p. 13; Cf. L. Puigvert, *"Igualdad de diferencias"*, en E. Beck-Gernsheim, J. Butler, L. Puigvert, *Mujeres y transformaciones*…, pp. 103-105; S. De Beauvoir, *El segundo sexo*, Vol. I y II, Ediciones Siglo Veinte, Bueno Aires 1977.
[207] E. Schüssler Fiorenza, "*Entre la investigación y el movimiento social*…, p. 23.
[208] Cf. F. Collin, *Praxis de la diferencia*…, pp. 43-46.
[209] Cf. M-M. Rivera Garretas, *Nombrar el mundo en femenino: Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*, Icaria Editorial, Barcelona 1994, p. 82.
[210] Cf. S. De Beauvoir, *El segundo sexo*…, Vol. I, p. 25.
[211] Cf. Ibíd., p. 17.

en algunos textos bíblicos como partícipes activas en el plan salvífico de Dios para la humanidad. En la modernidad, con la ayuda de las ciencias, la teología redescubrió la presencia e inclusión de mujeres en el movimiento de Jesús; por tanto, ya no se puede negar que -desde el comienzo- el movimiento de Jesús no estuvo formado únicamente por varones sino también por mujeres que siguieron a Jesús y que fueron testigos de la Resurrección, razón por la cual ellas también merecerían la categoría de apóstoles. Es decir, la experiencia de Dios de las mujeres en la Escritura ha sido real y ha quedado atestiguada, pero no ha sido expresada de la misma manera que la de los hombres. Ha sido, mayormente, invisibilizada e incluso tergiversada. Este fue el caso, por ejemplo, de María Magdalena. Ella es el prototipo de la marginación de las mujeres y de la manipulación de las historias de mujeres: María Magdalena, más que como la apóstol de los apóstoles, fue narrada como pecadora y prostituta. La presentaron como

> "una mujer lasciva y lujuriosa, poseída por los 'siete demonios' o pecados capitales. Sólo más tarde, arrepentida y perdonada por Jesús, dedicará su vida entera a hacer penitencia. La Iglesia de Oriente no ha conocido esta imagen falsa y legendaria de Magdalena, prostituta y penitente. Siempre la ha venerado como seguidora fiel de Jesús y testigo eminente del Señor resucitado"[212].

Si bien es cierto que la Escritura es necesaria para suscitar experiencias de Dios, esto no será posible -en su totalidad- si ella no se reconoce como la historia de fe también de las mujeres. Es decir, si la Escritura es "la explicitación de una experiencia-de-salvación interpretada"[213] y las mujeres también han sido salvadas y lo han testimoniado, dónde

---

[212] J. A. Pagola, *Jesús…*, pp. 231 y 233-236. Para ahondar en el liderazgo de María Magdalena ver C. Bernabé, *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella 1994; C. Bernabé, "*María Magdalena y la autoridad del ser testigo y enviada del Resucitado"*, en C. Bernabé, E. Estévez, C. Soto, y otros, *Mujeres con autoridad en el cristianismo antiguo*, Verbo Divino, Estella 2007, pp. 25-47; C. Bernabé, "*María Magdalena y los siete demonios*", en I. Gómez-Acebo (ed.), *María Magdalena: De apóstol, a prostituta y amante*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2007, pp. 19-60; M. Navarro, "*Las Marías del cuarto evangelio: plural de singulares en plural*", en I. Gómez-Acebo (ed.), *María Magdalena*…, pp. 61-116; M. Marcos, J. Torres, "*El evangelio de María Magdalena y la literatura gnóstica*", en I. Gómez-Acebo (ed.), *María Magdalena*…, pp. 117-152; D. Rocco, "*María Magdalena en la patrística*", en I. Gómez-Acebo (ed.), *María Magdalena*…, pp. 153-176; A. Muñoz, "*La conversión como patrón antropológico, Lucas 7, 36-50. (Imágenes de María Magdalena en la cultura medieval)*", en I. Gómez-Acebo (ed.), *María Magdalena*…, pp. 177-204; M. L. Sánchez Hernández, "*María Magdalena en el arte: entre el enigma y la fascinación*", en I. Gómez-Acebo (ed.), *María Magdalena*…, pp. 205-262; H. Chapman, "*María Magdalena y las tradiciones del Santo Grial*", en I. Gómez-Acebo (ed.), *María Magdalena*…, pp. 263-288; I. Gómez-Acebo, "*María Magdalena en la narrativa contemporánea*", en I. Gómez-Acebo (ed.), *María Magdalena*…, pp. 289-328.

[213] R. Gibellini, *La teología del siglo XX*…, p. 355.

está la experiencia narrada de ellas y por ellas. No es justificable decir que la experiencia de los hombres abarca la experiencia de las mujeres. Ni esto ni lo contrario es posible. Por tanto, lo que le queda a la teología es acercarse a los 'otros', a las mujeres", para aprender de ellas y enriquecer la interpretación[214]. Debe acercarse con un diálogo cordial y abierto a las mujeres, convencida de que tras la Pascua -salvo se muestre lo contrario- ellas también tuvieron que mirar atrás, leer la historia de Jesús y percibir que en Él, Dios les estaba hablando y salvando. Además, reconociendo que ellas también fueron capaces de acercarse a Jesús y preguntarle "¿eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?" y que también tuvieron que ser interpeladas por Jesús con la pregunta: Y vosotras ¿quién decís que soy yo? pues ellas también le siguieron. Mientras esto no suceda, las mujeres seguirán luchando por la inclusividad.

En suma, una cristología hegemónica y exclusivamente masculina no ha sido nunca ni es hoy sostenible. Por tanto, urge la recuperación de la *memoria Jesu Christi* desde la experiencia de las mujeres, de las historias pretéritas y actuales. En este sentido, la teología tiene la tarea de aprender a renarrar las historias sin los tintes misóginos y excluyentes y aventurarse a articular una teología inclusiva. Esto es imprescindible para reconstruir la identidad cristiana[215] acorde al proyecto del Reino. No es válido recuperar la memoria de las mujeres si no se incluye la memoria eclesial y teológica de las mujeres y lo que ella tiene de liberadora[216]. Sólo así, el discurso de fe -bajo el soporte de "una memoria liberadora"[217]- será más creíble, comprensible y cercano hoy.

3. Recapitulando

De esta visión breve y muy general de la transición de la cristología y la fundamentalidad de la experiencia en la articulación del discurso, podemos concluir este capítulo diciendo que:

---

[214] Cf. A. Torres Queiruga, *La experiencia de Dios*…, p. 69.
[215] Cf. F. J. Vitoria, "*Identidad humana y experiencia…",* p. 112.
[216] A ello apela Juan Pablo II en numeral 3 de su *Carta a las Mujeres* del año 1995. Cf. Juan Pablo II, Carta a las Mujeres, en www.vatican.va/holy_frather/john_paul_ii/letters/documents/hf_jp-ii_let_29061995_ women_sp.html (Fecha de consulta: 12 de marzo de 2013).
[217] J. B. Metz, "*El futuro a la luz del memorial de la pasión. Una forma actual de la responsabilidad del creyente"*, en *Cuestiones fronterizas. El problema de Dios*, Concilium 76 (1972), pp. 317-334.

a. La cristología se ha desarrollado en la historia de forma inculturada. Desde sus inicios ha estado marcada o condicionada por la cultura en la que se ha forjado. Ante tales condicionamientos, tanto la cristología evangélica como la conciliar y los discursos cristológicos modernos, se vieron en la necesidad de transformarse para ser respuesta a los nuevos horizontes soteriológicos.

b. La divinidad de Jesús no se afirma como tal sino a partir de los dogmas cristológicos de los concilios de los siglos IV y V. Por tanto, en el Testamento Cristiano no hay una confesión explicita de la divinidad de Jesús, sino la pregunta por quién es Jesús de Nazaret, cuál es su relación con Dios y qué tiene que ver con nosotros y nuestra salvación. En la base está la vivencia de que a Dios lo encontramos vivido y concretizado en Jesús de Nazaret, en su vida, en su palabra y comportamiento, en su muerte y resurrección[218].

c. La definición de la divinidad de Jesús en los dogmas, que es de tipo ontológico, condujo al olvido del Jesús histórico y la experiencia humana como herramienta teológica, las cuales se retoman en el siglo XX ante las exigencias de un mundo ilustrado por acercarse más a la razón.

d. La vuelta al Jesús histórico[219] fue un acontecimiento transcendental para el discurso cristiano y para la vida y práctica cristiana. Permitió que las cristologías se presenten como discursos vivos, abiertos a la experiencia y a la pluralidad. En el ámbito experiencial, aprendió a partir de la vida concreta, de los sufrimientos y del deseo de liberación de los hombres y mujeres. A partir de ahora, las cristologías serán formalmente iguales, pero materialmente diferentes[220] según la experiencia desde la que se forjan.

---

[218] Cf. L. Boff, *Jesucristo el Liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*, 3ª Edición, Latinoamérica Libros, Argentina 1976, p. 188.

[219] La vuelta al Jesús histórico fue y es un tema difícil al no contar con una biografía de él. Pero era un tema necesario pues la divinidad anonadada se confiesa de este ser humano y no de otro. Así, lo mejor será aproximarse a él, al modo de J. Dunn. Desde la experiencia vivida y contada. Desde el "Jesús recordado". Cf. J. D. G. Dunn, *Jesús recordado*…, Tomo I, p. 696.

[220] Elementos formales tales como el diálogo con la cultura, la soteriología, la Trinidad, la Cruz, el Jesús histórico. Elementos no formales: la praxis o preteología como discurso primero, la experiencia humana.

e. Aunque las cristologías del siglo XX recuperaron la historia y asumieron la experiencia humana como discurso primero para su articulación, su apertura fue limitada al no abrir paso a la experiencia de las mujeres. La teología y la cristología seguían operando hegemónicamente desde la voz y la experiencia masculina. De este modo, la cristología seguían siendo monopolio de unos cuantos hombre, blancos y con poder.

f. La situación de relegación que vivieron y viven las mujeres -aunque hoy en menor grado- se sostuvo durante mucho tiempo bajo la creencia de que existía una esencia humana de hombre y otra de mujer, marcadas por la superioridad y la inferioridad y dentro de un ámbito dividido por el bien y el mal. Mientras que el hombre era visto como superior, la mujer debía ser gobernada por él debido a su inferioridad por disposición divina. No obstante, las ciencias permitieron descubrir en el siglo XX, la existencia de una sola esencia humana y que las diferencias establecidas entre ser hombre y mujer no responde a razones ontológicas sino a condicionamientos culturales preconstruidos y legitimados con el paso del tiempo. Esto nos permite deducir que, si la exclusión de las mujeres es un constructo cultural, la lucha por la inclusividad es legítima y posible. A esto apunta la teoría y la teología feminista, de la cual hablaremos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO III. LA EXPERIENCIA DE LAS MUJERES EN LA FE Y LA TEOLOGÍA

"¿Debo pensar que por ser mujer no debería hablaros de la bondad de Dios, cuando se me ha revelado al mismo tiempo que era su voluntad que fuera conocida?"

(Juliana de Norwich)

La teología del siglo XX, como hemos visto en el capítulo precedente, había logrado cambios en su desarrollo y se había abierto a la diversidad cultural, a la ciencia y al mundo; incluso al mundo de los pobres y excluidos. Sin embargo, seguía latente la apertura a la realidad concreta de las mujeres, cuyo olvido atraviesa las culturas de todos los tiempos. Es decir, a la teología le faltaba salir del exclusivismo masculino para abrirse a una experiencia inclusiva de las mujeres; abandonar el reduccionismo androcéntrico y asumir el antropocentrismo que considera a hombres y a mujeres como iguales en dignidad. No obstante, esto no fue posible hasta que las mismas mujeres se vieron en la necesidad de irrumpir en el discurso teológico. Siguiendo el curso de la modernidad y contagiadas por el emerger de los movimientos sociales del siglo XX,

nacen las teologías feministas[221] reclamando emancipación e igualdad con justicia. Con un acento y perspectiva propia se atrevieron a reinterpretar la realidad y la vida cristiana más allá de lo establecido social y eclesialmente. Una labor que aún no termina y que se desarrolla en medio de un mundo que -mayoritariamente- sigue estando regido por hombres y presentándose como un mundo social y eclesial con una historia amorfa[222].

Desde este horizonte, la de un mundo donde han irrumpido las mujeres, en este capítulo quiero expresar que el Misterio de Dios en Jesús también puede ser expresado desde la riqueza de la experiencia de las mujeres en toda su diversidad, pues Dios también se revela a ellas de forma auténtica y de muchas maneras. En este sentido, puesto que la experiencia de las mujeres es también fuente para enriquecer el pensamiento teológico y cristológico, ha de ser asumida como discurso primero de la teología. Para esto, veremos brevemente cómo se ha dado el desarrollo de la teología feminista y su gran aporte a la teología en general[223]. Pero antes, para una mejor comprensión de ella, la enmarcaremos dentro de la génesis de los movimientos sociales feministas y sus luchas por alcanzar la plena dignidad humana. Con esto queremos afirmar que la teología feminista es la parcela de lucha, desde el horizonte de la fe, por un mundo mejor e igual.

1. La emancipación de las mujeres y el emerger de las teologías feministas

La irrupción de las mujeres en el siglo XX, aquellos hechos por los que las mujeres empezaron a descubrir y a dar a conocer su propia voz[224], no surge sin más o por

[221] Al hablar de teología feminista no nos referimos a la "teología de la mujer". Aquel discurso hecho por hombres teólogos y clérigos, y que destaca por su androcentrismo, unilateralidad y el uso de elementos patriarcales. Nos referimos, al contrario, por la teología hecha en favor de la igualdad en dignidad de las mujeres y un discurso donde las mujeres son sujetos del pensar teológico. Cf. R. Gibellini, *Feminismo y teología*, en VV.AA., *Mujeres en un mundo masculino*, Iglesia Viva 121 (1986), pp. 52-58; Cf. L. Ramón, *Género y Religión. Introducción General a la Historia de la Teología Feminista*, en http://investigaciondegenero2.blogspot.com.es/2010/09/genero-y-religion-lucia-ramon.html (Fecha de consulta: 14 de marzo de 2013).

[222] Cf. E. A. Johnson, *La que Es. El Misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, Barcelona 2002, p. 90.

[223] Para ahondar en el aporte de E. Schüssler a la teología feminista podemos ver C. Finch, "*A way that seems right to woman: a critical analysis of the role of Elisabeth Schüssler Fiorenza in the development of reformist feminist theology*", Southwestern Baptist Theological Seminary, ProQuest, UMI Dissertations Publising 2014. 3662494.

[224] Cf. M. T. Porcile, *Ser teóloga desde América Latina: urgencia y desafío de ver la salvación desde la mujer*, en http://sedosmission.org/web/es/mission-articles/espanol-1996-2002. Ver también sobre la

casualidad. Tiene un trasfondo que es necesario conocer. Para comprender mejor la buena noticia de su aparición, no basta con saber que las mujeres irrumpieron en la historia sino que hace falta saber en qué circunstancias históricas irrumpen, qué contextos la envuelven y con qué historias cuentan. Así, para acercarnos un poco más a la irrupción de las mujeres, vamos a ahondar en la historia de lo que se puede considerar uno de los grandes signos de nuestro tiempo: el feminismo y la teología feminista.

1.1. Nacimiento del feminismo

El pensamiento feminista tiene una larga historia[225]. Se puede decir que ha existido desde siempre, en cuanto que a lo largo de la historia siempre ha habido contestaciones -individuales y colectivas- en contra de la disparidad entre hombres y mujeres[226]. Pero, propiamente como movimiento social, el feminismo se constituye en el siglo XX. A partir de aquí dejan de ser, más que ausentes, las eternas invisibilizadas[227] y logran avanzar a nivel de pensamiento y de lucha[228] contra las estructuras que oprimen y excluyen a las mujeres. Es decir, más que como fruto de la razón, el feminismo irrumpe con toda su fuerza de una forma más sencilla y como una crítica política y social[229]: a través de la "exigencia política elemental y vital" de las mujeres que salieron a las calles en busca de su identidad y de su voz"[230]. Por tanto, nace en búsqueda de la liberación,

---

irrupción de las mujeres como un verdadero signo de los tiempos, E. A. Johnson, *The Church women want*, Herder & Herder Book, New York 2013, pp. 45-59.

[225] La genealogía del pensamiento feminista es larga. En la *Querella de las Mujeres* se pueden identificar escritos que remontan desde la Edad Media hasta la Ilustración y que formulan un pensamiento crítico en torno a la problemática de la mujer. Dicha obra contiene trabajos excepcionales, precursores del feminismo histórico, como *La Ciudad de las Damas* (1405) de Christine de Pisan; el tratado *De la igualdad de los sexos* (1673) De Poullain de la Barre y el *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres* (1769) de Josefa Amar, etc. Para ampliar en el tema de la irrupción del feminismo en las ciencias, ver: S. Harding, *Ciencia y feminismo*, Ediciones Morata, Madrid 1996; A. H. Puleo, "*Feminismos"*, en J. M. Mardones (ed.), *10 palabras clave sobre Movimientos* sociales, Verbo Divino, Estella 1996, pp. 187-228.

[226] Cf. F. Collin, *Praxis de la diferencia…*, p. 10; Cf. T. Forcades I Vila, *La teología feminista en la historia*, Fragmenta Editorial, Barcelona 2011, p. 23.

[227] Cf. "*Mujeres y ciudadanas: artesanas invisibilizadas de derechos humanos*", Cuadernos Deusto de Derechos Humanos 44 (2007), p. 30.

[228] I. Alberdi, *El significado de género en las Ciencias Sociales*, en http://www.pueg.unam.mx/images/seminarios2015_1/investigacion_genero/u_2/alb_ine.pdf (Fecha de consulta: 11 de febrero de 2015), pp. 9-21.

[229] Cf. D. M. Juschka (edit.), *Feminism in the study of religion. A reader*, Continuum, London and New York 2001, p. 1.

[230] M. Nash, "*El feminismo"*, Cuadernos del Mundo Actual 47 (1994), p. 5.

pero desde las prácticas mismas de liberación a través de las protestas públicas[231]. Dicho más concretamente, el feminismo tiene su origen a finales del siglo XVIII, en el marco de la Revolución Francesa, cuando las mujeres se organizaron por primera vez a nivel colectivo para defender sus derechos ante la paradoja de dicha Revolución (1791): reclamaba universalmente libertad, igualdad y fraternidad, pero sin incluir a la mujer. De este modo, a las mujeres no les quedó otra opción que forjar su propia lucha[232].

Además de salir a las calles, hubo otros modos de protesta y lucha. Olimpia de Gouge, escritora y activista, publicó la *Declaración de los Derechos de la Mujer*. En ella declaró que "la mujer nace libre y permanece libre igual al hombre en derechos". En el ámbito británico sale a la luz el texto *Vindicación de los Derechos de las Mujeres* de Mary Wollstonecraft (1792). En este documento se rechaza el derecho divino de los hombres[233]. En Estados Unidos, a mediados del siglo XIX, el movimiento feminista ya tenía cierto auge por las condiciones sociales, económicas y políticas del país y por la experiencia religiosa del protestantismo. El sector protestante, al considerar importante la lectura de la Biblia, permitió que las mujeres accedieran al ámbito académico, convirtiéndose esto en la base y el impulso del feminismo. En ese mismo país, tuvo importancia la *Declaración de Seneca Fall* (Nueva York 1848), donde por primera vez se reúnen hombres y mujeres para hablar de los derechos de las mujeres. En este congreso se dejó constancia y se condenó las múltiples injusticas contra las mujeres y se reclamó su igualdad en todos los ámbitos sociales. Fue un acontecimiento realmente paradigmático.

En América Latina, el feminismo -como movimiento y lucha- nace un poco más tarde[234], se prolonga hasta las primeras décadas del siglo XX (1920). Emerge de forma muy variada y dentro del contexto de las revoluciones populares, donde las mujeres

---

[231] Las protestas estaban cargadas de consignas cargadas del deseo de emancipación como: "lo privado es político", "mi cuerpo es mío", "a igual trabajo, igual salario", "maternidad si quiero y cuando quiera". Cf. F. Collin, *Praxis de la diferencia*…, p. 11.
[232] Cf. M. Nash, "*El feminismo",* pp. 6-20.
[233] En el ámbito británico el feminismo se extiende no solo en la clase burguesa sino también en la clase obrera. Cf. Ibíd., pp. 19-20.
[234] Para este tema del feminismo en América Latina sigo a M. Lamas, *Género, desarrollo y feminismo en América Latina*, Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM), México D.F. Artículo leído en: www.pensamientoiberoamericano.org

también participan en las luchas armadas[235]. Hoy en día la presencia feminista es omnipresente en toda Latinoamérica gracias a los llamados *Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe* (desde 1981). Espacios para hablar de las experiencias de mujeres, de su realidad e intereses y a los que Boaventura de Sousa Santos (1998) llama globalización contrahegemónica. Participan tanto organizaciones políticas como movimientos populares, sindicales y asociaciones de teólogas. Son encuentros plurales e inclusivos, puesto que incluyen también a mujeres indígenas y afros cuya lucha es triple: de género, de clase y de etnia/raza. Todas reclaman humanidad y visibilidad[236]. El feminismo latinoamericano logra avanzar y tener presencia y voz a nivel internacional gracias al *Foro Social Mundial*. Sin embargo, a pesar de sus luchas y los espacios ganados, se hace necesario en todos los continentes, repetir las palabras de Simone De Beauvoir: "los dos sexos no han compartido nunca el mundo por partes iguales, y todavía hoy, aunque su condición está evolucionando, la mujer padece de muchas desventajas"[237]. De ahí que el feminismo siga vivo y continúe luchando por la inclusión en igualdad.

Independientemente de las características propias del emerger del feminismo en un lugar u otro, las mujeres a lo largo y ancho del mundo han planteado la necesidad de reparar las heridas y eliminar los sufrimientos provocados por la violencia de género, la asfixia y la opresión. "Esta conciencia y el anhelo de sentirnos bien aquí y ahora, y de extender para todas lo que ya tenemos algunas, son signos de la causa feminista de las mujeres"[238].

---

[235] De esas luchas surgieron líderes feministas como María Elena Moyano, conocida como Madre Coraje (Perú). Y otras muchas mujeres que participaron en grupos como: tupamaras, montoneras, sandinistas e integrantes del Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN), M19, el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP), etc. También mujeres que participaban desde movimientos como Madres de Desaparecidos presentes en más de la mitad de esos países.

[236] Las organizaciones indígenas reivindican sus derechos a través de espacios como *Los Encuentros Continentales de Mujeres Indígenas de las Américas* (desde 1994). En el 2006, reclamaron a la *Comunidad Andina de Naciones* (CAN) la necesidad de hacer visible la participación de las mujeres indígenas en la Mesa Indígena (integrada sólo por hombres). Los movimientos afros dieron un salto en el *X Encuentro Feminista* (Brasil 2005), cuyo objetivo fue motivar a conocer la historia de las feministas negras y los de sus pueblos desde la época de la esclavitud en América. Cf. M. Lamas, *Género, desarrollo y feminismo en América Latina*, Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM), México D.F., en www.pensamientoiberoamericano.org (Fecha de consulta: 10 de febrero de 2013).

[237] S. De Beauvoir, *El segundo sexo…,* Vol. I, p. 16.

[238] M. Lagarde, *Claves feministas para la autoestima de las mujeres,* Horas y Horas, Madrid 2000, p. 13.

1.2. La irrupción de la teología feminista en pro de la emancipación de las mujeres

La indignación social de las mujeres y los anhelos de emancipación, expresados por el feminismo social, tiene su parcela de lucha en el ámbito religioso-teológico. Esto se debe a que muchas mujeres activistas eran cristianas[239]. Fueron ellas las que denunciaron que también las instituciones religiosas y su interpretación de la Escritura excluyen a las mujeres. Así, la teología feminista nace siendo parte del ideal del feminismo que se asoma en el siglo XVIII y que busca la vindicación de la ciudadanía de las mujeres en el ámbito religioso, eclesial y teológico. Por tanto, hay que decir que la teología feminista es un acontecimiento histórico, experiencial y concreto. No teórico ni abstracto, sino contextualizado. No sólo es expresión de lucha de quienes tienen fe sino de la lucha de quienes velan por la vida digna de todas las mujeres más allá de la religión: es la lucha contra el androcentrismo y la misoginia[240].

En el emerger de la teología feminista podríamos distinguir tres etapas. Una primera etapa se da entre 1810 y 1920. En 1854, Lucretia Mott manifiesta la diferencia existente entre el significado de la religión y la intermediación institucional religiosa. Con ello expresaba que "no es la Cristiandad, sino el sacerdocio lo que ha sujetado a la mujer"[241]. Entre 1895 y 1898 nace *La Biblia de la Mujer* (*The Women's Bible*) de Elizabeth Cady Staton[242]. Se presenta como una relectura no misógina de la Biblia[243]. Hace también su aparición la feminista exesclava, negra y abolicionista Sojourner Truth con su discurso *¿No soy yo una mujer?* Con ello apeló al lenguaje religioso para reclamar los derechos de las mujeres[244]. La segunda etapa (en torno a 1950) surge con el planteamiento del acceso de las mujeres al ministerio ordenado, sobre todo en la línea protestante (1956-

---

[239] Cf. M. Nash, "*El feminismo",* p. 11.
[240] Cf. R. Radford Ruether, "*Feminist theology"*, en J. A. Komonchak, M. Collins, D. A. Lane (eds.), *The New Dictionary of Theology*, Second printing, Michael Glazier, Inc., USA 1988, pp. 391-396.
[241] Ibid., p. 11.
[242] Cf. M. T. Porcile, *La mujer, espacio de salvación…*, p. 66.
[243] Un trabajo profundo y serio en torno a *The Women's Bible* puede verse en E. Schüssler Fiorenza y otras, *Searching the Scriptures. A feminist Introduction*, Volume One, The Crossroad Publishing Company, New York 2001, pp. 1-24. También ver E. Schüssler Fiorenza y otras, *Searching the Scripture. A feminist commentary*, Volume Two, The Crossroad Publishing Company, New York 1994, pp. 1-14; R. Page, *The woman's Bible[La Biblia de la mujer] de Elizabeth Cady Staton*, en A. Loades (ed.), *Teología Feminista*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997, pp. 38-39.
[244] Cf. M. Nash, "*El feminismo*", p. 11.

1965). Desde 1960 hasta hoy, se desarrolla la tercera etapa, que es propiamente lo que conocemos como teología feminista. De hecho, el nombre de Teología Feminista se acuña en 1970. Aquí se plantean los objetivos y metodologías y define su tarea.

En suma, la teología feminista irrumpe de forma sistemática entre mediados y finales del siglo XX[245], pero sus inicios hay que ubicarlos en la cadena de luchas y de resistencia de aquellas mujeres que salieron a las calles para exigir eliminar la injusticia que vivían en la sociedad y la Iglesia. Desde sus inicios, se ha caracterizado por partir de la experiencia histórica de las mujeres y por su actitud crítica ante el sistema sexista[246]. Y, puesto que "se presenta y vislumbra como una teología de la totalidad, quiere ir más allá de toda división dicotómica: entre cuerpo y alma o entre hombre y mujer, de modo que las diferencias que existan -cuando realmente existan- puedan ser creadoras y fecundas[247]. Es decir, lo que ha buscado desde sus inicios es el alcance de la vida en igualdad para todas las personas sin distinción de género, raza, etnia, situación socio-económica, etc. Para ello, ha tenido que cuestionar y superar los modos de conocimiento tradicionales con los que la ciencia se acercaba a la realidad y la organizaba. Uno de estos "a-priori" es el de la "diferencia"[248], el cual sumado a la lógica del dualismo, diferencia a hombres y a mujeres en rangos de superioridad e inferioridad respectivamente. Una lucha que se mantendrá viva mientras siga vigente el discurso teológico hegemónico que es excluyente, sexista y misógino.

---

[245] "La irrupción no es como el aparecer repentino de una nube en el cielo, llamativa, iluminadora y bella, que puede ser contemplada con fruición y aun con provecho. La irrupción es el abrirse la nube de modo que la lluvia cae, empapa y mueve a reaccionar. Se convierte, entonces, en *principio interno* del saber, del hacer y del esperar". Esta metáfora es usada por Sobrino para explicar cómo la figura de Jesús de Nazaret irrumpió en el continente pobre de América Latina. De ese mismo modo entiendo la irrupción de las mujeres y la experiencia de Jesús que tienen. Una irrupción que potencialmente es buena para un pueblo donde la mujer ha sido y es relegada y oprimida en todos los estratos sociales y religiosos. Es en otras palabras, la irrupción hacia la liberación histórica. Cf. J. Sobrino, *América Latina. El evangelio de Jesús frente a la lógica del capital y de los imperios*, Nueva Utopía, Madrid 2011, p. 39.

[246] En 1960, el feminismo teológico, consciente de la situación de la mujer en la Iglesia, denuncia que la Tradición forjada desde la perspectiva del varón destruía la figura femenina en lugar de salvarlas. De hecho Valerie Saving (EEUU) denuncia el hecho que la experiencia 'humana' ha sido en realidad la experiencia de los varones. Cf. C. Bernabé, "*Cuando las mujeres estudian y hacen teología"*, en C. Bernabé, P. De Miguel, T. León, L. Ramón, *La mujer en la teología…*, p. 26.

[247] Cf. M. T. Porcile, *La mujer, espacio de salvación…,* pp. 66-68.

[248] Cf. C. Bernabé, "*Un proyecto holístico: la teología feminista"*, en C. Bernabé, P. De Miguel, F. Elizondo y otras, *La mujer y la Teología*, Iglesia Viva 191 (1997), pp. 368-369.

1.3. Una teología contextual de liberación, inclusiva y plural

La teología feminista, en su aparición, como ya hemos dicho, asume la realidad de relegación de las mujeres en el ámbito religioso y eclesial y se sumerge en la luchas de liberación y búsqueda de la dignidad de las mujeres en la Iglesia. En este sentido, irrumpe con la misma perspectiva que la Teología de la Liberación, pero esta busca específicamente la liberación de las mujeres. Busca "romper el silencio"[249] al que se les había condenado. Al ubicar su lucha de emancipación en la propia experiencia de las mujeres y bajo sus propios condicionamientos, este discurso se muestra como una teología contextual. Y, al luchar por la inclusividad en igualdad de las mujeres se presenta como una teología inclusiva. Podemos decir además, que es la más inclusiva de las teologías ya que las situaciones de subordinación de la mujer aparecen en todos los contextos culturales, sociales, políticos y religiosos[250]; ellas son las más excluidas de la humanidad excluida. Así, de todas las teologías contextuales tales como la Teología de la Liberación, la Teología Asiática, la Teología Africana, la Teología Negra, la Teología Indígena, etc., la Teología Feminista se presenta como más prometedora en su inclusividad por el hecho de que ella atraviesa todas esas expresiones[251].

Al ser una teología contextual y partir de la experiencia de las mujeres, la teología feminista irrumpe en pluralidad[252]. Así, más que hablar de teología feminista debemos hablar de teologías feministas. Su pluralidad responde tanto al contexto como a la diversidad de experiencias dentro de un mismo contexto. De ahí que surgen teologías hechas por mujeres blancas, de clase media o clase alta, de estadounidenses o europeas o latinoamericanas o de africanas o asiáticas. Nacen también diversas teologías feministas dentro de un mismo país. Un ejemplo claro se da en Estados Unidos. Allí

---

[249] E. Schüssler Fiorenza, *Romper el silencio, lograr un rostro visible*, en *La mujer, ausente en la teología y en la Iglesia*, Concilium 202 (1985), pp. 301-320.
[250] Cf. M. T. Porcile, *La mujer, espacio de salvación…*, p. 68.
[251] Cf. Ibíd., *Cristología en femenino*, en http://servicioskoinonia.org/relat/170.htm (Fecha de consulta: 20 de abril 2014).
[252] No podemos hablar de teología feminista porque al nacer de la experiencia de las mujeres, la cual es plural, su pensar es diverso. Como dice Marcela Lagarde, "cada mujer sintetiza en torno a su condición de género, diversas condiciones de mundo: nacionales, étnicas, de clase y casta, ideológicas, religiosas y políticas". M. Lagarde, *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*, Horas y Horas, Madrid 1996, p. 160.

aparece la teología womanista que es hecha por afroamericanas[253], la mujerista que nace del ámbito latino o hispano del país[254], etc. Todas se desarrollan desde la propia experiencia y afirman que una única teología feminista no es posible, puesto que no hay una única experiencia de relegación y opresión.

1.4. La teología feminista en América Latina

Puesto que mi voz tiene acento propio y ese acento es expresión latinoamericana, dedico un apartado a la teológica feminista hecha en América Latina. También en estas tierras, las mujeres son capaces de experienciar a Dios y, por tanto, tienen algo que decir y aportar a la teología local y al discurso en general acerca de Dios. Antes de ver el proceso de la teología feminista en Latinoamericana, echemos un vistazo al contexto socio-cultural en el que se enmarca la realidad de las mujeres.

1.4.1. La mujer latinoamericana, el rostro femenino de la pobreza y la doble exclusión

La teología feminista en América Latina está impresa, como no podía ser de otra manera, por la situación de pobreza, marginación y dominación que viven las mujeres de este continente[255]. Una opresión y relegación diferente a la que viven las mujeres blancas y con poder de Europa y Estados Unidos. Ser mujer y pobre y además negra o indígena conlleva un plus de sufrimiento a causa de la marginación social, cultural y económica. Es decir, ser mujer latinoamericana, africana o indígena, es la expresión más clara de la pobreza humana. Como bien se ha dicho, la pobreza tiene rostro de mujer: de

[253] Cf. M. Mena, *Nuestro cuerpo es el lugar de revelación. Teología Afro-americana, aportes metodológicos y epistemológicos*, en www.centroconviven.org.ar (Fecha de consulta: 6 de julio de 2014).
[254] Para ampliar en el tema ver L. M. Russell, J. S. Clarkson, *Dictionary of Feminist Theologies*, Mowbray, Westminster John Knox Press, London 1996, pp. 99-116. Para el concepto de Teología mujerista ver: A. M. Isasi-Díaz, *Definición de teología mujerista*, en: http://users.drew.edu/aisasidi/definicion.htm (Fecha de consulta: 15 de febrero de 2013); *Teología mujerista. Una teología para el siglo XXI*, Ediciones Mensajero Bilbao 2006.
[255] Artículos interesantes sobre el tema son: I. Gebara, "*La opción por el pobre como opción por la mujer pobre"*, en *La mujer, el trabajo y la pobreza*, Concilium 214 (1987), pp. 463-472; E. Tamez, "E*studios bíblicos feministas en América Latina y el Caribe*", en E. Schüssler Fiorenza (edit.), *La exégesis feminista del siglo XX. Investigación y movimiento*, Verbo Divino, Estella 2015, pp. 51-67.

mujer mestiza, indígena, afrodescendiente (afroperuanas, afrocolombianas, etc.) y étnica. Mujeres que no padecen únicamente la misoginia y el sexismo de los hombres[256], sino también el racismo y la exclusión de otras mujeres blancas y con poder. Así pues, estas mujeres son "las oprimidas entre los oprimidos"[257].

La situación de deshumanización que viven las mujeres en los países del llamado Tercer Mundo está marcadas por diversos factores. Uno de ellos es la prostitución a la que muchas mujeres se ven forzadas a sumir como medio de vida personal y familiar. Ejercicio al que cada vez más entran mujeres más jóvenes y que aumenta la cosificación y despersonalización de sus vidas. Otro factor es el alto número de madres solteras, ya sea por abandono o por violación sexual. Un tercer elemento es el de la migración. Muchas mujeres de estos países no cuentan con acceso a la salud y a la educación[258] y se ven obligadas a emigrar en busca de un futuro mejor y con los servicios mínimos para vivir. Además, muchas mujeres son maltratadas física y psicológicamente por sus parejas. Pues bien, estas mujeres -a pesar todo- son las que llenan las Iglesias y son las encargadas de educar en la fe a los niños y niñas. Esto aunque tengan que vivir la fe en una realidad que poco tiene que ver con la justicia y la vida digna que quiere Dios para la humanidad. Un mundo donde viven la soledad, la marginación y la humillación de una sociedad que es pobre pero mayoritariamente conservadora[259].

Dentro de este contexto de pobreza y deshumanización es interesante ver el proceso de fe experiencial de muchas mujeres. Valga, como ejemplo, la experiencia social y religiosa de las mujeres en la lucha por la vida, dentro del contexto de la crisis

---

[256] Cf. E. Dussel, *Teología de la Liberación y ética. Caminos de la liberación Latinoamericana* II, Latinoamérica Libros, Buenos Aires 1974, pp. 121-123; M. J. Mananzan, "*Educación para la feminidad o educción para el feminismo"*, en *Mujer–Mujer*, Concilium 238 (1991), pp. 395-408.
[257] M. T. Porcile, *La mujer, espacio de salvación…*, p. 85.
[258] Cf. Ibíd., p. 87.
[259] Según el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) de Perú, en el año 2009 había 162,000 madres adolescentes entre los 12 y 19 años de edad. Y, de ese grupo, las mujeres-niñas entre 12 y 14 años, el 90 % quedaron embarazadas por violación o abuso sexual. Y añade, el 20% de las muertes maternas están en los partos de adolescentes. Cf. http://peru21.pe/noticia/284072/peru-hay-162-mil-madres-adolescentes-segú-cifras-inei (Fecha de consulta: 28 de noviembre de 2014). También se puede leer el artículo N. E. Gallagher, "*Compañeras in the peruvian feminist movement: a conversation with Rosa Dominga and Timotea, Maryknoll sisters*", JFSR Vol. 11, Nº 1 (1995), pp. 95-109, en http://www.fsrinc.org/jfsr (fecha de consulta: 4 de junio de 2015).

económica de Perú (1970) y la guerra represiva del terrorismo que golpeó sobre todo a los pueblos rurales[260]. Veamos el proceso de estas mujeres.

En un primer momento, muchas mujeres -algunas madres solteras- desde el hambre que padecen sus hijos y ellas mismas, se atrevieron a gritar de dolor y desesperación: "Han quemado mi casa, han vendido y comido mis animales, han robado nuestras casas, han quemado todo, han matado la población… hemos abandonado nuestros terrenos, no tenemos nada… nosotros mayormente estamos muertos"[261].

En este grito personal de impotencia suscita el segundo paso: la lucha colectiva. El motivo sigue siendo el hambre, pero se suma la esperanza. El resultado es la formación de los "Comedores Populares" y los "Vasos de leche", con los que intentan aplacar el hambre. Lo curioso es que en este proceso, las mujeres se van descubriendo con capacidad transformadora. Muy pronto tomarán consciencia de su ser mujer y de la desigualdad que las oprime injustamente. Es decir, aquí empiezan a forjar su propia identidad.

En este proceso, resulta llamativo ver que en medio de la opresión y muerte se siga experienciando al Dios de la Vida. Así lo atestiguan las siguientes palabras:

> "Tenemos hambre, sufrimos miseria, nos falta trabajo, estamos enfermos… Pero a pesar de todo esto, creemos en el Dios de la Vida… En los Pueblos Jóvenes la común necesidad nos unió y nos organizó. Nos hizo solidarios en la lucha por la vida y la defensa de nuestros derechos… Desde los inicios caminamos en la Iglesia y con la Iglesia, y la Iglesia camina en nosotros y con nosotros; ella nos ayuda a reconocer y vivir nuestra dignidad como hijos de Dios y hermanos de Cristo"[262].

Así mismo, es inaudito escuchar a una mujer que está siendo amenazada de muerte, dar gracias por las experiencias de vida en medio de tanto sufrimiento y angustia. María Elena Moyano, una de las figuras más representativas del movimiento social de mujeres

---

[260] Cf. A. Sueiro, *La mujer, un rostro del pobre en el Perú*, CEP, Lima 2000, pp. 1-36. Ver también V. Vargas Valente, *Feminismos en América Latina. Su aporte a la política y a la democracia*, en www.scribd.com/users/Barricadas/document_collections (Fecha de consulta: 7 de noviembre de 2014).
[261] A. Sueiro, *La mujer, un rostro del pobre*…, p. 10.
[262] Ibíd., pp. 12-13.

en Perú, quien fue asesinada y su cuerpo dinamitado para borrarla definitivamente de la historia, escribió unos días antes de morir el siguiente poema:

> "… Siento que he vivido lo mejor de mi vida
> … recuerdo a mi madre trabajando
> … la tristeza de no tener mi padre cerca
> … con mis hermanos nos íbamos al colegio sin comer
> … cuando iba a la Iglesia y me hice catequista
> … los niños sentados en los ladrillos
> … las luchas para organizarnos y estudiar
> … las faenas comunales y las escuelas populares
> … las marchas interminables e incontables
> … a las mujeres organizadas
> … nuestras alegrías, penas y logros
> Entonces sigo recordando
> … este amor tan infinito a mis hijos
> … a mi pueblo que sufre y se corroe el alma.
> Y siento que he vivido lo más hermoso de mi vida.
> Cómo vivo, Dios mío.
> Gracias por darme ¡todo!
> El amor[263].

En suma, la teología feminista Latinoamericana tienen su propia fuente para teologizar a Dios: la realidad de las mujeres de América Latina marcada no sólo por la opresión y exclusión sino también por la lucha y fe esperanzada. Son ellas mismas las que deben decir y nombrar la realidad que las envuelve y la liberación que anhelan. Será el mejor de decir, desde la experiencia cristiana, cómo Dios salva también a las mujeres de América Latina. Si es cierto que la salvación se da en la historia y que cada historia tiene su propia experiencia de opresión y de ella reclama su oportuna y ansiada liberación, a la teología feminista no le queda más que acercarse a la realidad histórica donde nace para, desde ahí, atisbar al Dios de la vida y confesar la fe en Jesucristo

[263] Poema de María Elena Moyano tomado de A. Sueiro, Ibíd., p. 20; D. Miloslavich Tupac, *María Elena Moyano: En busca de una esperanza*, Ediciones Flora Tristán, Lima 1993, pp. 89-90.

liberador. Solamente así su discurso será cercano y creíble también para las mujeres latinoamericanas.

1.4.2. La mujer en la enseñanza oficial de la Iglesia en Latinoamérica

La participación activa de las mujeres en la Iglesia Latinoamericana institucional, al igual que en otros continentes, parece aún hoy divisarse lejana. Con esto me refiero al acceso a cargos eclesiales del mismo modo en que pueden acceder los hombres. Sin embargo, a pesar de esta realidad de relegación, hay pequeñas luces eclesiales que avivan la esperanza de las mujeres hacia la integración equitativa o inclusión.

La Tercera Conferencia de los Obispos de América Latina desarrollada en Puebla, además de resaltar la importancia de la tarea de las mujeres en la evangelización y su modo propio de ejercerla (Puebla 845, 848), denuncia la triste situación de las mujeres a causa de la prepotencia de los varones (Puebla nº 835). Aunque no habla del papel de la mujer en el campo teológico intelectual ni eclesial, esta declaración supuso un gran avance al denunciar el sufrimiento que viven las mujeres a causa de los hombres y al valorar su labor evangelizadora. Reconoce la dignidad que merecen y valora la autoridad que poseen en la evangelización que realizan a través de las *Comunidades Eclesiales de Base* y desde las agrupaciones de vida religiosa insertas en los pueblos pobres del continente.

En este sentido, hay que reconocer que la mujer en América Latina logra hacerse un pequeño espacio donde al menos son visibilizadas al igual que lo han sido los pobres del Tercer Mundo (Puebla 839 y 1134)[264].

[264] "En la misma Iglesia, a veces, se ha dado una insuficiente valorización de la mujer y una escasa participación suya a nivel de las iniciativas pastorales" (Puebla 839). "Volvemos a tomar, con renovada esperanza en la fuerza vivificante del Espíritu, la posición de la II Conferencia General que hizo una clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres, no obstante las desviaciones e interpretaciones con que algunos desvirtuaron el espíritu de Medellín, el desconocimiento y aun la hostilidad de otros. Afirmamos la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral" (Puebla 1134. Sobre la opción preferencial por los pobres). Cf., III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Documento de Puebla*, Puebla de Los Ángeles 1979, en http:// www.cenacat.org/uploads/documento_de_puebla.pdf (Fecha de consulta: 20 de marzo de 2013).

1.4.3. Irrupción en el ámbito teológico y apertura al diálogo interreligioso

A pesar de la relegación y las pocas oportunidades que tienen las mujeres en el campo teológico latinoamericano, allí también irrumpe la teología feminista. Poco a poco, aunque en menor grado que los hombres y con muchas dificultades, las mujeres han ido ocupando espacios en facultades de teología en diversas universidades. Desde esos espacios y con la misma perspectiva que la teología de la liberación, se presentan como una reflexión crítica y práctica a la luz de la Palabra de Dios y la experiencia de las mujeres. Sabedoras de que "el discurso sobre la fe es, en efecto, un saber con sabor" y que solamente puede emerger desde la experiencia propia y desde "la confrontación entre la urgencia de anunciar la vida del Resucitado y la situación de muerte en que se encuentran los pobres"[265] y las mujeres empobrecidas, asumen desde muy pronto un discurso insertado en la propia realidad. Puesto que son "cada vez más conscientes de que la opresión y postergación en que viven no es compatible con su fe en Jesucristo"[266], las teólogas feministas latinoamericanas se insertan en la política de liberación de las mujeres. Es decir, su labor no será solamente intelectual sino también práctica por medio de la participación de mujeres teólogas en comunidades y grupos de mujeres. En dichas comunidades refuerzan su carácter propio latinoamericano, adquieren fuerza, autoridad, posibilidad e identidad en el campo teológico[267]. Por tanto, los campos de reflexión, además de las bibliotecas, han sido también -y sobre todo- las *Comunidades Eclesiales de Base*, el acompañamiento a las mujeres y a hombres empobrecidos, la participación activa en la pastoral, etc. Desde esos campos han alimentado y articulado su discurso.

Estas teologías feministas, arraigadas en su propio contexto, no pudieron evitar cruzar las fronteras. Se fueron abriendo, poco a poco, al diálogo con otras realidades del continente latino. En 1985, en Buenos Aires (Argentina), tuvo lugar el *Primer Encuentro Continental de Teólogas* donde participaron veintiocho mujeres para

[265] G. Gutiérrez, *Teología de la Liberación…*, pp. 31-40.
[266] Ibid., p. 13.
[267] Cf. M. T. Porcile, *La mujer, espacio de salvación…*, p. 88.

reflexionar temas teológicos con perspectiva feminista en el contexto latinoamericano. El documento final de este encuentro es esperanzador. Delata una teología que verdaderamente nace del Espíritu: se fija en la integridad humana, comunitaria y relacional de las personas, parte de lo concreto de la vida de los pueblos, se muestra combativa por la liberación, se caracteriza por el humor, la alegría y la celebración, aparece como libre ya que no tiene nada que perder, se presenta como reconstructora de la historia de las mujeres e iconoclasta de imágenes opresivas.

Más tarde, el diálogo sale del continente con el *Primer Encuentro Intercontinental desde la perspectiva de las mujeres teólogas del Tercer Mundo* (México 1986). Asisten treinta mujeres procedentes de África, Asia y América Latina. La intención era fortalecer una teología feminista del Tercer Mundo que esté vinculada a la realidad de opresión que viven sus pueblos. Los objetivos de este encuentro resultan interesantes en cuanto que relucen la capacidad de las mujeres en el quehacer teológico: se proponen ampliar sus conocimientos sobre la situación que viven las mujeres, descubrir los elementos vitales de la experiencia femenina de Dios, releer la Biblia desde la perspectiva de la mujer latinoamericana, articular las reflexiones de fe con la realidad de luchas y la espiritualidad y profundizar en el compromiso solidario por la plena humanidad[268]. De esta manera, las teólogas feministas latinoamericanas empezaron a dialogar y a pensar la realidad de las mujeres traspasando lo geográfico, cultural, social, temporal, racial y el género; como parte de su contribución "a la grande y continua lucha de emancipación de las mujeres y de la humanidad"[269]. Han acogido también la dimensión ecuménica y ecológica. Una tarea larga y paciente, pero vitalizadora en la esperanza del Reino.

2. Articulación teológica feminista

La teología feminista se desarrolla como en tres grandes líneas. Esta división responde a la larga historia de relegación que han vivido las mujeres y la resistencia de la teología

[268] Cf. Ibíd., pp. 92-98.

[269] I. Gebara, *"Por una cristología inclusiva: una propuesta feminista desde América Latina"*, en http://cristologiashoy.jimdo.com/app/download/5975536477/ponencia-ivone-ge bara_por-una-cristologia-inclusiva.pdf?t=1331419952. (Fecha de consulta: 5 de junio de 2014), p. 3.

hegemónica para acoger la reflexión teológica que desarrollan[270]. Una primera línea teologiza desde fuera de la Iglesia. Al considerar que la Iglesia no tiene solución en su lógica sexista y que es irremediablemente misógina, prescinden de su estructura eclesial y teológica (Biblia y Tradición) y, abandonando la Iglesia, busca otras fuentes, a veces en la Naturaleza. Es el caso de Mary Daly y otras teólogas post cristianas[271]. Otra línea se centra en los estudios de la Diosa y prefiere hablar de "thealogy" en lugar de "theology". Una de sus representantes es Elizabeth Gould Davis con su obra "The first sex". El tercer grupo se ubica en una línea reformista y reflexiona desde dentro de la Iglesia en busca de espacios de igualdad[272]. Cree que una renovación es posible y por ello apela a una nueva hermenéutica y reconstrucción teológica. Es en esta última línea dónde se ubica esta investigación y este apartado acerca del método, la hermenéutica y la reconstrucción teológica feminista[273].

2.1. Método teológico feminista

Convencidas de que la teología hegemónica no dice nada a las mujeres acerca del misterio divino y que sus argumentos al nombrar a Dios no sólo no recogen las experiencias de las mujeres sino que además las relegan y legitima la opresión de la que son víctimas, las mujeres teólogas emprenden la búsqueda de un nuevo modo para nombrar a Dios. Siendo conscientes de que las religiones mueren cuando se apaga su luz, cuando pierden la capacidad de interpretar de manera convincente todo el abanico de experiencias actuales a la luz de su idea de Dios[274], se plantean reinterpretar la teología para que pueda mostrar al Dios que creemos es para toda la humanidad. La

[270] Cf. I. Gómez-Acebo, *Dios en la teología feminista*, ver www.ciudaddemujeres.com/articulos/Dios-en-la-teologia-feminista (Fecha de consulta: 17 de abril de 2012).
[271] Mary Daly, tras pronunciar el discurso de apertura del Curso de 1970 en el recinto de la Iglesia de la Universidad de Harvard, que hablaba de la imposibilidad de ser cristiano siendo mujer; siendo coherente con lo que dijo, salió del Templo y no volvió a entrar nunca más. Este ejemplo, fue seguido por muchas teólogas a las que las imágenes de Dios con rasgos masculinos les resultan insignificantes, denigrantes y ofensivas para las mujeres. Cf. T. León, "*Hablar de Dios con palabras de mujer",* en C. Bernabé, P. De Miguel, T. León, L. Ramón, *La mujer en la teología…*, p. 93. Ver también R. Gibellini, *Feminismo y teología*, en VV.AA., *Mujeres en un mundo masculino*, Iglesia Viva 121 (1986), pp. 50-52.
[272] Para ampliar información sobre la concepción de la imagen de las mujeres en la historia ver J. Delumeau, *El miedo en occidente*…, pp. 471-531.
[273] Cf. E. A. Johnson, *La cristología, hoy…*, pp. 113-114.
[274] Cf. W. Panneberg, *Basic questions in theology*, Collected Essay Vol. II., Fortress Press, Philadelphia 1971, pp. 65-118.

tarea no se presenta nada fácil. Había que desvelar y desmontar el dualismo, la misoginia y el sexismo que legitiman una comunidad excluyente, para luego reconstruir un discurso teológico que avale la inclusión en igualdad. A lo que aspiran es a la salvación o liberación de toda la humanidad, a través de "una Teología de la Totalidad"[275]. Desde esta convicción, la teológica feminista se abrirá camino a partir de un método y una hermenéutica acorde a sus luchas por la inclusividad.

Comprendiéndose como una teología de liberación, el feminismo teológico hace suyo el método de "ver, juzgar y actuar", método propio de dichas teologías. Es decir, sigue el proceso de ver la realidad para hacerse consciente de ella, de juzgarla a la luz de la Palabra de Dios (la Tradición y la interpretación teológica) y luego toma decisiones para transformar dicha realidad. El punto de partida y la finalidad es la misma que la de las teologías de la liberación: partir de la realidad de opresión que consideran injusta y buscan eliminarla hasta alcanzar la liberación que aspiran y entienden responde al Misterio del amor de Dios para con toda la humanidad. La teología feminista se orienta y centra en la búsqueda específica de la emancipación de las mujeres. Así pues, su método es inductivo puesto que parte de la experiencia propia de las mujeres, tanto de la realidad de opresión y dominación como de las luchas por la emancipación. En esto se diferencia de las teologías hegemónicas que parten desde un sistema deductivo edificado en una base racional y alejada de la experiencia[276].

2.2. Hermenéutica feminista

Debido al método teológico feminista, que parte de la experiencia histórica, la hermenéutica feminista se presenta como todo un proceso experiencial que se va gestando desde la realidad y los condicionamientos propios que viven las mujeres. Veamos cómo se desarrolla la hermenéutica feminista que se presenta realmente como novedosa.

---

[275] En este punto sigo a M. T. Porcile, *La mujer, espacio de salvación…*, pp. 70-71.
[276] Cf. M. M. Pintos, "*Teologías feministas"*, en J. J. Tamayo (dir.), *Nuevo diccionario de Teología*, Trotta, Madrid 2005, pp. 888-898.

2.2.1. La indignación como punto de partida

La hermenéutica feminista parte del sentimiento de indignación tras ser conscientes de que las mujeres han vivido una larga historia de sufrimiento a causa del sexismo y la misoginia. Esta indignación suscita, consecuentemente, el rechazo ante tal situación. Por eso, frente a las realidades y estructuras sexistas, surgen reflexiones que no aceptan la marginación padecida. Se percatan de que la realidad de sufrimiento que viven es injusta y que no es querida por Dios y que, por tanto, no debe existir. A partir de aquí emerge el afán de superar las diferencias que las alienan y marginan. Tras este primer impulso, las mujeres se nutren de la lucha de otras mujeres por sustentar la vida, vivirla y trasmitirla[277]. Se juntan para reflexionar y sumar fuerza en medio de una realidad que las deshumaniza.

2.2.2. Análisis de la situación

Tras visualizar la realidad como injusta y extrañarse ante ella desde un espíritu de contradicción que les dice que esto no es querido por Dios, las teólogas se embarcan en la aventura de estudiar la realidad. Se atreven a pensar la realidad y la propia realidad por sí mismas. Ya no se conforman con escuchar ni repetir mecánicamente y a ciegas lo que los varones les han enseñado según su perspectiva y condición propia. Reconocen que todo ello posee una visión parcial y excluyente. Así, lo que deviene es el análisis de la situación. Esto les permite confirmar la existencia real del sexismo en todos los ámbitos. Se hacen conscientes de que el sexismo es real y que se manifiesta a través de un sistema de opresión estructural basado en el poder. Confirman que en esta realidad excluyente y misógina, las mujeres son consideradas como seres humanos de segundo orden y vistas con menos dignidad que los varones. Constatan que esta es la razón por las que se las excluye y oprime de manera sistemática. Es decir, a través de una hermenéutica crítica[278], desvelan los sistemas de opresión que las deshumanizan.

---

[277] Cf. L. Ramón, "*Existencia cristiana en clave de…",* p. 143.
[278] Cf. E. Schüssler Fiorenza, *En la senda de Sofía…*, p. 14.

2.2.3. Análisis de la Tradición

Tras constatar la existencia de una realidad sexista en los diversos ámbitos sociales, analizan la Tradición bíblica para ver la magnitud del sexismo en ella. Son conscientes de que la Biblia, al escribirse dentro de un entorno socio-cultural, difícilmente puede escapar a sus condicionamientos históricos. Que al estar escrita por hombres puede contener rasgos sexistas. Pues bien, lo que descubren tras el análisis es que la interpretación de la Escritura ha servido y sirve para avalar el poder en detrimento de los no poderosos y para legitimar la superioridad de los hombres sobre las mujeres[279]. De aquí que las mujeres no sólo quedaron excluidas de los relatos bíblicos sino también de la interpretación sistemática y de la labor teológica subsiguiente. Perciben que no sólo no han sido sujetos activos de las narraciones de fe, sino que tampoco han sido consideradas parte de la audiencia hacia quienes se dirigían dichas interpretaciones de fe. Ven que la causa se asienta en la idea de que la mujer no es considerada imagen de Dios. Idea que se refuerza al relacionar la divinidad con la masculinidad histórica de Jesús y con la cual se "pone en peligro la salvación de las mujeres"[280]. Sin embargo, hay resquicios donde se puede atisbar la presencia femenina en la historia de salvación y desde aquí partirán para reconstruir y reinterpretar la teología. Fragmentos que no pudieron eludir y que quedaron en la Escritura como la huella de que Dios también pasó por la vida de las mujeres en Jesús.

2.2.4. Deconstrucción y reconstrucción teológica

Puesto que tras el análisis de la Tradición, las teólogas feministas "encontraron oro en el ministerio, la muerte y la resurrección de Jesús"[281], estas emprenden la labor de reconstruir una teología más liberadora e inclusiva. Así, con voz de mujer y con la propia experiencia, llegan a interpretaciones interesantes de textos que abarcan la

[279] Cf. Ibíd., *The power of the Word. Scripture and the Rhetoric of Empire*, Fortress Press, Minneapolis 2007, p. 6.
[280] E. A. Johnson, "*La masculinidad de Cristo"*, en *Teología feminista. Mujer-Mujer*, Concilium 238 (1991), p. 490.
[281] Ibíd., *La cristología, hoy…,* p. 125.

predicación y conducta de Jesús, su uso del término *Abba*, el discipulado femenino en el movimiento histórico jesuánico, la existencia de un ministerio de mujeres al mismo nivel que los varones, el bautismo inclusivo cristiano, el uso de términos femeninos para nombrar a Dios, etc. Una labor que aún continúa viva y que se extiende tanto a los dos Testamentos bíblicos -canónicos y no canónicos- como a los temas fundamentales de la teología como son la revelación, el lenguaje sobre Dios, la Trinidad, la eclesiología, la mariología, la cristología, etc. Del mismo modo, se dan a la tarea de reconstruir las historias de mujeres, las de ayer y las de hoy, para liberarlas de sus elementos misóginos. En suma, hacen suya la labor de iconoclastas y artesanas teológicas para reencaminar el discurso cristológico y teológico hacia una mayor inclusividad.

2.3. Labor de deconstrucción y reconstrucción teológica

La labor reinterpretativa de los textos bíblicos y la reconstrucción de las historias de mujeres son la mejor expresión y la prueba máxima de que también las mujeres son expresión viva y palabra verdadera del Dios de Jesús en la historia. Así pues, vamos a ver cómo las teólogas se aventuran en la labor de deconstruir y reconstruir el discurso teológico y cristológico.

La labor de deconstrucción y reconstrucción tiene como criterio de autoridad el siguiente: "todo lo que niega, empequeñece o distorsiona la plena humanidad de las mujeres es valorado, por tanto, como no redentor…"[282]. Este principio abre el camino hacia una lectura atrevida que va más allá de la simple narración textual: se ubican los textos en su contexto para buscar elementos liberadores e inclusivos de las mujeres y para desarticular los elementos misóginos de los relatos[283]. Las teólogas habían

[282] R. Radford Reuther, *Sexism and God-Talk. Toward a feminist theology*, Beacon Press, Boston 1983, pp. 18-19.

[283] Roberto Casas en su tesis sobre la narratividad salvadoreña habla acerca de la narratividad en la teología; es decir, ir más allá de la narración textual. Afirma que la narratividad tiene capacidad para transmitir lo distinto, desenmascarar lo establecido, abrir nuevas posibilidades, para escapar de los condicionamientos, para recuperar las historias de los grupos minoritarios oprimidos. Cf. R. Casas, *Narrativity in historical soteriology: Echoes of the story os salvation in the Salvadorian narrative traditions. Contributions for a narrative theology*, Universidad de Deusto (Spain), ProQuest, UNI Dissertations Publising, 2008. 3338370; Ibíd., *Dios pasó por El Salvador. La relevancia teológica de las tradiciones narrativas de los mártires salvadoreños*, IDTP y Desclée de Brouwer, Bilbao 2009, pp. 99-121.

comprendido que sólo en su contexto, los textos bíblicos y las historias de mujeres alcanzaban todo su esplendor y que era la estrategia para evitar los pretextos intencionados del sexismo. Que no bastaba una hermenéutica conceptualmente bien estructurada y un método perfectamente definido, sino que hacía falta vida[284]. Por tanto, era necesario no olvidar el pasado. En la historia, además del sufrimiento, había elementos liberadores[285] que podían ser útiles para las luchas actuales. Es decir, a pesar del dolor que produce, no debían olvidar el papel secundario que les tocó vivir y que aún hoy viven muchas mujeres[286]. Era importante para ver y releer "los resquicios que otras miradas dejaron a partir de lo que ocultaron o menospreciaron"[287] y, desde ahí, buscar caminos de equidad[288].

Esta difícil tarea, debido a la larga historia de invisibilidad[289], empezó por el Testamento Común. En él aparecen figuras como Eva, Agar, Sara, Ana, etc. En el Testamento Cristiano se encuentran con nombres de mujeres como Isabel, María de Nazaret, la profetisa Ana, María Magdalena[290], las hermanas Marta y María, la sirofenicia, la mujer que iba a ser apedreada, la hemorroísa, la que le unge los pies a Jesús, la suegra de Pedro, Salomé, la mujer que echa todo lo que tiene en el cepillo del Templo, y las sin nombre ni voz: las miles de mujeres que se ha perdido en el anonimato de su nombre[291]. También con personajes de las primeras comunidades cristianas como: Pérside, Julia, Febe o Evodia y Síntique, Sinclética, Priscila, Lidia, Tabita, Loida, Eunice, Rode, etc. Más tarde con las viudas, místicas, abadesas, monjas y

---

[284] Cf. T. León, "*Pensar y nombrar a Dios en perspectiva feminista",* Selecciones de Teología 49, Nº 196 (2010), p. 253.
[285] Cf. E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella…*, pp. 67-72.
[286] Cf. R. Cursach, "*Experiencia"*, p. 19.
[287] C. Soto Varela, "*La teología feminista…"*, p. 146.
[288] Cf. A. M. Isasi-Díaz, "*Experiences"*, en L. Russell, J. S. Clarkson (eds.), *Dictionary of Feminist Theologies...*, pp. 95-96*;* C. Schickendantz, *Mujeres, Género y sexualidad. Una mirada interdisciplinar*, EDUCC, Córdoba – Argentina 2003, p. 193.
[289] Para profundizar en el poder de la teología feminista como voz de reclamo ante la opresión deshumanizadora de las mujeres y los hombres marginados ver E. Schüssler Fiorenza, *The power of naming. A concilium reader in feminist liberation theology*, Concilium Series, Orbis Book, Maryknoll, New York and SCM Press, London-England 1996.
[290] "… sin duda, debió ser la figura femenina más importante del círculo inmediato de Jesús". H. Küng, *La mujer en el cristianismo*, Trotta, Madrid 2002, p. 19.
[291] Cf. Carmiña Navia nos habla, por ejemplo, de la concubina del levita de Efraim (Jueces 19). Una mujer valiente y rebelde, pero a quien la ley no protege. Un historia que le permite expresar la realidad de las mujeres. Cf. C. Navia Velasco, "*La mujer en la Biblia: Opresión y liberación*", RIBLA 9 (1991), pp. 57-79. Ver en http://www.globethics.net/es/web/11992334/journal-articles (Fecha de consulta: 6 de junio de 2015).

laicas. Entre ellas, Simone Weil, Teresa de Jesús, Sor Juana Inés de la Cruz, Jualiana de Norwich, Hildegarda de Bingen, Hadewych de Amberes, las mujeres de la Escuela de Helfa, Thea Bowman, etc. Una labor recogida y llevada con actitud crítica, que busca desmontar aquello que oprime a las mujeres y que se propone reformular una teología de iguales[292]. Esta tarea de deconstrucción y reconstrucción atraviesa los diversos campos teológicos[293] como iremos viendo, aunque de forma muy general.

2.3.1. La revelación

Al constatar el trasfondo sexista en la Escritura bíblica y la Tradición, las teólogas feministas llegan a la conclusión de que los escritos bíblicos, aunque sean inspiración divina, no son neutros sino que están condicionados "por las cosmovisiones que lo crean y por los acontecimientos que lo moldean"[294]. Ante esto, se ven en la necesidad de cuestionar la autoridad de la Escritura e invitan a replantear el tema de la revelación. Exigen una nueva hermenéutica que no sacralice lo humano-hombre, pero que permita seguir desvelando, desde la Escritura y la Tradición, lo divino[295]. Proponen también la recuperación de la memoria histórica de las mujeres en la historia de la revelación[296] donde siempre debieron estar[297]. Consideran que también las mujeres son espacios vivos donde acontece la revelación y que ha sido así siempre. Afirman que ellas también son receptoras de la revelación divina[298].

---

[292] Cf. C. Bernabé, "*Cuando las mujeres estudian y…",* p. 19.
[293] Para ampliar en el tema ver M. T. Porcile, *La mujer espacio de salvación…*, pp. 71-77.
[294] C. Soto Varela, "*La teología feminista*…", p. 144.
[295] Las teólogas eran conscientes de que si la revelación es para nuestro beneficio, no puede ir en contra de la dignidad humana. Por tanto, si contiene elementos que marginalizan debe reconfigurarse.
[296] Una recuperación que se traduce por re-lanzar metáforas femeninas de Dios, reimaginar espacios inclusivos, permanecer en resistencia ante el sexismo y facilitar nuevas experiencias salvíficas.
[297] H. Jarschel, desde la figura de Agar (Gn 38), deja bosquejada la realidad de ocultamiento de la memoria histórica de las mujeres y la resistencia de muchas ellas en contra de tal situación. Cf. H. Jarschel, "*Para que la memoria histórica de la resistencia de las mujeres sea guardada*…", RIBLA 23 (1991), pp. 35-43. En http://www.globethics.net/es/web/11992334/journal-articles (Fecha de consulta: 7 de junio de 2015).
[298] Cf. E. Schüssler Fiorenza, *Bread not Stones, The challenge of feminist biblical interpretation*, Beacon Press, Boston 1984, p. 1.

2.3.2. El lenguaje sobre Dios

La manera como se ha nombrado a Dios ha sido siempre un tema teológico primordial ya que en ello se muestra no solo lo que se comprende de Dios sino que es el lugar desde donde emergen imágenes que marcan nuestra identidad y praxis cristiana[299]. Si a Dios se le muestra con rasgos patriarcales, androcéntricos e incluso misóginos, la vida cristiana asumirá y reproducirá esos mismos rasgos. La teología feminista, conocedora de esto, se introdujo en la labor de buscar la forma adecuada para hablar de Dios de tal manera que no siga configurando un mundo desigual. En su búsqueda, redescubrió la existencia de imágenes femeninas de Dios en la Escritura[300] y el uso de términos femeninos para nombrar a Dios[301]. Dos hallazgos que abrieron nuevos espacios para pensar a Dios[302], pero que comprendieron como no suficientes al ver que aunque ya figuraban en la Biblia, la situación de relegación de las mujeres no había cambiado mucho. Es decir, se hicieron conscientes de que el uso de términos femeninos para nombrar a Dios era vano si a Dios se le sigue pensando en masculino[303]. Por eso, parte del desafío no radica en inventar nuevos caminos o dar nuevos nombres, sino en el descubrimiento o redescubrimiento de lo que siempre ha estado allí, y había estado oculto o silenciado[304].

Junto al ser conscientes de que había que desmontar el sexismo[305], descubrieron que para luchar por "la plena dignidad de las mujeres en la religión, tanto de derecho como

---

[299] Cf. E. A. Johnson, *La que es…*, p. 14.
[300] Cf. M. T. Porcile, *La mujer espacio de salvación*…, p. 71. Ver también *Mulieris Dignitatem*, Nº 8.
[301] Han introducido y utilizado términos no personales de Dios como: Luz, Koinonia, Tienda, Matriz, Sabiduría, Sabiduría Santa, Amistad, Hogar, Claridad Estos nombres han sido dados, respectivamente, por: Hildegarda de Bingen, Jualiana de Norwich, Dorothee Sölle, Rosemary Radford Ruether, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Elizabeth A. Johnson, Sallie Mac Fague, Trinidad León, Hadewich de Amberes.
[302] Hay que pensar también en la importancia del uso inclusivo del él/ella en un mundo como el de hoy, que es sensible al uso de las mediaciones de la psicología, la sociolingüística y la antropología cultura. Cf. M. T. Porcile, *La mujer espacio de salvación…*, p. 71.
[303] Cf. I. Gómez-Acebo, *"Explorando el lenguaje: lenguaje y feminismo"*, en *La mujer que viene*, Sal Terrae 1040 (2000), p. 911.
[304] Cf. J. H. Wootton, *Introductions in Feminist Theology. Introducing a practical feminist theology of worship*, Sheffield Academic Press, England 2000, p. 134.
[305] El sueño de la teología feminista no es dividir el mundo y su desarrollo sino forjar ambas vidas como una historia con sus múltiples expresiones. Así "verdaderamente, el sueño de un lenguaje común pertenece al mundo alternativo de Dios, mundo de co-humanidad en la fuerza del Espíritu". Cf. E Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*…, p. 406. Gibellini dice: "La teología feminista se autocomprende como una aportación crítica a una teología de la integridad". Ver R. Gibellini, *La teología del siglo XX*…, p. 451.

de autoridad"[306], era necesario reinterpretar la feminidad y con ello reinterpretar la masculinidad[307]. Por tanto, la primera tarea era deconstruir las imágenes que empequeñecen y anulan la identidad de las mujeres[308], para luego reconstruir imágenes liberadoras. De aquí que las teólogas asumieran la tarea de iconoclastas: empezaron a romper los ídolos formados por las imágenes de Dios que cimentan la adoración del poder[309], el dominio, el servilismo, etc. Sabían que "lo que nos hace falta no son imágenes de Dios, sino una experiencia memorable de Dios"[310]. Para ello, debían capacitar a las mujeres para que se conviertan en sujetos teológicos reconstructores. Para que participen en la construcción crítica de los significados bíblicos-teológicos y proclamen su autoridad para hacerlo[311]. A lo que apuntan -en definitiva- es a desvelar que Dios, cualquiera que sea el nombre que le demos, tenga algún sentido para las mujeres de hoy[312]. Pues el problema no está en las metáforas e imágenes, sino si ellas tienen sentido para nuestra vida y si generan vida en lugar de quitarla.

2.3.3. Tratamiento sobre la Trinidad

En la figura trinitaria, la tarea apunta a desmontar las imágenes opresoras representadas en un Dios Padre que es hombre, como también lo es el Hijo y el Espíritu. Es decir, intentan desmontar al Dios que destaca por su ser masculino, dominador, guerrero y celoso que ha servido para oprimir a las mujeres[313]. Busca otra forma de decir a Dios más allá de la jerarquía piramidal. En ese afán, va más allá de la cultura bíblica, donde descubre referencias a Dios en femenino ya antes del Dios bíblico[314]. Por su parte, el Hijo de la figura trinitaria es comprendido desde la figura de Jesús de Nazaret. De éste último resalta rasgos como el servicio, la comunitariedad, la libertad, la humanidad e

---

[306] C. Soto Varela, "*La teología feminista*…", p. 143.
[307] Cf. A. Salto Sánchez Del Corral, *La dignidad humana. Dignidad de la mujer*, PPC, Madrid 2007, p. 159.
[308] Cf. E. A. Johnson, *La que es…*, p. 63.
[309] Cf. T. León, "*Pensar y nombrar a Dios en…",* p. 253.
[310] Ibíd., pp. 252-253
[311] Cf. E. Schüssler Fiorenza, *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*, Trotta, Madrid 1996, p. 24. Cf. F. Elizondo, "*Mujer*", en M. Navarro (dir.), *10 mujeres escriben teología*, Verbo Divino, Estella 1998, pp. 207-213.
[312] Cf. T. León, "*Pensar y nombrar a Dios en…",* pp. 246-254.
[313] Cf. M. Daly, *Beyond God the Father. Toward a philosophy of women's liberation*, Beacon Press, Boston 1985, p. 13.
[314] Cf. M. T. Porcile, *La mujer espacio de salvación…*, p. 72.

igualdad. Características que contrapone a la del rey poderoso y juez que son aplicadas al Hijo de la imagen trinitaria. En el tratamiento de la figura del Espíritu, desvelaron e introdujeron sus nombres femeninos y aquellos que en sus lenguas vernáculas no indican su sexo como, por ejemplo, el hebreo '*ruah*'[315].

Así pues, la labor teológica intenta desmontar una imagen que se sustenta en un pensamiento estructural jerárquico patriarcal y sexista que legitima y sacraliza el dominio de los varones no solo sobre los imperios, monarquías absolutas y despotismos ilustrados, sino también sobre las mujeres[316]. Abordar y reconfigurar el tema trinitario es pues una tarea primordial. No sólo porque es el símbolo fundamental del monoteísmo cristiano, sino porque su figura tiene capacidad para evocar la realidad afín al Reino del amor de Dios[317]: la vida en mutualidad, en relación e igualdad y de comunidad en la diversidad[318]. Una visión diferente y opuesta al del teísmo clásico patriarcal que deja a las mujeres en los márgenes y la indiferencia. Un discurso que resulta extraño a las mujeres pues no solo no dice nada de la experiencia que vivimos sino que expresa lo contrario de ella[319].

2.3.4. Reconfiguración de la eclesiología

La teología feminista considera que los cambios estructurales propiciados por el Concilio Vaticano II son insuficientes[320]. Reconoce sus avances, pero hace constatar que la Iglesia sigue funcionando desde parámetros sexistas y misóginos que relegan y oprimen a las mujeres. Denuncia que con esos rasgos fomentan una desigualdad que no viene de Dios y que está lejos de reflejar la comunidad de Jesús. Ante esto, propone la construcción de una comunidad de iguales al estilo de la Iglesia primitiva[321], que

---

[315] Cf. Ibíd., p. 74.
[316] Cf. C. Bernabé, "*Cuando las mujeres estudian y…"*, p. 38.
[317] Cf. K. Kitamori, *Teología del dolor de Dios*, Sígueme, Salamanca 1975, p. 53.
[318] Cf. E. A. Johnson, *La que Es…*, p. 253; C. Bernabé, "*Cuando las mujeres estudian y…"*, pp. 42-43; J. Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, Sígueme, Salamanca 1983, pp. 207–238; E. Jüngel, *Dios como Misterio…*, pp. 477-503; H. U. von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual*, 2ª Edición, Ediciones Guadarrama, Madrid 1966, pp. 287-307.
[319] Cf. T. León, "*Hablar de Dios con palabras de…"*, p. 103.
[320] Cf. M. T. Porcile, *La mujer espacio de salvación…*, p. 74.
[321] Cf. E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella…*, p. 402.

permita la plena participación de las mujeres en la Iglesia. Inclusividad que incluye la ordenación de mujeres[322]. Argumentan que negarles la ordenación por el hecho de que Jesús no ordenó a mujeres no tiene validez porque Jesús tampoco ordenó varones. Además de estas razones, su argumento a favor de la inclusividad de las mujeres en la Iglesia y la teología pasa también por demostrar la presencia activa de las mujeres tanto en el movimiento histórico de Jesús, como en el cristianismo primitivo y sus funciones de liderazgo en dichas comunidades[323].

2.3.5. La cuestión mariológica

La teología feminista descubre que la imagen de María es producto de una teología hecha por hombres célibes dentro del entorno cultural de la Contrarreforma[324]. Esto es visible en las imágenes que sobreabundan de María: la mujer mítica, Virgen, Madre y Reina del Cielo. Imágenes que han sido proyectadas en los dogmas marianos de la Asunción y la Inmaculada Concepción y que han servido para la sumisión y el silenciamiento de las mujeres. Ante esta situación, las teólogas releen la figura de María desde otra perspectiva[325]. Algunas la presentan como símbolo de unión entre la realidad divina y la humana. Es decir, proponen pasar de una mariología dogmática a una mariología simbólica. Con ello, en la Inmaculada ven simbolizada la prioridad de la gracia sobre el pecado y desvelan a la mujer luminosa que trae la Luz al mundo. Con la Asunción revelan la plenitud del ser humano que camina hacia Dios. Con la Maternidad

---

[322] Para ampliar sobre el papel y la participación de la mujer en la Iglesia, leer R. Radford Reuther, "*Diferencia y derechos iguales de las mujeres en la Iglesia",* en *Mujer–Mujer…,* pp. 373-382.

[323] Para ahondar en el tema de la mujer en el cristianismo primitivo podemos ver C. Bernabé, *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo* Verbo Divino, Estella 1994; C. Bernabé, E. Estévez, C. Soto Varela y otras, *Mujeres con autoridad en el cristianismo antiguo*, Verbo Divino, Estella 2007; E. Estévez, *El poder de una mujer creyente*, Verbo Divino, Estella 2003; Ibíd., *Mediadoras de sanación*, San Pablo, Madrid 2008; Ibíd., *Las mujeres en los orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2012; E. Meier, *Women and ministry in the New Testament*, Paulist Press, New York 1980; E. Tamez, *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo,* Sal Terrae, Santander 2005; H. Küng, *La mujer en el cristianismo*, Trotta, Madrid 2002.

[324] Cf. M. T. Porcile, *La mujer espacio de salvación…*, p. 76.

[325] Cf. M. Rubio, "*Feminismo y culto mariano"*, en VV.AA., *Mujer y cristianismo*, Iglesia Viva 126 (1986), pp. 567-588.

y Virginidad, la vocación de la humanidad a la fecundidad plena y la recuperación de la condición pneumatológica donde se une el querer divino y humano[326].

Otras teólogas han trabajado en la recuperación de María como discípula y profeta. Un trabajo arduo en este campo lo realiza Elizabeth A. Johnson en sus obras *Amigos de Dios y profetas* y *Verdadera hermana nuestra*[327]. En esas obras ubica a María dentro de la gran comunidad de los Santos, la Iglesia. Aspecto que ya había considerado el Concilio Vaticano II. Además, a partir del cantico del Magnificat y del resto de los evangelios, hace una reconstrucción del papel de María como discípula y profeta. Otra crítica a la mariología dogmática es que a María se le ha asignado las características que la Escritura atribuye al Espíritu Santo[328]. Por eso, la teología feminista propone desarrollar una mariología narrativa donde María es vista en relación con Dios y con la humanidad, pero no comprendida como diosa o semidiosa.

2.3.6. La antropología y la epistemología teológica

Las teólogas denuncian que la antropología teológica ha sido exclusivamente androcéntrica y ha privilegiado, como la teología patriarcal, la centralidad del hombre como paradigma del pensamiento. Es decir, ha sido una antropología de la desigualdad. De hecho, afirma que los sistemas educativos son androcéntricos, que los libros enseñan historia como si esta hubiera sido construida y vivida únicamente por los varones y no por las mujeres, como si ellas no hubieran existido[329]. Por eso, la teología feminista reclama, busca y plantea una antropología de mutualidad que propicie la reciprocidad, la igualdad y la libertad en las relaciones entre hombres y mujeres. Un gran aporte al estudio antropológico-teológico feminista es el de María Teresa Porcile en su obra *La mujer, espacio de salvación*[330]. Hace un recorrido por la cuestión antropológica de la

---

[326] Cf. T. León, "*Hablar de Dios con palabras de…"*, p. 85; K. Borresen, "*Fundamentos antropológicos de la relación entre el hombre y la mujer en la teología clásica"*, en *La mujer en la Iglesia*, Concilium 111 (1976), pp. 25-41.
[327] Para ampliar información se puede leer E. A. Johnson, *Amigos de Dios y profetas. Una interpretación teológica feminista de la comunión de los Santos*, Herder, Madrid 2004; Ibíd., *Verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los Santos*, Herder, Madrid 2005.
[328] Cf. Y. M.-J. Congar, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1983, pp. 192-194 y 588-598.
[329] Cf. T. León, "*Hablar de Dios con palabras de…"*, p. 77.
[330] Cf. M. T. Porcile, *La mujer espacio de salvación…*, pp. 123-364.

mujer dentro de las sociedades, la Biblia, lo específico corpóreo femenino, el espacio vital y la misión de la mujer en la iglesia. En el campo epistemológico, Trinidad León propone "implantar un nuevo método para pensar y ver al ser humano; el método de la respectividad-relacional". Con ello apunta a una forma correcta de hablar de Dios desde la experiencia de las mujeres, ya que Dios -dice- es Relación, Palabra[331].

2.3.7. La cristología desde la perspectiva feminista

Convencidas de que Dios en Jesús también les ha hablado en el pasado y les habla hoy, las teólogas se atreven a retomar y responder a las preguntas cristológicas ¿eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro? y ¿quién decís -los hombres y mujeres- que soy yo? Es decir, se aventuran a teologizar la experiencia del Dios de Jesús[332] y lo hacen desde la autoridad que poseen como receptoras legitimas de la Palabra de Dios[333] y desde la capacidad que tienen para "auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina" (GS 44). Buscan no sólo responder hoy a la pregunta cristológica, sino también recuperar las respuestas pasadas de otras mujeres a estas preguntas. Saben que en el pasado, las mujeres tuvieron algo que decir sobre la experiencia de Dios en Jesús.

---

[331] Cf. T. León, "*Hablar de Dios con palabras de…"*, p. 82.

[332] Según Schillebeeckx, la teología y la cristología es "la historia de una particular experiencia de encuentro, que identifica lo que ella *experimenta*, es decir, da un nombre a lo experimentado". En E. Schillebeeckx, *En torno al problema de Jesús*…, p. 29. Según Elisabeth Schüssler Fiorenza, "las mujeres, como la Iglesia, tienen una historia y una tradición que pueden apelar a Jesús y a la praxis de la primera Iglesia como su raíz bíblica o prototipo, abierto a la transformación feminista. Una teología cristiana feminista, en mi opinión, tiene como primer deber conservar viva la *memoria passionis* de las mujeres cristianas así como la recuperación de su herencia religioso-teológica". Cf. E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella…*, p. 71.

[333] Muchas teólogas han expresado su hacer teológico como un hacer desde la propia experiencia y de forma contextualizada. Cf. M. P. Aquino, "*La teología feminista: horizontes de esperanza*", en J. J. Tamayo, J. Bosch (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, 2ª Edición, Verbo Divino, Estella 2002, pp. 95-113; I. Gevara, "*Itinerario teológico. Una breve introducción*", en J. J. Tamayo, J. Bosch (eds.), *Panorama de la teología…*, pp. 229-239; M. C. Lucchetti Bingemer, "*Teología: saboreando las razones de mi fe*" en J. J. Tamayo, J. Bosch (eds.), *Panorama de la teología…*, pp. 337-352; C. Navia Velasco, "*Teología desde la vida*", en J. J. Tamayo, J. Bosch (eds.), *Panorama de la teología*…, pp. 389-396; V. Rocha, "*Género y Biblia. Una perspectiva latinoamericana*", en J. J. Tamayo, J. Bosch (eds.), *Panorama de la teología*…, pp. 501-517; M. Ruiz, "*El desafío de la realidad se constituye en lugar teológico*", en J. J. Tamayo, J. Bosch (eds.), *Panorama de la teología…*, pp. 519-542; E. Tamez, "*Descubriendo rostros distintos de Dios*", en J. J. Tamayo, J. Bosch (eds.), *Panorama de la teología*…, pp. 647-659.

El interés por el tema cristológico se sostiene en que esta rama de la teología ha sido usada para la relegación y opresión de las mujeres[334]. Esto responde a que en el cristianismo, la confesión de Dios y las imágenes que a Él se le aplican tienen que ver con lo que se ha dicho de Jesucristo. Y, durante mucho tiempo, lo que se ha dicho de Jesucristo se ha enmarcado dentro de una comprensión ontológica-biológica-masculina, derivada de los dogmas cristológicos[335]. Esto hizo que Jesucristo quedara reducido a su ser o esencia y expuesto a ser manipulado desde su expresión humana-masculina. Aspectos que fueron elevados a la categoría de principio universal[336], afirmando con ello que la masculinidad de Jesús revela la masculinidad de Dios[337]. En otras palabras, la humanidad de Jesús, de la que decimos es el lugar teológico de la revelación de la divinidad en la historia, a menudo ha quedado reducida a su masculinidad[338]. De ahí no quedaba mucha distancia para afirmar que el hombre es lo más representativo de Dios y el ideal humano, mientras la mujer es ser humano de segundo orden[339]. Todos estos argumentos serán motivo de lucha[340] en pro de revertir la historia[341].

Al abordar el tema cristológico, se asume también la fase de deconstrucción que se orienta a despatriarcalizar la figura de Jesús y del Dios a quien revela, para luego releerlo de forma inclusiva y liberadora. En la labor de deconstrucción se incluye el de la identidad crística de Jesús. Esta al haber sido supeditada a la condición de varón y elevada a la categoría de principio universal, ha causado mucho daño a la realidad de las mujeres[342]. Las teólogas están convencidas de que tanto hombres como mujeres son

---

[334] Cf. E. A. Johnson, *La cristología, hoy…*, p. 121; M. Daly, *Beyond God the Father*…, pp. 69-97; R. Radford Ruether, "*The liberation of Christology from patriarchy"*, New Blackfriars 66 (1985), en http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.11/j.1741-2005.1985.tb02719x/abstract (Fecha de consulta: 11 de junio de 2014), pp. 324-335; Ibíd., *To change the world: Christology and cultural* criticism, Crossroad Publishing Co., New York 1983, p. 45; A. E. Carr, *Transforming grace…*, pp. 158-179.
[335] Cf. E. A. Johnson, "*La masculinidad de Cristo"*, en *Teología feminista…*, p. 489.
[336] Cf., Ibíd., *La cristología, hoy…*, p. 121.
[337] Cf. Ibíd., *Jesus. The Wisdom of God. A Biblical Basis for non-androcentric Christology*, Ephemerides Theologicae Lovanienses, 61, fasc. 4 (1985), p. 262; También se puede ver un artículo interesante sobre la discusión -en la historia- del género masculino o femenino en relación a Dios. Cf. J. Gibson, "*Could Christ have been born a woman? A medieval debate*", JFSR Vol 8, Nº 1 (1992), pp. 65-82, en http://www.fsrinc.org/jfsr (Fecha de consulta: 2 de junio de 2015).
[338] Cf. I. Cacho, *Cristología*…, p. 19.
[339] Cf. R. Radford Ruether, *Sexism and God-Talk…*, pp. 134-135.
[340] La cristología feminista también recurre a las ciencias, tales como: la crítica histórica, la arqueología, la lingüística, la filosofía, la fenomenología, la psicología, la antropología, el diálogo religioso, la filología y el diálogo interreligioso.
[341] Cf. E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella…*, p. 24.
[342] Cf. M. Daly, *Beyond God the Father*…, p. 19.

imagen de Dios[343]. Por ello, reclaman ir más allá del sexo biológico de Jesús. Exigen trascender la cristolatría[344] y androlatría pues no permite una cristología inclusiva de la mujer[345]. Proponen que se deje de adorar lo masculino de Jesús si se quiere adorar a Dios en Él. Así mismo, consideran que la perspectiva ontológica de Jesucristo no habla, de ninguna manera, de la bondad de Dios ni de su amor compasivo, ni siquiera de cómo nos salva[346] y, por el contrario, ha generado muchos malos entendidos[347]. Están convencidas de que una perspectiva esencial reduce la imagen de Dios y únicamente sirve para avalar una cristología sexista, excluyente y misógina[348].

Otro tema que abordan es el de la encarnación y salvación. Afirman que es teológicamente imposible leer la divinidad desde su masculinidad ontológica sin rechazar la universalidad de la encarnación y establecer una doctrina exclusiva de los que se parecen a Jesús en esa particularidad. Alegan que esa particularidad ontológica, sólo permite confirmar que todas las personas existen en sus particularidades históricas. Que el significado de la encarnación radica en la capacidad de Jesús para representar a todos los hombres y mujeres, de ser paradigma de la naturaleza y de la condición humana en general. En este sentido, la encarnación de Jesús apela a que realmente se hizo uno de nosotros y eso no podía ser de otra manera que al modo humano, ya sea de hombre o de mujer. Por eso, lo decisivo en la divinidad de Jesús no es su masculinidad sino su humanidad y cómo en ello los que le conocieron vieron a Dios. Lo importante pues, "es su forma de actuar y de hacer realidad el Reino"[349]. Si esto no fuera así, se

---

[343] Cf. E. A. Johnson, *La cristología, hoy*…, p. 121.
[344] Cf. M. Daly, *Beyond God the Father*…, p. 71.
[345] Radford Ruether plantea liberar a la cristología del patriarcalismo y entre sus propuestas habla de dejar el paradigma biológico-ontológico de Jesús y dirigir la mirada hacia su mensaje y práctica (p. 93). Cf. R. Radford Ruether, *Introducing Redemption in Christian Feminism*, Sheffield Academic Press, England 1998, pp. 81-94; Ibíd., "*Liberar a la Cristología del patriarcado"*, en A. Loades (ed.), *Teología Feminista*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997, pp. 193-207.
[346] Cf. E. A. Johnson, "*La masculinidad de Cristo"*, en *Teología feminista…*, p. 489.
[347] Este argumento es compartido por un gran número de teólogos y teólogas feministas. Baste algunos ejemplos: P. De Miguel, "*Cristo"*, en M. Navarro (ed.), *10 mujeres escriben Teología…*, pp. 63-104; J. J. Tamayo, "*Los nuevos escenario de la cristología",* en J. J. Tamayo (ed.), *10 palabras claves sobre Jesús de Nazaret*, Verbo Divino, Estella 1999, pp. 11-55; I. Gebara, *¿Quién es el Jesús liberador que buscamos?*, pp. 149-188; A. M. Tepedino, *Quién dicen las mujeres que soy yo…*, pp. 415-452; E. A. Johnson, "*La masculinidad de Cristo"*, pp. 489-499.
[348] Cf. E. A. Johnson, *La cristología, hoy…*, p. 119.
[349] T. León, "*Hablar de Dios con palabras de mujer",* p. 34; Cf. E. A. Johnson, *La cristología, hoy*…, p. 121; Cf. R. Radford Ruether, *Introducing Redemption in…*, p. 93.

pone en juego no sólo la universalidad de la encarnación sino también la universalidad de la salvación[350].

En este sentido, las teólogas reclaman abandonar la perspectiva ontológica en la confesión de la divinidad de Jesús y reivindican un pensamiento más reflexivo y antropocéntrico, y no androcéntrico. Dentro de esta propuesta, algunas cristologías apelan a la masculinidad liberadora de Jesús. Intentan buscar la inclusividad en la afirmación de que Jesús también ha salvado a las mujeres[351]. De ahí que apelen al Jesús contracultural[352], a aquel Jesús que acogía a mujeres en su movimiento. Aunque ponen la mirada en el Jesús histórico y su hacer salvador, esta perspectiva cae en el peligro de seguir resaltando la división de género y con ello avalar las diferencias entre mujeres y hombres. Es más, corren el peligro de seguir resaltando también la superioridad de lo masculino al remarcar la superioridad de Jesús en sus palabras y obras. Para contrarrestar esta visión, otras teólogas optan por el carácter liberador. Así, Elisabeth Schüssler Fiorenza intentará no centrarse en la masculinidad ni en la individualidad de su persona, sino en el carácter histórico de liberación de Jesús y su movimiento; en su específico hacer de liberación. La teóloga apunta a alcanzar la emancipación que desean las mujeres desde el establecimiento de un discipulado de iguales donde hombres y mujeres puedan vivir una historia común.

Asumen también la tarea de purificar los títulos cristológicos que han servido -desde una lectura misógina- para relegar a las mujeres. Argumentan que en Jesús no hay nada que legitime el sexismo y la misoginia[353]. Por eso, introducen nuevos títulos cristológicos. Desde la praxis liberadora de Jesús, hablan de Él como liberador

---

[350] Cf. R. Radford Ruether, *Sexism and God-Talk*…, p. 116; Ibíd., *Introducing Redemption in…*, p. 81. Ver también S. Cornwall, "*Sex otherwise: intersex, christology, and the maleness of Jesus*", JFSR Vol. 30, Nº2 (2014), pp. 23-39, en http://www.fsrinc.org/jfsr (Fecha de consulta 5 de junio de 2015).

[351] Imagen que A. Piñero juzga como un mensaje mítico que nunca existió y que responde a un constructo moderno. Así, por ejemplo, afirma que Jesús -en sus parábolas y otros dichos- presenta "a la mujer normalmente en su función secundaria en la sociedad sin ofrecer doctrina alguna para modificar la situación" que vivían: seres de segundo orden. Cf., A. Piñero, *Jesús y las mujeres*, Trotta, Madrid 2014, pp. 232-233.

[352] Cf. C. Bernabé, "*Cuando las mujeres estudian y…"*, pp. 35, 83 y 140; R. M. Ceballos, "*La masculinidad machista y la masculinidad liberadora. El modelo de Jesús de Nazaret"*, en www.dei-cr.org PASOS Nº 134, Ediciones Segunda Época 2008 – Noviembre-Diciembre, Editorial DEI 2007, p. 10.

[353] Cf. C. Bernabé, "*Cuando las mujeres estudian y…",* p. 39.

profético, Palabra de Dios liberadora, Profeta de Sofía[354]. Hacen uso de una variedad de nombres para decirnos que a Dios no se le puede nombrar con exactitud y -sobretodo- para desmontar el lenguaje trinitario monárquico y tradicional[355]. Optan por usar metáforas a partir de la experiencia, ya sean masculinas o femeninas[356].

Sobre todo en Latinoamérica, las teólogas se han visto urgidas de releer la Cruz de Jesús. Esta ha podido ser usada para bien, pero ha sido en realidad usada para justificar el sufrimiento de los hombres sin poder y de las mujeres. Aunque la cruz de Jesús no se explica sin la Resurrección y sin la vida de Jesús de Nazaret, fue desligada de estos dos eventos y se convirtió en instrumento fácil de la teología de la resignación que repite, una y otra vez, "así lo quiere Dios". La base de reconstrucción la encuentran en el rasgo de liberación que presenta la figura del Jesús histórico. Así, más que ver la Cruz como algo querido por Dios, la consideran como la consecuencia de su acción liberadora[357]. La lógica es que la cruz de Jesús sin más añadido, no salva. Sólo tiene sentido en la lucha por la vida. De ahí que exijan que la Cruz deje de ser usada para oprimir a la humanidad pobre y en especial a las mujeres[358]. Es decir, la recomprensión de la divinidad de Jesús también llevó a las teologías feministas hacia la recuperación del Jesús histórico. Cada una lo hará desde la propia perspectiva, pero todas apuntarán a un discurso más inclusivo y de liberación, pues consideran que es la forma de salir de la discriminación que no es parte del plan divino (GS 29).

Otro elemento importante en la reconstrucción cristológica fue el redescubrimiento de las mujeres como las primeras testigos de la Resurrección y como partícipes activas en el Ministerio público de Jesús. Ellas también siguieron a Jesús como apóstoles. Incluso subieron con Él a Jerusalén y estuvieron con Él hasta el final de la Cruz[359]. Entre esas figuras sobre sale el liderazgo de María Magdalena y, con él, el liderazgo de las

---

[354] Cf. Ibíd., p. 35.
[355] Cf. S. McFague, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander 1994, pp. 63-153.
[356] Cf. E. A. Johnson, *La que es…*, p. 54.
[357] Cf. C. Bernabé, "*Cuando las mujeres estudian y…"*, p. 35.
[358] Para ver un acercamiento de la reinterpretación de la Cruz desde la experiencia feminista en Latinoamérica ver B. E. Reid, *Reconsiderar la cruz. Interpretación latinoamericana y feminista del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2009.
[359] El que Jesús incluyera a las mujeres en su movimiento es un rasgo que no se dice "de ningún otro profeta de Israel". Cf. J. A. Pagola, *Jesús…*, p. 211.

mujeres. Así mismo fue importante ver cómo -con su mensaje- Jesús incluía a las mujeres en el conocimiento de Dios. Cómo, en sus metáforas al hablar de Dios, incluía la experiencia cotidiana de las mujeres, con lo cual hacia que el mensaje sea cercano y comprensible a ellas[360] y sea comprendido como dirigido tamicen a ellas. Todas estas piezas fueron de gran relevancia para luchar por la inclusión de las mujeres.

Ya para terminar este capítulo, hay que decir que la tarea feminista de reconstrucción cristológica se ve aún limitada hoy. En muchos casos, porque aún siguen latentes resquicios del pasado misógino y opresor, pero también porque se ve frenado ante la creencia de que el enfoque de género es "cosa de mujeres" o algo que está de moda. Aunque es cierto que el género es una categoría central de la teoría y la teología feministas[361], la común humanidad es tarea de todos. La historia del cristianismo es de hombres y de mujeres y debe ser narrada por ambos. Es más, "trabajar con el enfoque de género supone trabajar a favor de la equidad y la justicia en el mundo, de relaciones de igualdad entre hombres y mujeres"[362] y no por la igualdad entre sólo las mujeres. Así, rechazar la teología con perspectiva de género es "una falta grave ante Dios y un error de proporciones ante la historia de la cultura humana"[363]. En definitiva, la lucha por reivindicar a las mujeres no es cuestión de una "moda" pasajera[364] y exclusiva de ellas. Es una labor permanente, urgente y necesaria mientras no exista inclusividad para toda la humanidad. Es la tarea pendiente de la mayor parte de la investigación teológica, que deberá empezar por atreverse a leer a teólogas feministas[365] y no pasar de largo como quien ignora su existencia sino a dialogar con ellas como iguales. Hasta que la cristología no incite a la libertad e igualdad, seguirá siendo un discurso teológico abstracto basado en las categorías de homoousios, hipóstasis, la justificación por la fe y

---

[360] Lo "normal" era que las mujeres estuvieran impedidas del acceso a Dios: no podían estudiar la Torá, no tenían obligación de subir a Jerusalén cada año por Pascua u otras fiestas, no tenían que rezar la *Shemá* y en el Templo o sinagoga se les asignaba un lugar aparte. Cf. Ibíd., p. 218.
[361] Cf. R. Cobo, "*Género"*, en C. Amorós (ed.), *10 palabras clave sobre Mujer*, 3ª Edición, Verbo Divino, Estella 2000, pp. 55-83.
[362] R. M. Ceballos, "*La masculinidad machista y la masculinidad liberadora…"*, p. 2.
[363] C. Schickendantz, *Mujeres, Género y sexualidad. Una mirada…*, p. 11.
[364] Según el Diccionario de la Lengua Española, Moda es algo que está en boga; algo que se usa o estila. Es pasarse a ese algo. Cf. Real Academia de la Lengua Española, *Diccionario de la lengua española*, XXII Edición, Tomo II, Madrid 2001, p. 1519.
[365] Cf. C. Bernabé, "*Cuando las mujeres estudian y…"*, p. 39.

la santificación de los elegidos; pero nunca un discurso que expresa y evoca la fe cristiana, un testimonio vivo y vivifacante[366].

3. Recapitulando

a. La irrupción de las mujeres en el mundo y la Iglesia fue inevitable. Tanto en la sociedad como en la Iglesia alzaron su voz y se hicieron ver para reclamar una vida de dignidad y justicia. En este sentido, más allá de la fe, a la teología feminista -"la otra voz de la teología"[367]- y sus movimientos de lucha hay que considerarlos como la voz de reclamo[368]- por un mundo más justo dentro del mundo global. Es la tarea responsable, cuyo compromiso se suma "a los ríos de mujeres que nos han precedido o que son contemporáneas, significadas o anónimas, pero que con su compromiso constante han permitido que la conciencia de las mujeres vaya trasluciendo, día a día, los destellos de su dignidad"[369].

b. Ante un mundo que reclama nombrar a Dios desde la diversidad, la experiencia de las mujeres aparece como un modo para enriquecer el discurso y configurarlo bajo el ideal de una vida en cordialidad de toda la humanidad. Pues, como decía San Agustín, no hay una única forma de nombrar a Dios y si la hay "es que no es Dios". O como se deduce de la parábola budista del elefante rodeado por cinco ciegos en el que cada uno nombra la realidad de un modo distinto[370], cada persona -hombre o mujer- tiene algo que decir y algo distinto que expresar a la realidad divina que se le aproxima en la historia.

---

[366] Cf. J. M. Hopkins, *Towards a Feminist Christology. Jesus of Nazaret, European Women and the Christological Crisis*, Eedermans Publishing Company, Michigan 2000, p. 77.
[367] F. Elizondo, "*Mujer*", en M. Navarro (dir.), *10 mujeres escriben teología*…, p. 199.
[368] M. J. Arana, *Me duele la lentitud y el inmovilismo eclesial con respecto a la mujer*. *Entrevista a la teóloga Mª José Arana, RSCJ*, del 8 de setiembre de 2014, enhttp://eukleria.wordpress.com/2014/09/08/me-duele-la-lentitud-y-el-inmovilismoeclesial-con-respecto-a-la-mujer/#more-4943 (Fecha de consulta: 15 de setiembre de 2014); Religión Digital, Director José Manuel Vidal, Entrevista a Teresa Forcades, www.periodistadigital.com/religión/vida-religiosa/2011/10/23/teresa-forcades-feminista-teologia-iglesia-religion-monj (Fecha de consulta: 10 de enero de 2012).
[369] M. Zubía, "*Compromiso (vivo)"*, en M. Navarro, P. De Miguel (edits), *10 palabras clave en Teología feminista*, Verbo Divino, Estella 2004, p. 123.
[370] Cf. J. Melloni, *Los ciegos y el elefante. El diálogo interreligioso*, Cristianisme i Justicia 97 (2000), pp. 21-22.

c. Además de enriquecer el discurso, las teologías feministas, cada una desde su contexto y condicionamientos propios, apuntan a la vida de liberación inclusiva. Tanto en Europa como en Estados Unidos o en Latinoamericana, Asia o África, todas luchan por la emancipación, pues todas han vivido de algún modo la exclusión, invisibilización y opresión injusta e infundamentada.

d. La labor de deconstrucción y reconstrucción teológica y cristológica es la muestra fehaciente e indiscutible de que también las mujeres -de ayer y hoy- han experienciado a Dios de una u otra manera y que, por tanto, están capacitadas para predicar a Dios y para configurar los discursos acerca del Misterio salvador de Dios y su enviado Jesucristo. Es más, la perspectiva de ellas, quienes son las más excluidas de la humanidad excluida, posee un gran potencial iluminador para un discurso más inclusivo porque son quienes mejor saben de la exclusión global que padecen y que atraviesa toda la historia de la humanidad y las culturas.

SEGUNDA PARTE

LA PERSPECTIVA CRISTOLÓGICA EN LOS DISCURSOS DE JON SOBRINO Y ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA

En esta segunda parte me inscribo en el estudio de las perspectivas cristológicas de Jon Sobrino[371] y Elisabeth Schüssler Fiorenza[372]. La intención primera es ver qué tienen que decir ambos autores en torno al interés de esta investigación. Es decir, pretendo verificar mi hipótesis de investigación en ambas visiones cristológicas. Esto es, si una cristología funcional es más inclusiva que la perspectiva ontológica de la cristología en la

[371] Jon Sobrino Pastor nació el 28 de diciembre de 1938 en Barcelona en plena guerra civil española. Terminada la guerra, su familia de origen vizcaíno, vuelve a Bilbao donde realiza sus estudios e ingresa en la Compañía de Jesús. En el año de 1957 es enviado por primera vez a El Salvador como novicio. Posteriormente realiza estudios en Estados Unidos donde se licenció en Filosofía y sacó la Maestría en Ingeniería Civil, ambas en la Universidad de San Luis de Missouri. Luego realiza los estudios de teología en Frankfurt-Alemania, donde se doctoró con una tesis sobre la teología de J. Moltmann y W. Pannenberg. Fue ordenado sacerdote en 1969 y en 1974 fue enviado, como docente, a la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas de El Salvador (UCA). Así, desde la realidad salvadoreña donde aún vive, Jon Sobrino ha desarrollado una Cristología Latinoamericana de Liberación. Wikipedia, Biografía de Jon Sobrino, en http://es.wikipedia.org/wiki/Jon_Sobrino (Fecha de consulta: 15 de junio de 2012).

[372] Elisabeth Schüssler Fiorenza es una teóloga-biblista alemana radicada en Estados Unidos desde los años setenta, a donde emigró con su marido Francis Schüssler Fiorenza (también teólogo de renombre). El motivo que les llevó a salir de Alemania tiene que ver con que a la teóloga no le ofrecían ninguna plaza en las facultades de teología en Alemania. Sin embargo, en Estados Unidos, ambos encuentran plaza en la Universidad Católica de Notre Dame; aunque el sueldo de Francis Schüssler será mayor que el de ella por el sólo hecho de ser mujer. Cf. M. Navarro, "*Residente extranjera: Elisabeth Schüssler Fiorenza y su teología feminista"*, en M. Arriaga, A. Cruzado y otras, *Escritoras y Pensadoras Europeas*, Arcibel Editores, Sevilla 2007, pp. 487-488.

interpretación de la divinidad de Jesús y cómo lo es. Para ello, presento cuatro capítulos a través de los cuales iré situando ambos horizontes.

En el capítulo IV intento contextualizar el pensamiento de ambos autores y señalar la línea cristológica en la que se ubican, presentarlas como dos cristologías vivas al modo de las cristologías del siglo XX que reavivan las dos cuestiones cristológicas. También, las presentaré como dos propuestas cristológicas contextuales que nacen en un lugar y tiempo concreto y determinado asumiendo la historia. Así mismo, como dos discursos que se desarrollan desde la experiencia humana sentida o padecida. Es decir, como discursos segundos. Y, finalmente, las muestro como dos discursos que se enmarcan metodológicamente dentro de las teologías de la liberación y que se orientan hacia la liberación específica que las empuja: la liberación de los pobres y las víctimas (Sobrino) y de las mujeres y los hombres sin poder (Elisabeth Schüssler Fiorenza).

En el capítulo V, muestro las obras de Jon Sobrino y Elisabeth Schüssler Fiorenza como dos discursos críticos que se diseñan a partir de una visión estructural de la realidad y que parten de un análisis crítico que les permite desvelar el mal que oprime y daña a la humanidad. Base que servirá para las propuestas respectivas de una rearticulación cristológica liberadora e inclusiva.

En el capítulo VI, enfoco las perspectivas cristológicas de ambos autores como dos perspectivas funcional-históricas que se van más allá de las formulaciones cristológicas de los dogmas. Es decir, proponen la interpretación de la divinidad de Jesús desde la historicidad y desde el hacer liberador del Jesús histórico.

Finalmente, en el capítulo VII, a modo de resumen, remarco el aspecto inclusivo en el pensamiento de los autores, las posibilidades que presentan para alcanzar la inclusividad y las implicaciones que contienen. En concreto, si permite una cristología que más inclusiva de las mujeres.

De este modo, a lo largo de esta segunda parte, intento no sólo descubrir el aporte de ambos autores a esta investigación, sino, además, ponerlos en diálogo para, desde ahí, articular la tercera parte de nuestra investigación. Es decir, concretar las conclusiones a

las que llega este trabajo y presentar algunas pautas que permitan diseñar un discurso cristológico más inclusivo de las mujeres y de la vida en común-unidad de mujeres y hombres en el mundo actual, la vida plena de la humanidad según la propuesta del Reino de Dios percibida en la vida histórica de Jesús de Nazaret y su discipulado de iguales. Un Reino que transparenta la vida en igualdad e inclusividad en la total diversidad. Una inclusividad que traspasa las fronteras de raza, sexo, etnia, clase social y el lugar de procedencia. Dicho de otra manera, una inclusividad que se abre al diálogo cordial de mutualidad donde Dios puede expresarse desde la vida en libertad y de diversas formas.

CAPÍTULO IV. CONTEXTUALIZACIÓN. DOS EXPRESIONES DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

> "*La teología de la liberación que busca partir del compromiso por abolir la actual situación de injusticia y por construir una sociedad nueva, debe ser verificada por la práctica de ese compromiso; por la participación activa y eficaz en la lucha que las clases sociales explotadas han emprendido contra sus opresores. ...Pero, en última instancia, no tendremos una auténtica teología de la liberación sino cuando los oprimidos mismos puedan alzar libremente su voz y expresarse directa y creadoramente en la sociedad y en el seno del pueblo de Dios. Cuando ellos mismos 'den cuenta de la esperanza' de que son portadores. Cuando ellos sean los gestores de su propia liberación*".
>
> (Gustavo Gutiérrez)

La mejor forma de comprender el pensamiento y la obra de dos intelectuales como Jon Sobrino y Elisabeth Schüssler Fiorenza es contextualizando sus aportes. Es decir, visualizándolos en el lugar y tiempo en el que se fraguaron. No separarlos de los elementos que los suscitan, condicionan y les dan su peculiaridad, nos permitirá acercarnos de un mejor modo a sus pensamientos. De esta forma, podremos percibir mejor la línea teológica en la que se insertan los discursos, los intereses que las mueven, el reclamo que hacen y el aporte que ofrecen para los tiempos actuales. Veamos pues el

pensamiento y la obra de ambos autores en el espacio, el tiempo y la línea cristológica que asumen a través de un método determinado y una hermenéutica propia.

1. Dos propuestas de una cristología viva: Interpelantes e interpeladas

Al leer las obras de Jon Sobrino y Elisabeth Schüssler Fiorenza se puede comprobar que ambas asumen la realidad histórica y cultural en la que viven y se abren a ella en un diálogo abierto y renovador. De ese modo, ambos intentan dar respuesta a las exigencias del siglo XX que reclaman un discurso abierto al diálogo y a la renovación constante. Una cristología como la que K. Rhaner atisbaba al preguntarse si Nicea era el principio o el fin del discurso cristológico; y una cristología a la que Elizabeth A. Johnson gusta llamar "viva" y cuyo proceso describe como en una especie de olas de renovación en constante movimiento[373]. En este sentido, ambas obras recuperan el carácter provisional de toda teología, ya sea porque su lenguaje para hablar del Misterio de Dios es limitado o porque al ser producto de la historia y la cultura está supeditada a cambios.

En sus propuestas cristológicas, ambos afrontan el tema cristológico de la comprensión de la divinidad de Jesús. Por supuesto, cada uno lo hará según los requerimientos del mundo que les rodea y empuja a actuar. De este modo, la obra de ambos también se puede vislumbrar como el intento de dar respuesta a las preguntas cristológicas desde el propio contexto. Dos preguntas que, como ya hemos mencionado en el capítulo segundo, tienen que ver con la expectativa salvífica centrada en la realidad salvadora de Jesús y en su actualización. Es decir, cómo puede ser comprendida la divinidad de Jesús hoy, en el contexto actual y sus propios condicionamientos históricos, culturales, sociales y eclesiales que son diferentes a aquellos en los que Jesús fue comprendido como trayendo la salvación de Dios.

En el caso de Elisabeth Schüssler Fiorenza, la articulación de una cristología viva partirá de las exigencias de las mujeres y sus anhelos de humanidad. Buscará la forma adecuada de decir que Jesús hoy sigue salvando y que en esa salvación están incluidas

[373] Cf. E. A. Johnson, *La cristología, hoy…*, pp. 11-14 y 165-166.

las mujeres en cuanto que ellas caminan hacia la vida emancipada e igual. Su propuesta es realmente inclusiva en cuanto que busca la igualdad de las mujeres en la constitución de un mundo sin disparidad para ninguna mujer ni para ningún hombre. Es, en otras palabras, una lucha por la inclusividad global que va más allá del género, la raza, la clase social, etc. A esto se debe que en su discurso hable constantemente de la inclusión no solo de las mujeres sino también de las no-personas[374], incluyendo en este último grupo a los hombres sin poder, pobres, indígenas, negros, etc.

J. Sobrino, a partir de su experiencia propia y cercana, intenta responder a la fe esperanzada de un pueblo que quiere vivir y que aún anhela la salvación del Dios de Jesús. Pretende dar respuesta a cómo Jesús sigue siendo salvación en medio del pueblo latinoamericano[375]. Para ello, intenta hablar de la salvación de Dios como la liberación que los pueblos empobrecidos como El Salvador necesitan para ser humanizados y dignificados. Un país que a diario se ve marcado por la muerte, opresión, injusticia y deshumanización. Pretende que su discurso teológico sea el "Intellectus Amoris" que necesitan el mundo sufriente[376]. En otras palabras, intenta hacer comprensible a la Iglesia salvadoreña y latinoamericana cómo Jesús sigue siendo hoy nuestro Salvador y cuáles son los signos salvadores en medio del mal que deshumaniza y ocasiona la muerte injusta de mucha gente en su propio pueblo. De este modo, nuestro autor, convencido de que "el que hacer teológico debe estar todo él transido de esperanza y de exigencia de práctica cristiana"[377], va más allá de la teología puramente doctrinal para sumergirse en los pueblos pobres y escuchar la voz de reclamo y esperanza y participar de sus luchas. Para Sobrino, "la absolutización de un texto tiende a convertirlo en sólo un texto, letra sin espíritu, y a generar una escolástica que es la mejor manera de

---

[374] E. Schüssler toma el término *no-persona* de Gustavo Gutiérrez. El teólogo lo usa para referirse a los pobres como los inexistentes, los insignificantes o innombrables de la historia. Así, *no-persona* es aquel a quien el orden social existente no reconoce como tal: el pobre, el explotado el que es sistemática y legalmente despojado de su ser hombre, el que apenas sabe que es una persona. Así, la teóloga usa el término para referirse a los hombres empobrecidos y oprimidos, a los que no tienen poder y son excluidos dentro del sistema *kyriarcal* y junto a ellos, formando grupo, nombra a las mujeres en toda su diversidad también como excluidas dentro de la misma pirámide excluyente. Cf. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, Sígueme, Salamanca 1982, p. 77.

[375] Cf. J. Sobrino, *Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*, Sal Terrae, Santander 1985, pp. 189-202.

[376] Cf. Ibíd., *"Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como 'Intellectus Amoris"*, RLT 15 (1988), pp. 243-266.

[377] Ibíd., *"Espiritualidad y teología. A propósito del libro de Gustavo Gutiérrez 'Beber en su propio pozo'"*, RLT 2 (1984), p. 196.

declararlo muerto"[378]. De aquí, la necesidad de salir de las doctrinas para empaparlas de realidad y recobren vida abundante.

En suma, cada uno teologizará desde su realidad concreta y específica. Cada uno se acercará a Jesús para preguntarle desde la experiencia histórica, si es Él nuestro salvador o debemos de esperar a otro; y, a su vez, ambos se dejarán interpelar por Jesús hoy en medio de la realidad de pobreza y marginación. Aunque cada uno parte desde la propia experiencia como son la realidad de los pobres y víctimas y las mujeres y las no-personas, las dos propuestas tendrán como punto de partida real la fe en Jesucristo expresado y concretado en la humanidad histórica del Jesús de Nazaret. Un fe que responde a la experiencia de haber sido salvados por Dios en ese Jesús. Una salvación entendida como liberación o emancipación. Dicho de otra manera, en la apuesta por un discurso vivo y renovador, ambos apelan al Jesús de la historia y a su expresión concreta de liberación, donde los pobres -mujeres y hombres- son reconocidos como el signo de este y de todos los tiempos[379].

2. Dos discursos contextuales. El discurso y su contexto histórico, social y cultural

Las propuestas de Jon Sobrino y Elisabeth Schüssler Fiorenza, como veremos, son dos expresiones de la nueva forma de pensar a Jesucristo que se aleja de la cristología teórica y esencialista. Son dos discursos que intentan desvelar la realidad de injusticia y exclusión, a la vez que recuperan a Jesucristo como la Buena Noticia de liberación al modo de los evangelios. En otras palabras, buscan que la cristología responda hoy a su tarea de dar razón de la fe en Jesucristo liberador. Para ello invocan "la legitimidad de la interpretación situada o, lo que es lo mismo, la necesidad de toda teología de confesar su relatividad histórica y cultural"[380]. De este modo, ambos discursos se ven en la necesidad de contextualizarse; es decir, de mostrarse como dos discursos específicos o

[378] Ibíd., *"El seguimiento de Jesús pobre y humilde. Cómo bajar de la cruz a los pueblos crucificados"*, RLT 24 (1991), p. 301.
[379] Cf. Ibíd., "*Los 'signos de los tiempos' en la teología de la liberación*", Estudios Eclesiásticos 64 (1989), p. 244.
[380] J. Costadoat, *La hermenéutica en las teologías contextuales de la liberación*, en *Hermenéutica y Teología*, Teología y Vida, Vol. XLVI nº. 1-2, Santiago de Chile, 2005, pp. 56-74, en http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492005000100003 (Fecha de consulta: 26 de agosto de 2014).

locales pues entienden que el contexto es tan importante como el texto. Están convencidos que el contexto es decisivo "para nuestra visión del mundo, nuestra construcción de la realidad o nuestra interpretación de los textos bíblicos"[381]. Más que encerrarse en la razón teórica y nacer de las especulaciones intelectuales, emergen como producto de la reflexión de las experiencias concretas y contextualizadas de los hombres y mujeres. Es decir, el lugar desde donde se atreven a pensar el teólogo y la teóloga es un lugar interesado e interesante en cuanto que responde a los intereses de sus oyentes. No buscan explicar la teoría sino explicar la vida en relación a Dios y la acción salvadora de ese Dios para los hombres y mujeres del presente, aunque tengan que recoger la teoría para rehacerla.

Es más, acorde la comprensión de la salvación como humanización -según los requerimientos de la modernidad-, estas visiones se ubican en dos áreas que requieren urgentemente humanización plena: los pobres y las víctimas y las mujeres en toda su diversidad. Así, para adentrarnos en ambos pensamientos en estudio hay que comprenderlos no sólo en la historia de la teología general, sino también en la contextualidad histórica, cultural y temporal donde nacen. Puesto que ambos desarrollan su pensamiento teológico en distintos contextos históricos-culturales, aunque con algunos factores comunes, vamos a abordar a cada uno por separado.

2.1. Jon Sobrino: Contexto histórico-cultural en el que emerge su obra

El pensamiento de Sobrino, como toda teología contextual, hay que situarla a partir de su experiencia real de vida. Esto supone, ubicarla en el lugar desde donde vive la fe y la teologiza y en el momento histórico en el que se construye su pensamiento. Si esto es así, la obra de Sobrino hay que situarla concretamente en El Salvador, a partir del año 1974 que es cuando llega a ese país a trabajar como docente en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA), lugar donde aún radica hasta la fecha[382].

[381] E. Schüssler Fiorenza, *Apocalipsis. Visión de un mundo justo*, 2ª Edición, Verbo Divino, Estella 2010, p. 15.
[382] La primera vez que llegó a El Salvador fue en 1957 como novicio de la Compañía de Jesús. Cf. J. Sobrino, *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, 2ª Edición, UCA Editores, San Salvador – El Salvador 1993, p. 12.

En aquellos años, la estructura social salvadoreña estaba envuelta en una inmensa crisis social y política marcada por la injusticia, las desigualdades, una fuerte tensión social, protestas e inestabilidad[383]. Esta realidad, por su puesto a la luz del Evangelio, es la que llevó a la Compañía de Jesús, a la Universidad de la UCA y al mismo Jon Sobrino a entrar en un proceso de identificación con los más pobres del país. La realidad de una injusticia estructural, que afectaba sobre todo a los más pobres, que eran cada vez más pobres, no podía dejarles en la indiferencia. Entre 1980 y 1992 el número de muertos y desaparecidos por la Guerra Civil en El Salvador se calcula fue de unas 75.000 personas. Es decir, no podían permanecer impasibles ante una realidad de muerte cercana que anunciaba a diario fusilamientos, desapariciones, asaltos, emboscadas, huidas, violaciones a mujeres, torturas, niños forzados a tomar armas de guerra, pueblos desaparecidos y masacrados, lemas incitando a la violencia como el de: "haz patria, mata a un cura", etc. Noticias que fueron -lamentablemente- la razón por la que El Salvador, aquel pequeño país centroamericano, salió a la luz universal y se hizo conocido más allá de sus fronteras[384].

Junto a esta realidad social general, hay otros sucesos que afectan más directamente al contexto vital de Sobrino y que también son claves para comprender su pensamiento. El 3 de febrero de 1977, pocos años después de que llegara a El Salvador, Oscar Arnulfo Romero es nombrado arzobispo de San Salvador por el Papa Pablo VI. El 12 de marzo de ese mismo año asesinan al jesuita Rutilio Grande. Tres años después, el 24 de marzo de 1980, es asesinado Mons. Romero. En 1989 son asesinados, en su propia vivienda, seis jesuitas compañeros con quienes vivía en San Salvador. Junto a ellos son asesinadas dos mujeres salvadoreñas. Todos murieron la misma noche a manos de un comando de las Fuerzas Armadas del país. Muerte de la cual se libra por encontrarse de viaje en la India[385], pero que le afecta profundamente[386]; como bien dice él, le dejaron "el corazón helado y la cabeza fría"[387].

---

[383] Cf. Ibíd, "*Vivir en tiempo de guerra*", en *Teología y vivencia de la caridad*, Sal Terrae 883 (1987), pp. 157-163.
[384] Cf. Ibíd., "*Descubrirnos como hermanos: la necesaria solidaridad*", en *V Centenario. Des-encubrir América*, Sal Terrae 938 (1991), pp. 653-654.
[385] Sus compañeros eran: Ignacio Ellacuría, Segundo Montes, Ignacio Martín-Baró, Amando López, Juan Ramón Moreno y Joaquín López. Las mujeres que trabajaban en la casa de los jesuitas de la UCA eran

Sin perder de vista el ámbito local y propio en el que nace su discurso, creo necesario enmarcar también su obra a la luz de algo más global. La influencia del Concilio Vaticano II (1962-1965) que marcó las teologías del siglo XX. En este sentido, también hay que visualizar su discurso como fruto floreciente de este evento histórico que transformó la Iglesia. De hecho, su pensamiento se presenta como parte del aire primaveral que entra en la Iglesia y que busca hacer vida extramuros desde un lugar concreto y con voz propia, desde el lugar de los pobres. El Concilio tiene su extensión en el territorio local latinoamericano, a través de la Conferencia Episcopal de Medellín (1968), donde la "reflexión se encaminó hacia la búsqueda de una nueva y más intensa presencia de la Iglesia en la actual transformación de América Latina, a la luz del Concilio Vaticano II"[388]. Medellín incitaba a que la vida religiosa "se ponga al día" dentro de la realidad del mundo, que viva el "*aggiornamento*" para poder transformar el mundo que ella misma habita[389]:

> "Los cambios provocados en el mundo latinoamericano por el proceso del desarrollo y, por otra parte, los planes de pastoral de conjunto, a través de los cuales la Iglesia de América Latina quiere encarnarse en nuestras concretas realidades de hoy, exigen una revisión seria y metódica de la vida religiosa y de la estructura de la comunidad. Esta es una condición indispensable para que los religiosos sean un signo inteligible y eficaz dentro del mundo actual" (12, II, 7)[390].

El Concilio Vaticano II, pensado desde la realidad social en la que vivían los misioneros jesuitas, caló en la Compañía de Jesús hasta el punto de verse exigidos a actuar. La expresión de este compromiso que asumen para no quedarse en la indiferencia, se ve claramente en algunas afirmaciones de La Congregación General XXXII de la

---

Julia Elba Ramos y su hija Celina. Cf. Ibíd., *"Compañeros de Jesús. El asesinato-martirio de los jesuitas salvadoreños"*, RLT 18 (1989), pp. 255-304.

[386] Cf. Ibíd., *Compañeros de Jesús. El asesinato-martirio de los jesuitas salvadoreños*, Sal Terrae, Santander 1989, p. 40.

[387] Ibíd., *Jesucristo Liberador. Lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret*, 2ª Edición, UCA Editores, San Salvador – El Salvador 1992, p. 29.

[388] Secretariado Episcopal del CELAM, *Medellín. Los textos de Medellín y el proceso de cambio de América Latina*, 3ª Edición, UCA Editores, San Salvador – El Salvador 1987, p. 24.

[389] V. Enrique y Tarancón (Dir.), F. Sebastián, J. L. Acebal y otros, *Medellín. Reflexiones en el CELAM*, BAC, Madrid, 1977, p. 404.

[390] Ibíd., p. 91.

Compañía de Jesús (1974-1975). Afirmaciones contundentes que tuvieron que marcar y enrumbar la vida de los jesuitas en Centroamérica y, dentro de ella, la vida y misión de J. Sobrino. A continuación, trascribo algunos de estos enunciados:

> "¿Qué significa ser hoy compañero de Jesús? Comprometerse bajo el estandarte de la cruz en la lucha crucial de nuestro tiempo: la lucha por la fe y la lucha por la justicia que la misma fe exige" (Decreto 2).
>
> "La misión de la Compañía de Jesús hoy es el servicio de la fe, del que la promoción de la justicia constituye una experiencia absoluta.
>
> Aparece claramente que ciertas imágenes de Dios, que consagran y legitiman la permanencia de estructuras injustas, no son tolerables.
>
> De todas las regiones del mundo donde trabajan jesuitas han llegado demandas particularmente convergentes e insistentes que piden que, por una opción neta de la Congregación General, la Compañía se comprometa resueltamente al servicio de la promoción de la justicia.
>
> No trabajaremos en la promoción de la justicia sin que paguemos un precio". (Decreto 4)[391].

2.2. Elisabeth Schüssler Fiorenza: Contextualización de su pensamiento

Contextualizar el quehacer de la teóloga nos ayudará no sólo a comprender su obra, sino también su línea teología feminista crítica de liberación y a entender mejor la razón de ser de la teología feminista en general. Esto es posible porque su obra se desarrolla a lo largo de un amplio diálogo crítico con la teología en general y con la teología feminista en particular[392]. Así mismo, podremos ver la fuerza que tiene la experiencia humana en el teologizar y la experiencia de las mujeres como hábiles artesanas y forjadoras del

[391] Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús (1974-1975); Cf. J. Sobrino, *"El seguimiento de Jesús pobre y humilde. Cómo bajar de la cruz a los pueblos crucificados"*, RLT 24 (1991), pp. 299-317.

[392] Cf. E. Schüssler Fiorenza, *Los caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*, Sal Terrae, Santander 2004, pp. 79-108.

pensamiento teológico[393]. Es decir, cómo las mujeres pueden construir el pensamiento teológico y cómo la teología feminista puede enriquecer el discurso teológico. Nos acercaremos también al contexto socio-cultural desde el que labora para ver qué elementos la configuran. Todo ello nos inducirá a una mejor comprensión de su labor crítica y sistémica y de su interés por una cristología inclusiva. Nos ayudará a percibir de un mejor modo su propuesta de una comunidad inclusiva y de iguales hoy[394].

Pues bien, su pensamiento hay que situarlo dentro de una época donde emerge con fuerza, y de diversas formas, la voz de las mujeres en los diferentes ámbitos sociales y eclesiales ante el anhelo de humanización. Es decir, en la época del feminismo multidimensional y su fuerza de lucha a la que se une la autora. Concretamente, su contexto inmediato hay que situarlo en la realidad social, cultural y eclesial estadounidense. El lugar donde vive desde los años setenta hasta hoy y que es uno de los primeros países que despierta ante la marginalidad de las mujeres y a favor de la reivindicación de sus derechos en dignidad. Aunque su pensamiento se ha desarrollado y evolucionado en Estados Unidos y su raíz está en Alemania donde creció y se formó, hay que decir y tener en cuenta que su espacio teológico experiencial es mucho más amplio. Su pensamiento se ha extendido y ha sido acogido no sólo en Alemania y Estados Unidos, sino también a nivel mundial. Esto ha sido posible gracias a la extensa publicación y la traducción a varios idiomas de sus obras y artículos; pero, también, gracias a sus muchas conferencias locales e internacionales y sus diálogos abiertos.

Así, pues, al igual que Jon Sobrino y otros teólogos y teólogas contextuales, su pensamiento se desarrolla tanto desde la experiencia humana como desde el ámbito académico y la interrelación crítica. De hecho, la teóloga ocupa -desde los años ochenta hasta la actualidad- la cátedra Krister Stendahl de Sagrada Escritura e interpretación en la Harvard Divinity School[395]. Pero, su labor y su pensamiento no se desarrollan desde

---

[393] Cf. Ibíd., pp. 115 y 224. También ver E. Schüssler Fiorenza, *Discipleship of Equals. A critical feminist Ekklesia-logy of liberation*, SCM Press LTD, New York 2012, p. 13.

[394] Podemos ver una línea de tiempo de la vida de Elisabeth Schüssler Fiorenza en C. Finch, "*A way that seems right to woman: a critical analysis of the role of Elisabeth Schüssler Fiorenza in the development of reformist feminist theology*", Southwestern Baptist Theological Seminary, ProQuest, UMI Dissertations Publising 2014. 3662494.

[395] Ha sido también la primera mujer presidenta de la Sociedad (Norteamericana) de Literatura Bíblica (1987) y posee ya una amplia bibliografía. Algunas de sus obras, como En memoria de Ella (1983) fue traducida a varios idiomas. Así mismo, valga mencionar que es fundadora y co-editora del *Journal of*

este único frente. Ella beberá también de la experiencia que recoge en el acercamiento y el contacto directo con otras mujeres[396]. En otras palabras, su pensamiento tiene una base no sólo teórica-académica sino también experiencial-vivencial y política-práctica. En este mismo sentido, su pensamiento se ha alimentado también de aquellos lugares que ha recorrido y gracias a la gente con la que se ha interrelacionado, incluso más allá del cristianismo. Una experiencia vivida y visualizada no sólo en otras mujeres de su entorno cercano, sino con mujeres diversas y con diferentes experiencias: académicas o no académicas de a pie de calle, teólogas cristianas o no cristianas o ateas, religiosas y laicas, de América, Asia, África o Europa, etc.

En resumen, las obras de Jon Sobrino y Elisabeth Schüssler Fiorenza se presentan como dos discursos contextuales, pues parten de una interpretación situada. Son, por tanto, dos cristologías que se saben y se comprenden desde su relatividad histórica y cultural. Dos discursos inacabados y autocomprendidos como limitados y, por eso, en constante cambio. Sin embargo, a pesar de su carácter contextual y provisional están en relación y diálogo con la tradición teológica y la Escritura.

3. Dos discursos segundos que nacen de la experiencia histórica

3.1. Jon Sobrino: el sello de la experiencia humana en el discurso

Lo primero que salta a la vista en los escritos y en las conferencias de Sobrino es la influencia que ejercen sobre él, los pobres, las víctimas y los mártires. Su discurso está marcado, decisivamente, por ellos. Aunque en su pensamiento tuvieron gran influencia teólogos y filósofos como W. Pannenberg, J. Moltmann, K. Rahner, X. Zubiri e I. Ellacuría, hay que decir que su teologización tiene como fuente primera la experiencia. En concreto, la experiencia humana de sufrimiento y muerte del pueblo salvadoreño y latinoamericano. Desde ahí articula su discurso, convirtiéndose -a través de sus

Feminist Studies in Religion. Ver *Published Works of Elisabeth Schüssler Fiorenza*, JFSR Vol. 25, Nº 1 (2009), pp. 221-240. Ver en http:www.fsrinc.org/jfsr (fecha de consulta: 20 de marzo de 2015).

[396] E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella…*, pp. 13-14.

conferencias y escritos- en la "*voz de los que no tienen voz*"[397]. Así pues, su pensamiento se forja no sólo desde la intelectualidad teórica aprendida y razonada, sino también desde la experiencia padecida y reflexionada, que le dará su carácter propio. Ahora bien, marcada por la experiencia de los pobres cada vez más pobres y las de víctimas injustas, hay que distinguir dos etapas en el pensamiento del teólogo latinoamericano que -como bien sintetiza Javier Vitoria- se expresan a partir de cuatro axiomas: "*fuera del mundo no hay salvación*", "*fuera de los pobres no hay salvación*", "*fuera de Dios no hay salvación*" y "*fuera de la cruz no hay salvación*"[398]. Veamos estas dos etapas de su pensamiento y estos axiomas que la estructuran.

3.1.1. Desde la realidad de los pobres

Lo que podríamos enmarcar dentro de una primera etapa nace con la aparición de su obra *Cristología desde América Latina* (1977) y se extiende hasta finales de la década de los Ochenta. En esta década, la de los Ochenta, se materializan una serie de cambios sociales, políticos, culturales y eclesiales que se venían gestando desde la década anterior. Es la década de los mártires de El Salvador, pero también -y quizás por ello- la de las grandes expectativas de liberación. De aquí que su pensamiento le lleva a plantear y desarrollar una cristología de la liberación. En esta misma etapa aparece también su libro *Jesús en América Latina* (1982)[399] como continuación de su primera obra. Este

[397] Frase acuñada por Mons. Romero en la Homilía *El Divino Salvador, solución de todos nuestros problemas. Decimoséptimo domingo del tiempo ordinario*, del 29 de julio de 1979. Este fue el arzobispo asesinado en El Salvador por defender a los pobres y las víctimas de ese país durante la Guerra Civil. Es una frase valiente que apela a quien se toma la palabra o que habla por los que no tienen la posibilidad de articular un planteamiento, de gritar un atropello, de protestar por un abuso. Al usarla, apelaba a la valentía de los periodistas que se atrevían a escribir acerca de lo que estaba pasando en la realidad salvadoreña. Ver también, Publicaciones Pastorales del Arzobispado, *Día a día con Monseñor Romero. Meditaciones para todo el año*, 2ª Edición, Imprenta Criterio, San Salvador – El Salvador 2000, p. 118.

[398] Los cuatro axiomas estructuran todo el proyecto teológico de J. Sobrino: "*extra Deum nulla salus*", "*extra crucem nulla salus*", "*extra pauperes nulla salus*" y "*extra mundum nulla salus*". Cf. F. J. Vitoria, *La soteriología histórica: un modelo a partir de la teología salvadoreña* (I), RLT 33 (1994), pp. 285-305; Ibíd., "*¿Todavía la salvación?...",* Tomo II, pp. 731-732; Ibíd., *Jon Sobrino. Una teología conmocionada…*, p. 10.

[399] Este libro aparece por primera vez en El Salvador en 1982. Cf. J. Sobrino, *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, 1ª Edición, UCA Editores, San Salvador – El Salvador 1982.

libro contiene una serie de artículos en torno a temas como Jesús, el Reino de Dios, los pobres, la fe y la vida cristiana[400].

El discurso cristológico de esta etapa recoge la crisis de la modernidad que se produce en Europa a partir de 1968, pero lo hace desde el reverso de la historia[401]. Es decir, desde la realidad de los empobrecidos[402]. Entiende la crisis, no como la pérdida de sentido de las grandes utopías ni desde la idea de que el progreso se haya venido abajo como se dice en Europa. La crisis, asegura, está en la falsedad de la teoría del desarrollo de los países del Sur (América Latina), en las víctimas de la pobreza que quita vida[403] y en las dictaduras de esos países. De este modo, el autor se ubica en su propio contexto e intenta hacerse cargo de la humanidad crucificada de esos pueblos, hablando desde ellos. Así, propone afrontar la crisis erradicando los ídolos que legitiman la opresión de los cada vez más pobres, los ídolos afiliados a los intereses de los más ricos. En otras palabras, intenta "mostrar la verdad de Cristo desde su capacidad de transformar el mundo de pecado en Reino de Dios"[404].

La reflexión acerca de la salvación de Dios en medio de la realidad de muerte parte desde la opción por las víctimas. Entiende que la realidad de los empobrecidos es el lugar donde verdaderamente se cuestiona la veracidad de la salvación de Dios, y no tanto desde el emergente ateísmo. Por eso, afirmará que para que "Dios sea Dios de vida tiene que pasar por una verificación histórica, que no es otra que dar vida a los secularmente privados de ella, las mayorías pobres y oprimidas"[405]. Sólo así, Dios será el Dios salvador prometido y esperado. De este modo, puesto que "Dios es un Dios de vida y está a favor de la vida"[406], la respuesta no puede ser otra que asumir el

---

[400] Los dos primeros capítulos de este libro serán de gran importancia porque Sobrino los escribe a petición de la Santa Sede con el objetivo de aclarar algunas de sus posiciones descritas en su obra anterior: *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico* (1977).
[401] Para ahondar en el conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana ver J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Sal Terrae, Santander 1981, pp. 21-53; Ibíd., "*El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana"*, en *Nuevo extraordinario: método teológico y cristología latinoamericana*, ECA 322 (1975), pp. 426-445.
[402] Cf. I. Ellacuría, *Conversión de la iglesia al Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander 1984, p. 153.
[403] Cf. J. Sobrino, "*Injusta y violenta pobreza en América Latina*", en *Ecumenismo. Una asamblea por la paz*, Concilium 215 (1988), pp. 71-72.
[404] Ibíd., *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*, 2ª Edición, Ediciones CRT, México 1977, p. 299.
[405] Ibíd., *Jesús en América Latina…*, p. 170.
[406] Ibíd., p. 169.

compromiso de hacerse cargo de la realidad[407] y bajar de sus cruces a los pueblos crucificados[408]. Si esto no se da, el hecho salvador de Dios se sigue aplazando y la comunicación salvífica de Dios pierde validez y credibilidad para el cristianismo de nuestro tiempo: "el anuncio de un Dios de vida no puede menos de ser idealista"[409]. Es decir, si la salvación no se hace visible allí donde abunda la muerte, la salvación no ha llegado aún. Por tanto, Dios no es el Dios de la historia ni de nuestra historia. De aquí surge la necesidad de historizar la salvación[410]. Perspectiva desde la que pretende "contribuir a bajar de la cruz a los pueblos crucificados" y salir de la interpretación que únicamente se limita a explicar cómo el Jesús histórico llegó a ser el Cristo de la fe.

Según lo dicho, la clave teológica de la primera etapa podemos enmarcarla en la frase "*Dios se encarna en los pobres*". Con ella se apunta a la divinización de los pobres, su liberación como proceso de humanización. Ante el problema de la existencia de un mal real que causa muerte y oprime, la acción salvífica apunta a que la divinización tiene que pasar primero por una salvación en la historia, entendida como liberación (liberación del pecado)[411]. Pero esta salvación entendida como liberación no acaba en la historia, sino que alcanza la vida plena más allá de la historia (divinización). De aquí se deduce el axioma "*fuera de Dios no hay salvación*". En el fondo de esta máxima está la fe de que solo Dios salva y que esa salvación de Dios es entendida en la historia como liberación y en el futuro como divinización.

---

[407] *Hacerse cargo de la realidad*, junto con el *cargar con la realidad* y *encargarse de la realidad* son las tres dimensiones del ejercicio concreto de enfrentarse con la realidad dentro del método teológico latinoamericano en I. Ellacuría. Cf. "*Hacia una fundamentación del método teológico Latinoamericano"*, en *Nuevo extraordinario: método teológico y cristología latinoamericana*, ECA 322-323 (1975), p. 419.

[408] Por pueblo crucificado hay que entender a "aquella colectividad que, siendo la mayoría de la humanidad, debe su situación de crucifixión a un ordenamiento social promovido y sostenido por una minoría que ejerce su dominio en función de un conjunto de factores, los cuales, como tal conjunto y dada su concreta efectividad histórica, deben estimarse pecado". I. Ellacuría, "*El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica"*, RLT (1989), p. 318.

[409] J. Sobrino, *Jesús en América Latina…*, p. 173.

[410] Con historizar la salvación, Sobrino quiere reclamar la necesidad de una salvación en la historia y no solamente futura. Este concepto de una soteriología histórica aparece por primera en Cf. I. Ellacuria, "*Historicidad de la salvación cristiana"*, en I. Ellacuría, J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Tomo I, Trotta, Madrid 1990, pp. 323-372.

[411] De aquí nacerá, más tarde, el título de Liberador. Cf. I. Ellacuría, *"Historicidad de la salvación cristiana"*, RLT 1 (1984), pp. 5-45.

En esta misma etapa, a la luz del pensamiento de I. Ellacuría[412], el pueblo crucificado será presentado como el signo por excelencia de la presencia de Dios en la historia. Los pobres son, al igual que Jesús, las víctimas del pecado histórico en el mundo. Por eso, el pueblo pobre crucificado se convierte en algo así como sacramento de la salvación de Dios para la humanidad: El "pueblo crucificado es la continuación histórica del siervo de Yahvé, al que el pecado del mundo sigue despojándole de todo, le siguen arrebatando hasta la vida, sobre todo la vida"[413]. Esta comprensión conduce a otro axioma: "*fuera de la cruz no hay salvación*", y los pobres son las cruces de la historia actual. Como vemos, la base cristológica de esta primera etapa ha estado impulsada por la experiencia humana de sufrimiento concreta e histórica de los pobres que buscan liberación. En este sentido, la interpelación de los pobres y las víctimas se ha presentado como el discurso primero o la fuente desde donde se ha entretejido el pensamiento de Sobrino.

3.1.2. Impulsado por la experiencia martirial

La segunda etapa se ubica y se imprime tras la experiencia del martirio. Inicia en la década de los noventa y dura hasta hoy. En esta etapa, su pensamiento experimenta el paso de una teología "sólo" de la liberación a una teología del martirio[414]. Es, además, el periodo donde nace su obra sistemática que se presenta como una cristología en dos tomos: *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (1991) y *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (1999).

Así como en la primera etapa resalta un cierto optimismo histórico que ve factible la liberación de los pobres en la historia, en la segunda etapa -tras la experiencia del martirio que le toca muy de cerca- se ve en la necesidad de hacer suyo el *principio*

---

[412] Ellacuría usó por primera vez la fórmula "bajar de la cruz al pueblo crucificado". Cf. I. Ellacuría, *Las Iglesias latinoamericanas interpelan a la Iglesia de España*, Sal Terrae 826 (1982), p. 230. Ver también, I. Ellacuría, "*El pueblo crucificado",* en I. Ellacuría, J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación II*, Trotta, Madrid 1990, pp. 189-216.

[413] J. Sobrino, "*La fe en el Hijo de Dios desde un pueblo crucificado*", en *¿Jesús, Hijo de Dios?*, Concilium 173 (1982), p. 331; Ibíd., "*Los pueblos crucificados, actual siervo sufriente de Yahvé*", en *1492-1992. La voz de las víctimas*, Concilium 232 (1990), pp. 497-508; I. Ellacuría, "*Discernir 'el signo' de los tiempos"*, Diakonía 17 (1981), p. 58.

[414] Cf. J. Sobrino, "*De una teología sólo de liberación a una teología del martirio"*, en J. Comblin, J. I. González Faus, J. Sobrino (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid 1993, pp. 101-121.

misericordia[415] como clave para entender la realidad. De esta forma, su teología se convierte en una especie de biografía mística. En ella subyace la experiencia paradójica de que la década de los mártires es un tiempo de gracia en el que Dios ha visitado El Salvador de manera especial. De esta experiencia nace la pregunta, a pesar de las lágrimas y la sangre derramada por los hombres y mujeres mártires de El Salvador, ¿qué hay que celebrar? La respuesta será: lo que hay que celebrar es la dimensión humana de los mártires que han sido con su voz, su pensamiento y su vida entregada, "la voz de los que no tienen voz"[416] y que se han puesto del lado de los pobres buscando justicia. Así, desde la experiencia martirial aparecen una serie de categorías teológicas importantes[417].

En esta etapa adquiere fuerza la perspectiva rememorativa-narrativa[418]. Se prioriza la realidad en sí misma sobre la interpretación de esa realidad, tras ser conscientes de que las categorías interpretativas son más pobres que los acontecimientos mismos y que los relatos tienen capacidad para hacernos revivir la realidad y mantener viva la historia. Por ejemplo, se ha descubierto el carácter evocador que la historia de la salvación de Dios puede tener para el ser humano moderno. Esta perspectiva, siguiendo el esquema de Javier Vitoria, se desarrolla en cuatro niveles:

- Un primer nivel está constituido por las biografías de los mártires. Sus muertes martiriales son expresión viva del hacerse cargo de la realidad.

- En un segundo momento aparecen las narraciones: las historias de los mártires salvadoreños. Estas narraciones pretenden no dejar en el olvido a los mártires, pues sería un acto deshumanizante. Mantener viva la memoria de ellos se comprende como un acto de agradecimiento, una fuente de inspiración, ánimo y compromiso

[415] La misericordia en Jesús -dice Sobrino- no es un mero sentimiento, una virtud periférica, una cualidad o actitud ética; es más bien una actitud y principio configurador de su vida y su práctica histórica. En este sentido, la misericordia pasa a ser un principio "teologal": el *Principio Misericordia*. Cf. J. Sobrino, *Jesucristo Liberador*…, pp. 161-162.
[416] R. Cardenal, I. Martín-Baró, J. Sobrino, *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero*, 1ª Edición, UCA Editores, San Salvador 1980, p. 453.
[417] Cf. Ibíd., *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid 1999, pp. 60-61.
[418] Se une con esto a la propuesta de J. B. Metz de una teología rememorativo-narrativa de la redención. Cf. *La fe en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1979, pp. 213-244.

cristiano. La narración, se cree, llega allá a donde la teología no puede hacerlo: "la narración intenta hacer presente al oyente lo acontecido en el pasado, intenta introducir al oyente en el acontecimiento mismo"[419]. Es comunicación de la fe en la liberación del Dios crucificado que los testigos anuncian. En otras palabras, mientras que el lenguaje teológico tiene muy poco que decir acerca de la salvación entendida como liberación, la narración es una vía para contar y no olvidar que la liberación es posible[420].

- Un tercer nivel es el de la teología narrativa. El discurso teológico se convierte en narración de las historias de los mártires de un modo práctico. Esto es, siendo "un camino de liberación y humanización efectiva"[421]. Es decir, más que ser simple ejemplos, las historias de los mártires se convierten en referentes para toda teología que parte de la realidad. Vidas prácticas, la de los mártires, que redimen a Dios de su insignificancia y de su deshonor en la historia… y emiten noticias de un Dios amigo aún y en medio del holocausto de la pobreza. La razón reposa en que, como dice Javier Vitoria,

> Todas esas historias, que constituyen los grandes relatos de un pueblo mártir…, conectan -sin duda alguna- con la canonicidad del Corpus Cristiano porque son historias de seguimiento de aquel Crucificado y Resucitado del siglo I[422].

Es decir, dicho brevemente, la historia de los mártires de El Salvador guió y fecundó la teología y ésta orientó y categorizó aquella memoria[423].

- Finalmente, en el cuarto nivel, aparecen propiamente las categorías. El autor ha convertido en "logos" teológico los tres niveles anteriores dando como resultado un

---

[419] G. Lohfink, "*Narración como teología. Sobre la infraestructura lingüística de los evangelios"*, Selecciones de Teología 56 (1975), p. 338.
[420] Cf. R. Casas, *Dios pasó por El Salvador*…, pp. 347–349. Ver también J. Sobrino, "*La herencia de los mártires de El Salvador*", en *La caída de los muros*, Sal Terrae 929 (1990), pp. 867-880.
[421] F. J. Vitoria, *La soteriología histórica: un modelo a partir de la teología salvadoreña* (II), RLT 34 (1995), p. 68; Cf. Ibíd., *Jon Sobrino. Una teología conmocionada…*, p. 13; Cf. Ibíd., Conferencia "*La precedencia de 'hacerse teología' de los mártires sobre el 'hablar de Dios' de los teólogos*", 20 de marzo de 2015, III Congreso de teología UCA – 18 al 24 de marzo de 2015, en https://www.youtube.com/watch?v=MVXfGO-sLLs (Fecha de consulta: 30 de marzo de 2015).
[422] Ibíd.
[423] Ibíd.

nuevo título cristológico acorde a la salvación de las víctimas reales y actuales. Ese nuevo título es *Jesucristo Liberador*. Con él se apela a un nuevo modo de expresar *La Fe en Jesucristo*. Una perspectiva que pretende ayudar a la resurrección del pueblo salvadoreño. Desde esa realidad concreta de El Salvador, que vive y padece el martirio, es desde donde se recoge lo que la realidad crucificada de un pueblo desvela acerca de lo que es lo divino y lo humano, y al Cristo que los unifica.

Ahora bien, si el nuevo título apela a una salvación en la historia, el discurso ha de enmarcarse dentro de la comprensión histórica de la salvación. En este sentido, no hay una historia profana y otra sagrada, como muchas veces se ha repetido, sino la existencia de una sola historia en la cual Dios se manifiesta y salva. Esa única historia, además, tiene que ver con lo que Jesús ya anunciaba como la inminente llegada del Reino de Dios. Esta comprensión soteriológica tiene su expresión en el axioma, "*fuera del mundo no hay salvación*"[424]. Y si esto es así, que Dios salva en la historia, la praxis humana de salvación acontece en la historia salvadora de Dios. En este sentido, la praxis humana es una praxis histórica trascendente, pues no se reduce a sólo una praxis política, histórica o ética. Es más, esa praxis salvífica está enfrentada a una práctica contraria que se ubica dentro de una estructura de pecado y que genera pueblos crucificados. Dicho de otra forma, en el mundo hay una realidad duélica donde la práctica salvífica se enfrenta y opone a una praxis de pecado que deshumaniza. Así, la praxis histórica de liberación se convierte en el mejor modo de conocer la realidad, se convierte en clave teológica[425].

La concepción de una soteriología histórica induce a la necesidad de preguntarse por la salvación en la situación concreta y actual. De aquí que surja la pregunta acerca de lo que significa la salvación de Dios a partir de la realidad histórica. Por ejemplo, cómo se da la salvación en medio de la realidad salvadoreña de la década de los Ochenta, la cual estuvo marcada por el martirio. Es otras palabras, el tema soteriológico es una cuestión abierta que exige una respuesta desde la historia concreta y reclama un discernimiento y

---

[424] Schillebeeckx usa la frase proverbial "*Fuera del mundo no hay salvación*" en contraste al aforismo excluyente que predicaba la Iglesia: "*Fuera de la Iglesia no hay salvación*". Cf., E. Schillebeeckx, *Los hombres, relato de Dios*, Sígueme, Salamanca 1995, pp. 29-41.

[425] Cf. J. Sobrino, *"Espiritualidad y liberación*", en *El servicio a la fe de nuestro pueblo*, Sal Terrae 849 (1984), pp. 139-162.

análisis desde todos los ámbitos de la realidad y en cada época. Un discernimiento cuyo criterio será la praxis del Jesús histórico donde quedó revelado el poder salvador de Dios. Lo que se ha descubierto es que para Jesús, los pobres son el lugar de la máxima expresión de la salvación de Dios para la humanidad. De aquí saldrá otro axioma: *fuera de los pobres no hay salvación* (*Extra pauperes nulla salus)*[426].

En resumen, mientras en Europa se pensaba la teología desde la mirada del incrédulo (el agnosticismo, la increencia, el ateísmo), Sobrino piensa y teologiza bajo la mirada de los pobres y las víctimas. Es, como hemos dicho, una teología desde el reverso de la historia. El dejarse mirar por los pobres se convierte en una vía de conocimiento de la realidad, de Dios y de su salvación. Así, la clave para el discernimiento de la salvación en la historia, se verá descubierta en la normatividad del Jesús histórico en cuanto que en él se desvela que Dios irrumpe en la historia como salvador de los pobres y no fuera de ellos. En este sentido, la salvación y el Reino de Dios no sólo son cuestión de anuncio sino de realización en la propia historia. De este modo, la Buena Noticia se entiende como la praxis humana de liberación concreta de los pobres: hacer el bien, practicar la justicia y caminar con Dios en la historia donde habita también el pecado estructural que causa muerte. Así pues, el objetivo de Sobrino no es tanto el mostrar la razonabilidad de la fe en Cristo, cuanto su operatividad histórica de signo liberador para los que carecen de ella[427]. Es decir, su teología tiene como objeto fundamental, no tanto el explicar la revelación y salvación de Dios sino el quehacer transformativo de la realidad que garantice la realización del Reino en medio del mundo de los empobrecidos y victimizados a través de la salvación que esperan: la liberación histórica. Dicho de otra manera, Sobrino busca dar respuesta a las cuestiones cristológicas de quién es Jesús hoy y cómo salva de tal manera que Jesús sea respuesta de liberación según los intereses salvíficos actuales de los pueblos del Tercer Mundo.

[426] Cf. Ibíd., *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos*, Trotta, Madrid 2007.
[427] Cf. J. Lois, *La cristología de Sobrino*, Xirimiri de Pastoral 39 (2007), p. 13.

3.2. Elisabeth Schüssler Fiorenza: La experiencia de las mujeres como punto de partida y eje configurador de su obra. *Extrajeras con residencia permanente*

La obra extensa y profunda de Elisabeth Schüssler Fiorenza hay que ubicarla dentro de la experiencia feminista en el ámbito laical-religioso, social, cultural y académico de la autora. Dentro de lo que significa ser mujer, laica y teóloga en el contexto mundial actual. Una experiencia que, si bien es cierto puede tener espacios de liberación, no es ajena a la experiencia de exclusión e indignidad que viven aún hoy muchas mujeres. Esto, a pesar de su condición de mujer instruida, académica, blanca, de clase media alta, europea, etc., consecuencias del arbitrio y la dominación que ejercen los hombres que se atribuyen el poder para nombrar la realidad. Un poder que funciona como en una especie de pirámide social jerárquica, llamada *Kyriarcal*[428]. Es decir, su pensamiento y obra hay que ubicarlas también desde la condición de mujer que le predispone a vivir, de una u otra manera, la exclusión social, cultural, religiosa y eclesial.

Puesto que toda teología, como hemos dicho antes, se desarrolla en función de un interés; es decir, ya que toda teología es interesada y se configura con respecto a algo que la hace ser y moverse, que la motiva y orienta, que le marca el horizonte y la hace ser de una manera específica, habría que preguntarse qué es lo que motiva a nuestra autora a teologizar y afrontar el tema cristológico de la divinidad de Jesús. Pues bien, lo que provoca su discurso parece estar motivado por el interés de cambiar las estructuras de poder y dominación que deshumanizan y excluyen a las mujeres, hacia la constitución de la *Basileia*[429] de Dios pre-vista en la manifestación histórica del discipulado de iguales. Por tanto, hay que entender su pensamiento dentro de la gran variedad de las teologías feministas que luchan por la emancipación, en cuanto que busca espacios de liberación para las personas oprimidas y postergadas. Labor que pretende realizar a través de la propuesta de modelos interpretativos más inclusivos que

[428] Por *kyriarcal* hay que entender al poder estructural opresor que opera en torno a ejes que no son sólo de género, sino también de raza, clase, cultura y religión. Cf. E. Schüssler Fiorenza, *Pero ella dijo…*, p. 162.

[429] E. Schüssler usa el término *Basileia tou theou*. Con este término expresa la concepción del Reino de Dios desde un sentido territorial, como un Reino establecido en la historia que hace efectiva la salvación histórica (en Sobrino sería lo referente a la historización del Reino y la soteriología histórica). Con este término intenta enfatizar el impacto y el significado político que contiene en sentido duélico con la *basileia* romana (el Imperio Romano). Cf. E. Schüssler Fiorenza, *Cristología Feminista Crítica…*, pp. 133-134; Ibíd., *Jesus and the politics interpretation*, Continuum, New York 2001, pp. 28 y 168-174.

nazcan de la pertenencia y participación activa en las luchas de liberación con otras mujeres y hombres sin poder.

De lo dicho, podemos deducir que su inspiración teológica, al igual que en Sobrino, emerge de la realidad específicamente histórica de desigualdad y exclusión; pero también de la esperanza de su posible transformación. En este sentido, su pensamiento se expresa siendo parte de la comprensión amplia del feminismo que lucha por la igualdad. Pensamiento que se desarrolla "a través de un modo de evolución en espiral"[430] y que se va configurando en torno a dos ejes: el feminismo político de la liberación y el feminismo político utópico. Ejes que se han ido gestando y enriqueciendo a lo largo de su carrera gracias a la formación filosófica, teológica y bíblica con la que cuenta la autora; pero también debido a su experiencia de mujer y su encuentro con otras mujeres. Herramientas que le han permitido entrar en diálogo crítico con la filosofía europea de la Ilustración y también con la filosofía feminista, con otros teólogos y teólogas contemporáneas, con el feminismo teológico de occidente, tanto como las afroamericanas, afroasiáticas, mujeristas, womanistas y latinoamericanas. Así mismo, entra en debate con el mundo de la psicología, la historia y la sociología, desarrollada tanto por hombres como por mujeres feministas.

En la esfera práctica, su pensamiento se enriquece debido a que se relaciona con mujeres de movimientos feministas laicos, con mujeres de a pie de calle, con cristianas que buscan reivindicar sus derechos y con mujeres de otras confesiones. Así mismo, a través de conferencias en universidades, en barrios, en parroquias, en centros cívicos y grupos específicos de mujeres. En suma, su discurso está enriquecido por la experiencia dentro de la gran historia vivida por las mujeres en los ámbitos eclesiales, sociales y culturales; tanto locales como universales[431], confesionales e interconfesionales.

Junto a la experiencia de ser mujer, hay que considerar también la Biblia como su fuente. A diferencia de las teólogas post-bíblicas, está convencida de que la mejor manera de ayudar a generar recursos para la igualdad de las mujeres y los hombres es afrontando la Tradición y reimaginándola. Parte de la certeza de que si ignoramos la

[430] M. Navarro, "*Residente extranjera: Elisabeth Schüssler Fiorenza y…"*, p. 489.
[431] Cf. E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella…*, pp. 13-14.

tradición, ignoramos con ello gran parte de nuestra historia; y para poder reinventar o reconstruir la historia hacia la inclusividad es necesario retomarla en su totalidad. Es más, si la historia también es patrimonio de las mujeres[432], dejarla en el olvido es relegar sus historias en lugar de recuperarlas. Esfuerzo en el que se empeñan los que avalan el poder que oprime y margina a las mujeres y los hombres excluidos. Es la herramienta propicia del androcentrismo y del poder estructural reinante que lucha por mantener en los márgenes o fuera de la historia de la humanidad a las mujeres[433] y los empobrecidos. Por tanto, retomar la historia, aunque produzca dolor, es un bien necesario no sólo para las mujeres sino para toda la humanidad. Sin historia, la teología feminista "corre el peligro de tornarse ahistórica y apolítica"[434] y, por tanto, se traduce en la no respuesta a la esperanza de muchas mujeres que anhelan de verdad la ansiada liberación e inclusión en el presente histórico.

En definitiva, la experiencia recogida como el acto primero del teologizar ha sido fructífera. No sólo ha enriquecido su discurso en diversidad y amplitud, sino también en novedad. Lo ha hecho más novedoso sobre todo a nivel analítico, metodológico y terminológico. Suceso que le da un plus de significancia a toda su obra, al desvelar su riqueza experiencial y su capacidad teológica crítica, tanto como su afán de lucha por cambiar las estructuras que dañan a la humanidad. Así mismo, evidencia su atrevimiento teológico al hablar con voz propia en una cultura, sociedad y un ámbito eclesial que aún hoy arrastra consigo rasgos misóginos, opresores y excluyentes; y donde aún hay sectores eclesiales que desde la autoridad actúan acallando las voces que resultan amenazadoras o simplemente diferentes. Es decir, su discurso resalta el carácter de autoridad que posee por la capacidad para hablar con voz y acento propio a pesar de su condición de extranjera "con residencia permanente en la Iglesia y la academia"[435]. Condición en la que se ubica ella misma como teóloga y ve ubicada a otras teólogas y a la teología feminista como discurso.

---

[432] Cf. Ibíd., *Bread not Stones…*, pp. xii-xiii y 8-15.
[433] Cf. Ibíd., pp. 62-64.
[434] Ibíd., *En memoria de ella…*, pp. 21-23.
[435] Metáfora para referirse a la condición de toda mujer y toda teóloga feminista que camina, vive y labora en una tierra o ámbito que aún no posee. En un espacio en el cual es considerada como ajena o extraña; es decir, extranjera. Ibíd., *Cristología feminista crítica…*, p. 28.

4. Dos visiones cristológicas de liberación o emancipación

Como ya se puede intuir, las obras de Jon Sobrino y Elisabeth Schüssler Fiorenza hay que contemplarlas dentro del contexto de las teologías de liberación que asumen la experiencia como discurso primero. Ambas apuntan, desde el afán por la humanización, a buscar las formas adecuadas de pensar y articular la vida de liberación desde la realidad de los propios pueblos que anhelan ser liberados y que luchan por ello. Es decir, con una metodología propia, ambos se suscriben a las teologías de la liberación. En este sentido, se estructuran bajo la expectativa soteriológica experienciada por los oyentes a quienes se dirigen su discurso. En el caso del teólogo, se proclama como Buena Noticia para los pobres y las víctimas de los pueblos del Tercer Mundo. En la obra de la teóloga-biblista, como el mensaje de esperanza emancipadora para las mujeres de todo el mundo. Veamos pues cómo se presentan estos discursos de liberación y qué metodología o hermenéutica emplean en su desarrollo.

4.1. Jon Sobrino: Un discurso de liberación elaborado desde abajo

La cristología de Sobrino se ubica en el horizonte soteriológico. Pero, como ya hemos mencionado antes, dejándose influir por I. Ellacuría y prolongando su pensamiento, comprende la salvación dentro de la historia. Es decir, su cristología apunta a que las expectativas salvíficas actuales[436] han de realizarse ya en la historia. Por tanto, su discurso posee una comprensión histórica de la soteriología. Esto significa que su discurso pretende ser respuesta a la liberación que los pueblos empobrecidos reclaman hoy en la historia. Es desde esta perspectiva, desde donde se vislumbra la liberación. Y su mejor analogía está en la praxis histórica de liberación de Jesús de Nazaret[437]. De aquí que presente al Jesús histórico como el punto de partida metodológico de su reflexión cristológica[438]. Así, el Jesús histórico -la profunda humanidad e historicidad

[436] Cf. F. J. Vitoria, "*¿Todavía la salvación cristiana?...*", pp. 22-33.
[437] Cf. J. Sobrino, "*La Promoción de la justicia como exigencia del mensaje evangélico*", Estudios Eclesiásticos 55 (1980), pp. 211-238.
[438] Teniendo en cuenta que el punto de partida en la cristología de Sobrino es el Jesús histórico, hay que dejar claro qué entiende él por histórico. Sobrino entiende por histórico no sólo lo que se puede verificar científicamente como prepascual, sino aquello prepascual que fue la praxis de Jesús. A Sobrino le interesa "lo más histórico del Jesús histórico": "su práctica y el espíritu con que la llevó a cabo", "el conjunto de

de Jesucristo- determinará su metodología, junto con el hacerse cargo de la realidad contextual y concreta. En este sentido, su propuesta cristológica se elabora desde abajo. Proyecta la realidad de Jesucristo desde la humanidad histórica de Jesús de Nazaret para, desde ahí, iluminar la vida cristiana de seguimiento. En la base de esta lógica está la convicción de que "el designio de Dios ha sido devenir él mismo un ser humano y eso es indeducible de ningún análisis"[439], y ese ser humano en quien Dios se ha hecho presente es Jesús de Nazaret. De aquí que la cristología -afirma- deba comenzar metodológicamente desde abajo, desde el Jesús histórico.

En esta opción metodológica, el autor ve -además- que la práctica con espíritu de Jesús explica mejor lo que Jesús entendía por Reino de Dios y por antirreino. Y, a su vez, ayuda a comprender mejor su destino histórico de cruz e incluso su destino transcendente. Lo que está en juego es evitar el espiritualismo y el activismo, dos extremos que desvirtúan la vida cristiana al no tener el referente histórico. Es más, la praxis con espíritu de Jesús es lo que hace barruntar la interioridad de su persona, su esperanza, su fe, su relación con Dios…[440] Es decir, ayuda a ver no sólo que en Jesús ha quedado desvelado Dios, sino qué Dios se ha mostrado en él. Dicho de otra forma, la práctica con espíritu es la mejor mistagogía para comprender a Jesús de Nazaret, quien a su vez es la mejor mistagogía en el acceso a la fe en Cristo[441]. De aquí surge la necesidad de historizar a Jesucristo de tal modo que Jesús de Nazaret sea la salvaguarda eficaz de Cristo, para que la figura de Jesucristo no siga siendo manipulada y para evitar confesar a un Cristo que no se parece a Jesús. En definitiva, que la confesión de la divinidad de Jesús sea más comprensible hoy en la historia y sea instrumento de bien y no del mal que daña a gran parte de la humanidad. Y es que

> "Cristo es un adjetivo, el 'ungido', con el cual se expresa la relevancia de la persona ungida, mientras que Jesús es un sustantivo que designa la concreta irrepetibilidad de una

---

actividades de Jesús para operar sobre la realidad social y transformarla en la dirección precisa del reino de Dios". Es decir, aquello que "desencadena historia" y no "aquello que es simplemente datable en el espacio y en el tiempo" como el hecho de que nació en el siglo I en Palestina y que murió crucificado. En ésta perspectiva, Sobrino sigue a Moltmann en J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1999, pp. 226-239; Cf. J. Sobrino, *Jesucristo Liberador…*, pp. 96-97; Ibíd., *Cristología desde América Latina…*, pp. 1-13.

[439] Ibíd., *Jesucristo Liberador…*, p. 74.

[440] Cf. Ibíd., p. 101.

[441] Cf. Ibíd., pp. 73-74 y 104.

> persona. Pues bien, los seres humanos, también los creyentes, *podemos* introducir en el adjetivo lo que no está en el sustantivo y, peor aún, podemos incluso introducir en el adjetivo algo contrario al sustantivo. En palabras sencillas, podemos confesar a un Cristo que no se parece a Jesús, incluso, que es contrario a Jesús… No sólo podemos manipular a Jesús en nombre de Cristo, sino que lo hacemos. … Para evitar que la *hybris* y la pecaminosidad lleguen a ser reales en la fe y en la cristología, el proceder metodológico más operativo es ver a Cristo, en un primer momento, desde Jesús y no a la inversa.… Aunque pueda parecer un juego de palabras, todo se decide en dar prioridad metodológica a una de estas dos afirmaciones: 'Jesús es el Cristo' o '¿el Cristo?, ese es Jesús'. Creemos que el Nuevo Testamento dice en directo lo segundo, y en ello está la novedad de la nueva fe. Y llegó a decirlo… precisamente para salvaguardar lo que verdaderamente le interesaba: la verdadera fe en Cristo"[442].

Desde esta convicción, el teólogo afirma rotundamente que "para llegar a confesar con sentido que Jesús es el Cristo se necesita conocer a Jesús"[443].

Al considerar como punto de partida al Jesús histórico, lo que se ha producido es una ruptura con respecto a la metodología tradicional y al lugar teológico. La razón se encuentra en que, si el objeto de toda cristología es Jesucristo y éste se hizo presente en la historia concreta, el saber sobre este objeto tendrá un lugar más eficaz en un contexto parecido al que actuó Jesús. Un lugar como lo es el de los pobres. Este será el "lugar teologal" (social y eclesial) más propicio para repensar a Jesucristo y la salvación[444]. Dicho con otras palabras, el lugar de la cristología está donde están los pobres de este mundo. Desde ellos se conoce mejor a Cristo, y ese Cristo mejor conocido remite de un mejor modo al lugar de los pobres. Por tanto, el mundo de los pobres no es sólo un espacio para la caridad cristiana. Es también un lugar que "da que pensar", que "capacita a pensar" y que "enseña a pensar"[445].

El hecho de que el punto de partida sea el Jesús histórico y que el lugar teologal sea el lugar de los pobres, puede conducir a pensar que la propuesta de Sobrino se sintetiza en

---

[442] Ibíd., pp. 77-79.
[443] Ibíd., p. 76.
[444] Ibíd., "*El Resucitado es el Crucificado. Lectura de la resurrección de Jesús desde los crucificados del mundo*", en *La resurrección de Jesús. Recuperar su significado*, Sal Terrae 826 (1982), pp. 181-182.
[445] Ibíd., pp. 51-72.

una "jesusología"[446], donde Jesús es simplemente un símbolo ejemplar para la praxis cristiana a favor de los pobres. Sin embargo, su propuesta tiene como punto de partida real, la fe en Cristo. Aspecto que se confirma con la publicación de su obra *La fe en Jesucristo*. Es decir, en todo su pensamiento subyace la conciencia de que en la figura de Jesucristo se manifiestan el misterio humano y el misterio de Dios y que ninguna ha de estar separada de la otra. En otras palabras, es un discurso que parte y se articula desde la fe en Cristo, apuntando -metodológicamente- a la liberación de los pobres o las víctimas[447] a la luz de Jesús de Nazaret y su liberación histórica. Esto es así aunque, en lo inmediato, su discurso apunte a una deconstrucción de las imágenes alienantes que nacen de "un Cristo sin Jesús" y que avalan la opresión de los pobres[448].

En resumen, metodológicamente hablando, en la propuesta de Sobrino se visualiza un proceso cristológico desde abajo que pretende decir que el Jesús de Nazaret es el Cristo que confesamos. Un camino que "es hoy casi un lugar común de la teología"[449] y desde el cual intenta presentarlo como Buena Noticia para los pobres de hoy[450], del mismo modo que Jesús fue Buena Noticia de liberación para los hombres y mujeres de su tiempo. Así mismo, quiere evitar caer en un Cristo abstracto que puede ser concretado tanto para bien como para mal[451]. Asumiendo el camino evangélico va desvelando en la historia del pueblo salvadoreño y latinoamericano, quién es Jesucristo hoy. Es decir, presenta a los pueblos crucificados como luz para comprender mejor a Jesucristo. Dicho de otra forma, ascendiendo desde el Jesús histórico nos encamina hasta el Cristo de la fe[452]. En su base está la convicción de que no se puede teologizar la figura de Jesús sin historizarla, sin narrar su vida y su destino. Sin ello, la fe no tiene historia y, por tanto, no tiene vida. Pero, además, entiende que no se puede historizar a Jesús sin teologizarlo como Buena Noticia; ya que sin ello, la historia no tiene fe[453].

---

[446] Ibíd., p. 77.
[447] Cf. Ibíd., *La fe en Jesucristo…*, p. 12. Ibíd., *Jesucristo Liberador…*, pp. 26-28.
[448] Cf. Ibíd., *Jesucristo Liberador…*, pp. 31-49.
[449] VV.AA., *Comentario a la "Notificacón" de J. Sobrino*, Cristianisme i Justicia 148 (2007), p. 27.
[450] Cf. Ibíd., *Jesucristo Liberador…* p. 114.
[451] Cf. Ibíd., pp. 38-42.
[452] Cf. Ibíd., pp. 75-112.
[453] Cf. Ibíd., p. 117.

4.2. Elisabeth Schüssler Fiorenza: Una metodología y hermenéutica feminista crítica para la emancipación

A nivel metodológico, Schüssler desarrolla su análisis crítico feminista a través de una circularidad hermenéutica en siete movimientos, donde cada uno depende del otro en un espacio radicalmente democrático y "abierto a los vientos de cambio, a las lluvias purificadoras, al sol que regala su calor"[454]. Los movimientos no son rígidos ni lineales de causa-efecto, sino que se generan como una lógica sistémica en espiral; son movimientos de una danza dispuesta para el cambio y la transformación[455]. De esta manera, hay un distanciamiento del análisis cerrado, inamovible, poco creativo, poco experiencial y dialógico y poco inclusivo, propio de las teologías hegemónicas. Esto es posible porque opta por dejar de lado un análisis con carácter apologético y asume un análisis de tipo más experiencial e histórico acorde a nuestras vidas y anhelos. Es decir, la metodología y hermenéutica que asume es sabedora del carácter provisional de toda teología. Veamos, de forma breve, los movimientos de su hermenéutica.

a. Un primer movimiento es la hermenéutica de la experiencia. Es decir, la experiencia se convierte en el pilar básico de la metodología feminista que considera que lo personal es político. Es el primer lugar o la fuente primera desde donde leer la Biblia. Sin embargo, empuja a no reducir la visión a la sola experiencia de las mujeres, sino a reflexionar sistemáticamente sobre ella. Invita a analizar la realidad de las mujeres dentro de la gran estructura social, a leer sus historias dentro del contexto mismo en el que viven y sufren la relegación. Esto se presenta como la forma más adecuada para que la teología y cristología feministas no se queden afincadas en lo teórico. Es la base para dar el salto a la práctica política de transformación personal y estructural. En suma, la experiencia de las mujeres constituye sólo el punto de partida de una reflexión crítico-feminista[456].

---

[454] E. Schüssler Fiorenza, *Los caminos de la Sabiduría…*, pp. 11.35. También ver M. Navarro, "*Residente extranjera: Elisabeth Schüssler Fiorenza y…"*, p. 489.
[455] P. De Miguel, *Prácticas de interpretación bíblica. Una guía de lectura de Pero ella dijo" de Elisabeth Schüssler Fiorenza*, Cuadernos Xirimiri 21 (2004), p. 6.
[456] Cf. E. Schüssler Fiorenza, *Cristología Feminista Crítica…*, p. 29.

b. El segundo movimiento es el de la hermenéutica de la ubicación social. Esta apela al análisis de la experiencia de las mujeres y los condicionamientos que la marcan en su propio lugar social y desde donde lee la Biblia, no fuera de ella. De ese modo se podrán buscar alternativas que respondan a la propia realidad.

c. Un tercer momento es el de la sospecha. Es necesaria una metodología que interrogue los supuestos, la literalidad y el positivismo histórico con que se suele leer la Biblia. Una teología crítico-feminista pues, "ha de comenzar con una hermenéutica de la sospecha antes que con una hermenéutica que acepte la Escritura y la Tradición indiscriminadamente"[457] y que contribuya "a recuperar vislumbres del discipulado de iguales en los orígenes del cristianismo"[458]. En este sentido, no basta un análisis feminista de los textos bíblicos sino también una crítica de los esquemas androcéntricos adoptados sin ninguna reflexión crítica sobre sus presupuestos sistemáticos y sus implicaciones[459].

d. El cuarto movimiento es el de la hermenéutica de evaluación crítica. Esta propone un análisis crítico de los contextos bíblicos y de la multiplicidad de sentidos en el que se encuentran muchos de ellos. Esto significa que una articulación crítica-feminista debe ser crítica antes que apologética[460].

e. La quinta hermenéutica, la de la imaginación creativa, es aquella visión que se genera a partir de los textos para la emancipación y liberación de las mujeres y los hombres sin poder.

f. El sexto movimiento es el del memorial y la reconstrucción. Consiste en la recontextualización del texto patriarcal bíblico en sus contextos para proyectarlo luego hasta el aquí y ahora, mediante un modelo socio-político, religioso e histórico de reconstrucción que haga visible y audible lo invisibilizado y silenciado.

---

[457] Ibíd., p. 29.
[458] Ibíd., *"Misioneras, apóstoles, colaboradoras: Romanos 16 y la reconstrucción de la primitiva historia cristiana de la mujeres"*, en A. Loades (ed.), *Teología Feminista*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997, p. 106.
[459] Cf. Ibíd., *En memoria de ella…*, p. 75.
[460] Cf. Ibíd., *Cristología Feminista Crítica…,* p. 29.

g. Y, finalmente, un séptimo movimiento es la hermenéutica transformadora. Esta consiste en la exploración de acciones orientadas al cambio, aleteadas por el Espíritu/Sabiduría que crea un espacio de audacia, esperanza y lucha por la justicia.

Dicho de forma breve, la propuesta hermenéutica de Elisabeth Schüssler Fiorenza[461] para un análisis crítico de los discursos se puede esbozar así: toda cristología feminista debe ser crítica antes que apologética. Ha de empezar con una hermenéutica de la sospecha antes que con una hermenéutica que acepte indiscriminadamente la Escritura y la Tradición. Ha de iniciar con la experiencia de las mujeres, pero dentro de una reflexión sistemática y no parcial o regional. Un discurso cristológico no es solamente el resultado de un estudio teórico, sino también de una práctica política hacia la transformación[462]. Antes que privilegiar un análisis marxista de clases debe buscar comprender las estructuras de opresión que merman la vida de las personas. En lugar de depender de un marco dualista simbólico de género, es mejor recurrir a un análisis crítico-feminista estructural en términos histórico-políticos. Esto evitará los regionalismos de los discursos (un discurso local pero descontextualizado) y permitirá ver cómo operan las estructuras de poder. Junto a esto, será necesaria una nueva terminología -de la cual hablaremos en el siguiente capítulo[463]- que permita desvelar y denunciar el mal que oprime.

En resumen, podemos decir que la hermenéutica feminista que asume E. Schüssler está en relación a la hermenéutica que emplean las teologías contextuales de liberación. Un procedimiento que, como bien expresa Jorge Costadoat, se establece como una circularidad hermenéutica en el que se relaciona el texto y el contexto, la *fides quae* y la *fides qua*, la noción de Dios y la experiencia de Dios[464]. Es decir, es una hermenéutica cristológica que permite interrelacionar la praxis histórica de liberación de Jesús con la praxis de lucha liberadora de las mujeres hoy y la experiencia que allí perciben del Dios de liberación. En esta propuesta se desvela el convencimiento de que a la hermenéutica

[461] La aplicación y propuesta de ésta hermenéutica, que se caracteriza por un análisis social en términos histórico-políticos, parte de que la autora se ve desafiada por las mujeres del llamado mundo de los dos tercios. Cf. Ibíd., p. 32.
[462] Cf. R. Cursach, "*Hermenéutica feminista cristiana de la Biblia*", en E. Schüssler Fiorenza (edit.), *La exégesis feminista del siglo XX. Investigación y movimiento*, Verbo Divino, Estella 2015, pp. 179-197.
[463] Términos como: *kyriarcal, kyriocéntrico, Kyriarcado, wo/men*, etc.
[464] Cf. J. Costadoat, *La hermenéutica en las teologías contextuales…*, pp. 56-74.

le corresponde posibilitar la interpretación liberadora de los textos, para iluminar desde ellos las luchas de liberación actuales. Una propuesta que resulta de mezclar teoría con praxis política y con la experiencia humana que resulta de ambas. Y así, desde la teoría y la práctica, se presenta como una teología de liberación.

5. Recapitulando

Las propuestas de Jon Sobrino y Elisabeth Schüssler Fiorenza hay comprenderlas como:

a. Dos discursos contextuales que nacen de la historia concreta y que, por ello, se presentan como respuesta a los intereses cristológicos y soteriológicos del momento histórico y cultural para el que hablan.

b. Puesto que nacen de la vida y para la vida, parten de las experiencias humanas. No sólo de las experiencias negativas que producen sufrimiento a los pueblos, sino también de las esperanzas y de las experiencias de lucha por alcanzar la liberación histórica. En este sentido, ambas propuestas se vislumbran como discursos segundos, fruto del discurso primero que es la experiencia de los pueblos vivida y padecida como la de los pobres y victimizados (Jon Sobrino) y la experiencia de las mujeres en toda su diversidad (Elisabeth Schüssler Fiorenza).

c. En la búsqueda de que la fe en Jesucristo y su liberación tengan sentido para las gentes excluidas, ambas visiones recurren a la figura del Jesús histórico y no lo separan de las luchas de liberación en las que se vio sumergido a favor del Reino de Dios. Sobrino asume un camino ascendente que va desde el Jesús de Nazaret hacia el Cristo de la fe. Elisabeth Schüssler Fiorenza recorre un camino desde abajo, pero en circularidad hermenéutica hacia la liberación donde se mezclan la experiencia de sufrimiento, las luchas de las mujeres por la liberación, la madurez crítica en la razón y reflexión, las cuales iluminan a partir de las experiencias de lucha de liberación de Jesús y su movimiento histórico de liberación.

CAPÍTULO V. DOS PLANTEAMIENTOS CRISTOLÓGICOS CON VISIÓN CRÍTICA Y SISTÉMICA

El contexto de lucha global impele a los estudios feministas y a las teologías de la liberación a reafirmar la necesidad de un análisis sistémico global que no solamente abarque la cultura, sino también la religión. ...las teologías y los estudios religiosos feministas deben rearticular sus visiones liberacionistas críticas de tal manera que contribuyan a formar sujetos dedicados a una praxis radicalmente democrática. Deben hacer frente a estos problemas y evaluar si los discursos cristológicos posibilitan un pensamiento crítico, una política democrática radical y una solidaridad comprometida en las luchas por la justicia económica y el bienestar social.

(Elisabeth Schüssler Fiorenza)

En este capítulo presentaremos el pensamiento de Jon Sobrino y Elisabeth Schüssler Fiorenza como dos articulaciones críticas que se desarrollan desde una visión sistémica o estructural. Dos perspectivas que no se conforman con lo dicho o establecido a lo largo de la historia, sino que se atreven a poner bajo sospecha aquellas afirmaciones pasadas que consideran no responden a una teología que apueste por el bien común. Además de la actitud crítica, asumen un estudio de tipo sistémico o estructural en cuanto que abordan la realidad -social, cultural, política y religiosa- en su conjunto y no

de forma parcial o fragmentada. Al adentrarnos en la actitud crítica del pensamiento de ambos autores, en este capítulo y los dos siguientes, abordaremos la línea deconstructiva y reconstructiva de sus discursos. Para ello, nos vemos en la necesidad de ahondar en algunos elementos que ya hemos mencionado en los capítulos anteriores con el simple afán de contextualizar ambas visiones. La fase de deconstrucción pretende desarticular aquellos elementos cristológicos que impiden la liberación e inclusión de los pobres y las excluidas, para reencaminarse hacia la reconstrucción de una cristología de liberación inclusiva. Veamos cómo, ambos autores, presentan su análisis crítico de la realidad.

1. Jon Sobrino: La visión crítica y estructural en la articulación del discurso

1.1. La actitud crítica cristológica

La cristología de Sobrino, como toda teología de la liberación, se presenta como una teología que sospecha del discurso cristológico hegemónico. Por eso, se muestra crítico ante el discurso tradicional y unilateral que se establece en los dogmas cristológicos y que se mantiene estático durante mucho tiempo a través del poder autoritario. Discursos dogmáticos que responden más a un carácter apologético que a un discurso acorde con el acontecimiento fundacional de la tradición cristiana que es Jesús de Nazaret[465], y lejano de la realidad actual y experiencial histórica. Articulaciones que se presentan como caducas ante un mundo como el de hoy que no solo exige explicación a través de la razón sino que también exige humanidad.

Frente a la realidad latinoamericana no pretende insistir en la necesidad de creer en la divinidad de Jesús, sino en aclarar a los creyentes en Jesucristo en qué consiste esa divinidad en la que creen y qué implicancias tiene para la fe del pueblo que está siendo oprimido. Aspira a decir cómo Jesús es Buena Noticia de liberación en medio de la opresión real de un pueblo donde existen ricos que oprimen y pobres que son oprimidos. De este modo, se muestra crítico y distante de un discurso ajeno a las realidades de

[465] Cf. J. Sobrino, *Jesucristo liberador…*, pp. 36-42.

sufrimiento de los países pobres. Discursos como el dogmático que, además de estar lejos de la realidad concreta, son usados para avalar las opresiones y calmar las conciencias de los opresores. En otras palabras, desde una actitud crítica intenta desvelar y denunciar el mal que oprime a las mayorías pobres y que se opone al bien desvelado en el Jesús de Nazaret y su Reino de liberación. Así, en medio de este desvelamiento, Sobrino intenta presentar a Jesucristo como la Buena Noticia para los pobres y oprimidos necesitados de liberación y humanización.

1.2. La realidad como estructura

La visión crítica de la realidad conduce a una perspectiva que es clave para la inclusividad de las grandes mayorías despreciadas: la visión estructural de la realidad[466]. Esta consiste en la comprensión de la realidad como una estructura, de tal manera que se puede ver la relación interna que hay entre sus elementos. Así, por ejemplo, al contemplar la realidad de los pobres a la luz de la realidad mundial, podemos ver que en el mundo hay pobres y ricos. Que los ricos se manifiestan y sustentan en el poder, mientras que los pobres son víctimas de ese poder. En otras palabras, la perspectiva estructural ayuda a comprender la relación existente entre ricos y pobres; y desvela que dichas relaciones se manifiestan como injustas. A partir de esta comprensión, se podrá deducir, entonces, que en el mundo hay pobres porque hay ricos y que los ricos son cada vez más ricos mientras los pobres son cada vez más pobres. Del mismo modo que se revela que entre rico y pobres hay una relación de poder y opresión, respectivamente, se descubre que dicha relación está sustentada en el imaginario religioso. De esta manera, la visión estructural nos permite ver el mal en sí mismo, pero también sus causas y, por tanto, nos orienta hacia la búsqueda de soluciones.

Desde la experiencia de fe, la visión de totalidad nos descubre que el mundo se manifiesta como una estructura duélica y antagónica. Un lugar donde coexisten y se confrontan una realidad teologal y otra idolátrica. La realidad idolátrica está comprendida por el conjunto de dioses falsos, sus opresores y el antirreino que están

[466] Cf. Ibíd., pp. 217-232.

presentes en la historia pero menoscaban la humanidad. Por realidad teologal se entiende al Dios de la vida, al mediador que es Jesús de Nazaret y su mediación que es el Reino que ha quedado manifestado también en la historia y que luchan contra el antirreino[467]. Ahora bien, dentro de ese mundo antagónico, la figura de Cristo ha sido muchas veces manipulada a favor de la opresión. En lugar de ser presentado como liberador, tal y como es presentado Jesús en los evangelios, con el título de Señor quedaba constituido como legitimador del poder deshumanizador de los opresores. Siendo consciente de esto, Sobrino recurre al Jesús histórico y su dimensión específica de liberación. Sabe que si se desliga a Cristo de la historia concreta de Jesús de Nazaret, se deja en el olvido su acción liberadora en la historia y su oposición a la realidad idolátrica que causa una vida injusta y que se opone a la vida que quiere el Dios del Reino para los pobres de la tierra. A esto responde la opción por salvaguardar la figura de Cristo de la abstracción conceptual y de la manipulación a la que queda expuesto.

En suma, la intención de una visión total de la realidad es desvelar que hay estructuras de opresión que están legitimadas por el fundamentalismo religioso. Fundamentalismo que se sostiene en los dogmas cristológicos que, por ser abstractos y confusos, son fácilmente manipulables. Estructuras que generan sufrimiento, exclusión y muerte en muchos pueblos pobres. A su vez, volviendo al Jesús histórico y a su hacer en favor del establecimiento del Reino en la historia, pretende introducirse en la búsqueda de nuevas vías para transformar las estructuras sociales, políticas, económicas, culturales y religiosas del mundo de hoy. Dicho de otra forma, intenta recurrir a la historia de Jesús para releer la historia de hoy acorde al Reino de Dios que porta bienestar común para toda la humanidad.

1.3. Los pobres como categoría de análisis

Dentro de la comprensión estructural de la realidad, Sobrino usa como categoría de análisis cristológico "los pobres". Tras descubrir en la praxis de Jesús que los pobres

[467] Cf. Ibíd., "*Jesús como Buena Noticia. Repercusiones para un talante evangélico*", en *Lo que hemos visto y oído: cómo comunicarlo*, Sal Terrae 903 (1988), pp. 716-719.

son los principales destinatarios del Reino (*vía del destinatario*)[468], ellos se convierten en el principio de verificación del *eschaton*. Es decir, son la medida para ver si la salvación ha llegado a la historia de forma definitiva, pues si hay salvación para los pobres la hay -por descontado- para los demás. No hay que olvidar que el autor reclama una salvación histórica comprendida como liberación y dirigida a los pobres reales que son quienes carecen de ella. El teólogo ve a un Jesús que comprende su misión como dirigida a los pobres en textos como: "me ha enviado a anunciar a los pobres la Buena Nueva" (Lc 4,18), "a los pobres se les anuncia la buena noticia (Lc 7,22; Mt 11,5), "dichosos ustedes lo pobres porque de ustedes es el reino de Dios" (Lc 6,20).

Ahora bien, comprender a los pobres como los principales destinatarios del Reino será posible gracias al llamado *principio de parcialidad*. Desde este principio, que alude a la parcialidad de Dios con los pobres, se hará posible ver la universalidad de la salvación escatológica[469]. Así, el Reino de Dios se entiende como el alcance de una vida digna y liberada para los últimos y excluidos de la tierra. Sin dejar de reconocer la universalidad del Reino, con el principio de parcialidad se quiere dejar claro que si el Reino de Dios alcanza a los pobres es porque ha llegado para toda la humanidad[470]. Esa es la medida o parámetro de que el Reino de Dios ha puesto su morada en la historia y que la salvación ha llegado a todos porque también ha llegado para los ciegos, los leprosos, las hemorroísas, los paralíticos, las sirofenicias, etc.

Además de ser el principio de verificación del *eschaton*, los pobres son también una categoría clave en tanto permiten descubrir que en la relación[471] entre Jesús de Nazaret

---

[468] Cf. Ibíd., *Jesucristo liberador…*, pp. 142-148.

[469] Sobrino entiende por pobre, a los pobres materiales: los económica y socialmente pobres. A ellos Dios les ofrece su Reino y si en ellos es posible la salvación, entonces lo será en toda la humanidad. Hay que decir también que para Sobrino, el concepto de pobres contiene un matiz dialéctico: los pobres son oprimidos porque alguien los oprime, son los despreciados porque alguien los desprecia, etc. Es decir, la existencia de los pobres responde a una realidad de injusticia estructural. Son aquellos que viven y mueren como pobres y que viven y mueren en el anonimato. Cf. Ibíd., pp. 143-147, 219-223; Ibíd., "*La opción por los pobres: dar y recibir. 'Humanizar la humanidad'"*, RLT 60 (2003), pp. 283-307; Ibíd., *"La utopía de los pobres y el reino de Dios"*, RLT 56 (2002), pp. 145-170.

[470] Aunque Sobrino introduce este principio, reconoce a su vez que no es nuevo. Dice que está presente a lo largo de toda la revelación de Dios y que es uno de los rasgos esenciales que da carácter de ultimidad a la realidad del Reino. Cf. *Jesucristo liberador…*, pp. 148-151; Ibíd., *La Fe en Jesucristo…*, pp. 320-321.

[471] La cristología de Sobrino, además de ser un discurso histórico y de liberación, se le puede entender también como un discurso relacional. Esto es, en cuanto que entiende a Jesucristo desde el Jesús histórico que está en relación al Reino de Dios y a Dios Padre. El criterio de lo "relacional" es importante en el

y ellos hay un valor "meta-paradigmático"[472]. Es decir, los pobres remiten y están en relación estrecha a aquello que fue lo central en la praxis de Jesús: el Reino de Dios y el Dios del Reino (Dios Padre) que Jesús anunciaba con palabras y obras. Esta es una de las grandes aportaciones del teólogo: mientras otros discursos ponen en el centro de su desarrollo a la persona de Jesús sin más añadidos, Sobrino mira a Jesús desde la centralidad del Reino en su hacer histórico. De este modo, mientras los discursos jesucéntricos dejan de lado aquello que fue lo fundamental de la vida de Jesús y lo que configuró su praxis, el teólogo apunta a ello para rescatar la universalidad de la salvación y su historicidad; para presentar una salvación que sea también inclusiva de los pobres y las víctimas. Dicho más sencillamente, con la perspectiva del Reino de Dios, los pobres son puestos en relación a Jesús y al Reino. Esto permite que, en la cristología, los pobres recuperen el protagonismo que tenían en el hacer salvífico o liberador de Jesús de Nazaret y retomen la visibilidad dentro de la historia de liberación de Dios hoy por medio de una praxis histórica cristiana de liberación.

De todo lo dicho, podemos decir que la realidad de los pobres ilumina en sí misma "qué es lo divino y qué es lo humano, y al Cristo que los unifica"[473]. Ellos son el lugar privilegiado para leer los textos bíblicos, para la reflexión cristológica y para conocer mejor a Jesucristo y al ser humano. Esto es así, de la misma forma en que el Cristo mejor conocido ayuda a conocer mejor a las víctimas y a trabajar en su defensa y liberación. Esta circularidad hermenéutica entre los pobres y Jesucristo, a través del Jesús histórico, tiene -en última instancia- mucha importancia para la soteriología. Al presentarse como una relación en torno al Reino que se ve realizado en la historia con signos salvadores, lo que se desvela es una soteriología histórica. Y esta es precisamente la buena noticia que la cristología debe contener y anunciar: la buena noticia de liberación donde los pobres sean salvos hoy en la historia. De este modo, la cristología debe presentarse "como *intellectus amoris* -la praxis de liberar a las víctimas- y como *intellectus gratiae* -desde la gracias que se nos ha dado en ellas" (en las víctimas)[474].

---

teólogo porque de ahí saldrá el concepto de persona en su discurso. Cf. Ibíd., *La Fe en Jesucristo…*, p. 401.

[472] Ibíd., p. 18.

[473] Ibíd., *Jesucristo liberador…*, p. 30.

[474] Cf. Ibíd., pp. 30-59; Ibíd., *La Fe en Jesucristo…*, p. 21.

2. Elisabeth Schüssler Fiorenza: Un discurso sistémico-crítico

Marcada por el contexto en el que nace, la experiencia que padece y la liberación que anhela y la motiva, la teóloga se ve en la necesidad de dialogar con el orden cultural establecido que daña las relaciones humanas. El diálogo en el que se sumerge con seriedad se caracteriza por ser crítico. Esta actitud o talante atraviesa toda su obra. De hecho, podemos decir que su discurso se presenta como una articulación crítica encaminada a desvelar las teologías hegemónicas deshumanizadoras y mostrar que otra forma de teologizar es posible: una cristología feminista crítica de liberación.

Gracias a la actitud crítica puede descubrir que el mal que oprime y relega a las mujeres es parte de un problema mucho mayor que oprime también a otros hombres sin poder (aquellos a los que llama no-personas). Ante un problema que se presenta como mucho más que una cuestión de género, lo que queda -inevitablemente- es asumir un análisis mucho más amplio que sea capaz de afrontar la realidad en su totalidad: un análisis de tipo sistémico o -como lo llama Sobrino- de tipo estructural. Es decir, la situación de relegación y opresión que viven las mujeres, que corresponde a una estructura de pecado[475], hay que analizarla dentro de las estructuras socio-culturales y dentro de las grandes opresiones sociales de la humanidad: discriminación por raza, pobreza, religión, género, migración, etc.[476]. Así, desde un análisis crítico y sistémico es más factible el poder nombrar y desvelar, con mayor certeza, la injusticia que viven las mujeres y -en consecuencia- arremeter con mayor eficacia contra dicho mal. Dicho de otra forma, con una mirada parcial de la situación de opresión que viven las mujeres nunca podremos afrontar el problema de raíz. Así, las luchas feministas serán vanas y nunca podremos alcanzar la emancipación; ni tan siquiera dar pasos hacia ella, hacia la *Basileia* de Dios.

---

[475] E. Schüssler Fiorenza, *Discipleship of equals…*, pp. 140-146.

[476] Cf. Ibíd., *The power of the Word…*, p. 13; Ibíd., "*Exploring the intersections of race, gender, status and ethnicity in early Christian studies"*, en L. Nasrallah, E. Schüssler Fiorenza y otras, *Prejudice and Christian Beginnings. Investigating race, gender and ethnicity in early Christian studies*, Fortress Press, Minneapolis 2010, pp. 1-23.

Dentro de la perspectiva de un análisis crítico-sistémico, necesario para afrontar el problema de relegación y deshumanización que viven las mujeres, queda también al descubierto una teología tradicional cuya terminología y categorías de análisis de la realidad avalan la exclusión. Ante este hallazgo, surge la necesidad de introducir una nueva terminología y nuevas categorías de análisis. Es, realmente, una fase novedosa y buena para el feminismo teológico y para el feminismo en general que busca la igualdad. Es buena noticia, para ellas, en cuanto que permiten dar nombre al mal que genera una humanidad desigual e injusta que las margina. Aquella realidad que los términos teológicos tradicionales no expresan; ya sea porque no son capaces de hacerlo o porque la ocultan desde los intereses que poseen[477]. De este modo, con una nueva terminología y categorías de análisis, se pretende abrir espacios donde poder respirar y seguir anhelando igualdad en dignidad, la *Basileia* querida por Dios también para las mujeres. Veamos pues, cómo se produce este desvelamiento de la realidad injusta, a través un cambio en las categorías de análisis y una visión global de la realidad.

2.1. Desvelamiento del *kyriarcado*[478]

La visión sistémica y crítica de la realidad permitió descubrir que la situación de relegación de las mujeres no estaba sujeta únicamente a la cuestión de género, la misoginia y el sexismo, sino que su razón última reposaba en algo mucho más amplio que incluía también la exclusión de otros hombres vistos como inferiores. Es decir, el problema de la exclusión por género no es una realidad aislada de las demás situaciones de marginación, sino una injusticia global que va más allá del sexismo. De ahí que la teóloga luche por la igualdad de las mujeres desde la lucha por la inclusividad de todas las personas excluidas sean mujeres u hombres. En el fondo de esta reflexión está el convencimiento de que la raíz del problema no es solo el sexismo y la misoginia, sino también el anhelo de poder y el ansia de dominación que algunos hombres se han

[477] Cf. E. Schüssler Fiorenza, *The Book of revelation. Justice and Judgment*, 2nd. Edition, Fortress Press, Minneapolis 1998, p. 183.

[478] Sistema estructural social que oprime no solo a las mujeres sino también a los hombres sin poder, en cuya cabeza se encuentra el "señor". Son afines las palabras *kyriarcal, kyriocéntrico, kyriocentrismo, kyriarcalismo*. Para ahondar en el neologismo de *kyriarcado* ver Ibíd., *"Exploring the intersections of race, gender, status and ethnicity in early Christian studies"*, en L. Nasrallah, E. Schüssler Fiorenza y otras, *Prejudice and Christian Beginnings. Investigating race, gender and ethnicity in early Christian studies*, Fortress Press, Minneapolis 2010, pp. 1-23.

autodesignado. En suma, un análisis de tipo sistémico crítico ayuda a comprender que la raíz de la opresión y exclusión está en el poder y que, a partir de ahí, se dan las opresiones por cuestión de género, raza, etnia, opción sexual, clase social, etc. Un eje de poder -*kyriarcal*- representado en la figura del señor o el amo y que se sostiene a través del establecimiento de las nociones de superioridad e inferioridad. De este modo, construye y avala una estructura de dominación donde los que se encuentran en superioridad ejercen dominio sobre los que considera como inferiores. Una estructura que funciona tanto en los ámbitos sociales como eclesiales.

Además de desvelar la estructura de poder como la causa última de la relegación de las mujeres, el análisis sistémico critico ayuda a comprender mejor cómo se ha ido moldeando dicho sistema. Nos permite ser conscientes de la existencia de todo un sistema de categorías de análisis social que en lugar de desvelar la situación de opresión y exclusión, la ocultan. En este sentido, se hace necesario abandonar las categorías de análisis que abordan la realidad de forma parcial; entre ellas, el androcentrismo y el patriarcado[479]. Dos categorías que hacen más fuerte al *kyriarcado* porque siguen avalando la diferenciación y fortaleciendo las relaciones diferenciales. Ante este descubrimiento, la teóloga apuesta por el uso de una metodología propia y de nuevas categorías de análisis de tipo sistémico; incluso el uso de una nueva terminología que funcione como una alternativa diferente de la teología hegemónica. No únicamente para reinterpretar la cristología, sino también para desvelar el mal que posee el discurso hegemónico. Así, con afán creativo, nacen categorías de análisis social como: *wo/men*, *kyriarcado y kyriocéntrico*, *Ekklēsia wo/men*, *Sofía* y *Residente extranjera*, de las cuales hablaremos a continuación.

2.2. Una nueva terminología: *wo/men* y *kyriarcado*

Al ser consciente de que el androcentrismo y el patriarcado, no agotan ni desvelan el problema real sino que lo ocultan, la autora se siente desafiada a abandonar las categorías de análisis social de la realidad usadas por la teología hegemónica y buscar

[479] Cf. Ibíd., *Cristología Feminista Crítica…*, p. 30.

otras categorías de análisis. Su búsqueda le desvela la necesidad de una analítica social en términos histórico-políticos[480], para cuyo propósito presenta las siguientes categorías: *wo/men* y *kyriarcado*.

2.2.1. Categoría *wo/men*

La categoría política *wo/men*[481] tiene la virtud de desvelar -en su misma grafía- la existencia de un mal que es estructural y que oprime no tanto a las mujeres como a los hombres sin poder. Esto es posible porque en su escritura fusiona dos palabras que nombran a la humanidad excluida. Con la sílaba "*wo*" se recoge la realidad de todas las mujeres excluidas. Y, con la sílaba "*men*" se afirma que también hay hombres que son excluidos y oprimidos por las estructuras de poder y se los incluye. Es decir, esta categoría denuncia lo que hemos afirmado ya antes: que la realidad excluyente va mucho más allá del género. Es decir, esta categoría apunta a salir de una visión parcial y dualista para entrar en un análisis sistémico de la realidad donde rige una estructura de opresión global basada en la autoridad y en las relaciones diferenciales de superioridad e inferioridad. Así mismo, hay que decir que esta categoría se presenta como más inclusiva, al inscribirse en la lucha por la emancipación de las mujeres y las no-personas: los hombres sin poder, oprimidos y marginados.

2.2.2. El término *kyriarcado*

Ante una estructura de la realidad donde la opresión se da en todos los grupos o estratos y no solamente en la relación hombre-mujer, junto con la categoría *wo/men* aparece el

[480] Cf. Ibíd., p. 32.
[481] El término *wo/men* está formado por dos palabras del inglés: women (mujeres) y men (hombres). De este modo, la autora pretende tomar una medida de tipo político inclusivo, al considerar en su lucha no sólo a las mujeres relegadas, sino también a los varones oprimidos y marginalizados. Así, consiguientemente, *wo/men* debe entenderse como una expresión inclusiva antes que como un término de género exclusivo universalizado. Por tanto, en el término *wo/men* quedan designadas todas mujeres y los hombres que no son parte del poder *kyriarcal* que oprime y deshumaniza: los pobres, las víctimas, etc. Cf. Ibíd., pp.15-16; Ibíd., *Rhetoric and etic…*, p. ix.

término *kyriarcado*[482]. Su función es contrarrestar e incluso reemplazar al término patriarcado. Así, este término desvela el señorío comprendido como poder y dominación que fundamenta la opresión de otros que considera como subordinados dentro de la estructura *kyriarcal* (lo que se conoce como patriarcal). En este sentido, el término *kyriarcado* también expresa la comprensión de la existencia de la opresión como algo estructural que va más allá de la mera cuestión de género.

Junto al término *kyriarcado* se presenta también el de *kyriocéntrico*. Este intenta reemplazar la categoría de análisis conocida como androcentrismo y, a su vez, da nombre o figura al poder estructural: "señor". En otras palabras, descubre que el poder estructural gira en torno de la figura del "señor" o el "amo". Es, por tanto, una categoría que se desarrolla también en términos históricos[483]. Mientras que el poder *kyriarcal* opera en un nivel estructural político-institucional, el poder *kyriocéntrico* funciona en un nivel sistémico ideológico-lingüístico. Pero aunque estos términos operan a distintos niveles, no se dan por separados sino que interactúan generando opresión[484].

2.3. Categorías teológicas de análisis crítico

A nivel de contenido, se introduce una serie de categorías de análisis crítico que también apuntan a una cristología más inclusiva. Categorías que se presentan como una especie de lentes para visibilizar -lo más posible- la totalidad de la realidad y denunciar desigualdad injusta de los discursos hegemónicos[485]. Es decir, cumplen el mismo objetivo que la nueva terminología introducida. Estas categorías son:

---

[482] El neologismo "*kyriarcado*" es introducido en la obra *Pero ella dijo*. Neologismo que significa el gobierno del emperador/amo/señor/padre/esposo/ sobre sus subordinados. El término *"kyriocéntrico"* refiere a poner en el centro la figura del señor o amo dentro de la gran estructural social, la cual es sostenida por el poder "*kyriarcal"*. Por tanto, estamos hablando de un sistema estructural en cuya cabeza y centro a la vez está el "señor". Cf. Ibíd., *Pero ella dijo…*, pp. 23 y 151-164; Ibíd., *Cristología Feminista Crítica…*, pp. 29-38 y 32-61. Ibíd., *Rhetoric and etic…*, p. ix; Ibíd., "*Entre la investigación y el movimiento social…*, pp. 26-27.

[483] Cf. Ibíd., *Cristología Feminista Crítica…,* pp. 32-33.

[484] Cf. Ibíd., p. 37.

[485] Los discursos hegemónicos son aquellos que se imponen como únicos verdaderos y no admiten la diversidad teológica. Discursos que se afianzan a través del literalismo bíblico, la apologética y la demonización de "los otros". Ibíd., p. 20.

2.3.1. La *Ekklēsia wo/men*

Esta categoría se ubica en el marco teológico de la utopía feminista[486], dentro del sueño feminista de la constitución de una comunidad de iguales. Su diseño aparece por primera vez en el clásico libro *In memory of her* (1983) que se traduce más tarde con el título *En memoria de ella*. Proyecto que continuará a medida que transcurre el resto de su obra. Así, volverá a presentarlo en *Bread not Stones* (1985). Más tarde en *But She said. Feminist practices of biblical interpretation* (1992). También aparecerá en *Jesus. Miriam's Child, Sophia's Prophet* (1994), titulado en español como *Cristología feminista crítica. Jesús Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*. De este modo, vemos que la *Ekklēsia wo/men* -como categoría- no se presenta como acabada y definida de una vez por todas sino que se irá forjando a través de la experiencia, la academia y la teoría. Sobre esta categoría no nos extendemos aquí porque ahondaremos en ella -más adelante- al presentarla como una clave importante para la reconstrucción de la cristología más inclusiva.

2.3.2. La *Sofía*

Dentro del marco feminista político de liberación, aparece la categoría de la *Sofía*. Esta también aparece por primera vez en la obra *En memoria de ella* y es, del mismo modo que la *Ekklēsia wo/men*, una categoría multivalente. Es usada, desde una perspectiva crítica, tanto para el proceso de deconstrucción como para el de reconstrucción de la teología. Así mismo, refiere al proceso de discernimiento crítico de la presencia de la Ruah o el Espíritu en la *Ekklēsia wo/men*. También alude a una corriente del pasado que alimenta la experiencia creyente y la lucha activa de las mujeres cristianas de hoy. Recoge el pasado y lo recupera en el entorno de la figura de Jesús y su Movimiento. La

[486] El término *Ekklēsia*, según la misma Elisabeth Schüssler Fiorenza, es utilizado para nombrar a la Iglesia, en el Testamento Cristiano. Y agrega que, "no es tanto un concepto religioso como un concepto civil y político. Designa a la asamblea de ciudadanos libres que se reunían para decidir sobre sus asuntos espirituales y políticos". Además, expresa la igualdad radical que caracteriza el "ya y todavía no" de la comunidad religiosa y la sociedad democrática. Cf. Ibíd., *En memoria de ella…*, p. 402. Ibíd., *Rhetoric and etic…,* p. ix.

intención de este proceso es superar, en el presente, la ruptura entre la figura del Jesús histórico y su movimiento histórico de liberación. Quiere evitar descontextualizar a Jesús de Nazaret para que no sea fácilmente manipulado e intentar romper el lazo que une la masculinidad de Jesús y su uso patriarcal. Para ello, procurará recuperar la dimensión reflexiva y luchadora por la transformación de la realidad que proviene de esa corriente -la de la sabiduría- y que induce y plantea un futuro en equidad.

2.3.3. Categoría de *Residente extranjera*

Desde el marco experiencial feminista surge la categoría de *Residente extranjera*. Esta se incluye en el ámbito de la experiencia de frontera en la que se encuentran las feministas, la teología feminista en sí misma y las teólogas feministas. Es decir, describe las situaciones actuales de las mujeres como sujetos legítimos de la teología pero que a la vez son excluidas de ella. Ante esta situación, esta categoría propone optar por el bilingüismo intelectual. A la luz de la situación de las migrantes, que se ven en la necesidad de hablar dos lenguas, propone que las teólogas y feministas aprendan y hablen dos lenguas: la de los padres de la teología tradicional, patriarcal y muchas veces misógina; y la lengua de las teólogas, madres de la tradición y feministas. Este bilingüismo permitirá entrar en un diálogo crítico deconstructivo y reconstructivo entre unos y otros. En este sentido, es una categoría que se ubica también dentro de la praxis política feminista de liberación que pretende desestabilizar los argumentos neutrales de la academia y las posturas dogmáticas de la religión patriarcal[487]. Argumentos donde la teología feminista no se reconoce en el lenguaje y se percibe como excluida del discurso; pero, a pesar de ello, no prescinde de ella ni evita el diálogo, sino que lo asume críticamente.

En resumen, todos estos términos y categorías nuevas se convierten en instrumentos o claves teológicas para desvelar la realidad pero, sobre todo, para transformarla; para deconstruir los elementos teológicos excluyentes y reconstruir un discurso más inclusivo.

[487] Cf. Ibíd., *Cristología Feminista Crítica…*, pp. 27-28.

2.4. Crítica deconstructiva: Desplazando la piedra del "*sentido común*"

Además de ser una herramienta para desvelar los discursos que se presentan como excluyentes y opresores, el análisis sistémico crítico ayuda también en la labor deconstructiva de dichos elementos. Este proceso está simbolizado en la imagen bíblica de aquellas mujeres que van preocupadas al sepulcro preguntándose cómo harán para mover la piedra y poder ungir el cuerpo de Jesús. Es decir, en el inicio del proceso deconstructivo subyace la preocupación por "cómo desplazar la piedra del "*sentido común*" que encierran y contienen las lecturas potencialmente transformadoras dentro del marco/sepulcro preconstruido del sistema *kyriarcal* de sexo/género"[488]. Dicho más sencillamente, cómo desplazar aquellos elementos que legitiman la opresión que deshumaniza a las *wo/men*. Otro símbolo representativo se ubica en la imagen de María de Nazaret, la que en su viaje a Ain Karim tiene que atravesar un camino montañoso para visitar a su prima Isabel. Es la imagen-símbolo en la que se encuentra la teología feminista en sí misma y toda teóloga feminista dentro del arduo viaje en el que se ve obligada a atravesar el terreno montañoso de los discursos cristológicos *kyriarcales*, con el fin de encontrarse con otras mujeres en la reflexión teológica-cristológica dentro de las luchas de emancipación.

Mover la piedra del "*sentido común*" de la cristología o cruzar los "caminos montañosos" es una labor necesaria y urgente, pero no una tarea fácil de realizar. Urge adentrarse en los discursos para verificar si es posible una articulación feminista de la cristología y ver de qué manera dichos discursos siguen contaminados por su entorno y por las políticas del "*sentido común*" de la estructura *kyriacal*[489]. Así mismo, para ver en qué medida las políticas que emplean continúan avalando el sistema de opresión y explotación o, por el contrario, contribuyen a una praxis de liberación. La intención es dejar al descubierto los marcos ocultos de sentido que determinan los discursos cristológicos, ya sean estos masculino-mayoritarios o feministas, para abrir espacios óptimos que hagan posible una reflexión crítica encaminada hacia la reconstrucción

[488] Ibíd., p. 263.
[489] Cf. Ibíd., pp. 18-19.

cristológica de emancipación. No se trata de rechazar sin más el discurso cristológico imperante sino de buscar formas creativas para configurarlo hacia una labor más humanizadora[490]. En este sentido, la teología feminista no rechaza de lleno toda la formación ideológica de la cristología, sino que lucha contra lo que deshumaniza e intenta reconfigurarla[491]. Veamos, concisamente, la crítica deconstructiva que hace la teóloga de los discursos cristológicos.

2.4.1. Los discursos cristológicos hegemónicos

Uno de los discursos que afronta es el hegemónico[492], el que logró consolidarse como único, definitivo, unívoco y con significancia universal[493], cuya expresión tiene su base en la cristología dogmática. Aquellos discursos que comprenden la Biblia como revelación divina y autoridad canónica, y que "funciona como *norma normans non normata* o primer principio"[494], desautorizando y excluyendo -silenciando u ocultando- los "otros" discursos que difieren de lo dicho por quienes consideran tener autoridad y verdad.

La razón para confrontar estos discursos es que han sido articulados para defender los intereses de quienes se atribuyen la potestad para interpretar la Escritura. Además de esto, porque ha contribuido a forjar sujetos maleables y utilizables debido a que impone la repetición mecánica de los artículos de fe y prohíbe los diálogos críticos y renovadores. Situación que se refuerza por la excesiva aparición de libros populares sobre Jesús, sobre la espiritualidad femenina y lo femenino, etc., que, dentro de una

---

[490] Para ahondar en el análisis que hace Schüssler acerca de los estudios del Jesús histórico y la construcción de significados, ver Ibíd., *Jesus and the politics…*, pp. 1-29.
[491] Cf. Ibíd., *Cristología Feminista Crítica…,* p. 49.
[492] Por cristología hegemónica hay que entender los discursos acerca de Jesucristo que se establecen como verdaderos y únicos y que rechazan todos los demás discursos que difieren de él, pues los consideran falsos; discursos que son generalmente los de corte tradicional Un ejemplo de cristología hegemónica es la que emana de los dogmas cristológicos, que se impusieron y perduraron intactos durante mucho tiempo. Cf. Ibíd., p. 20.
[493] Cf. Ibíd., pp. 20-25.
[494] Ibíd., *En memoria de ella…*, p. 33.

política intencionada, controlan el saber y la información[495] -a base de datos- pero sin dejar espacio para la crítica.

Otras de las críticas a la cristología hegemónica, que son generalmente de corte fundamentalista y apologético, es que han construido y propagado la identidad cristiana como un hecho dado, como algo de "*sentido común*"[496]. A través de una teología canónica, excluyente y *kyriocéntrica* -como es la teología tradicional- han intentado "fijar las expresiones pluriformes de la Escritura y tradiciones cristianas, en particular las ambiguas metáforas y los variados textos que tienen que ver con Jesucristo"[497], para defender el sistema *kyriarcal*. De este modo, son discursos que se posicionan en contra de los valores políticos y éticos defendidos por la democracia moderna a favor de los derechos humanos y en contra los valores del Reino según la práctica histórica de Jesús. A esto se debe que estos discursos se opongan a las teologías de la liberación, inclusive a las teologías feministas. De ahí que no sea casual la demonización de los movimientos populares como es el movimiento de mujeres en pro de la emancipación y, por el contrario, que se sobrevalore la raza blanca y lo masculino como expresión de lo humano y lo divino.

2.4.2. Las articulaciones cristológicas liberales

La teóloga también entra en debate con la cristología liberal. Aquella que surge en contra de las lecturas literales de la cristología hegemónica fundamentalista[498]. La razón estriba en que estos discursos, aunque luchan contra el fundamentalismo bíblico, contienen elementos que lo avalan. De este modo, los comprende como la expresión moderna de los discursos fundamentalistas del *kyriarcado*. Un ejemplo claro de que

[495] Cf. Ibíd., *Cristología Feminista Crítica…,* p. 22.
[496] En E. Schüssler, el término "sentido común" es utilizado para hacer referencia a aquellos elementos dentro del discurso teológico o cristológico que se han asumido como algo de sentido lógico y que han servido para ciertos intereses. Este uso se da sobre todo en una teología de lógica *kyriarcal* y androcéntrica. Cf. Ibíd., p. 43.
[497] Ibíd., p. 25.
[498] La teóloga ubica en esta línea neoliberal a J. D. Crossan. Cf. Ibíd., *Jesus and the politics…*, pp. 26 y 56-66.

favorecen al *kyriarcado* es que se siguen articulando desde el sistema sexo/género[499] y desde la perspectiva *kyriocéntrica*[500]. Dos elementos que, desde la diferencia de los sexos, establecen relaciones de superioridad e inferioridad entre hombres y mujeres; y, por eso, la necesidad de un "señor" (un *kyrios*) que domine la realidad. Es decir, son discursos que continúan desarrollándose desde la perspectiva ontológica y, junto a ello, acentúan la condición de varón de Jesús. Es más, al remarcar tanto la superioridad del varón Jesús, se presenta como base para relacionar la masculinidad con la superioridad y la feminidad con la inferioridad. Así, fácilmente, las mujeres terminan siendo excluidas al no parecerse a Jesús pues no son varones como Él.

Por otro lado, estas cristologías caen también en el positivismo histórico[501] al apelar a la autoridad académica y a la verdad universal en lo referente a la investigación sobre el Jesús histórico[502]. Al presentarse como poseedoras de una interpretación exacta y verdadera, estos discursos no hacen sino contribuir al fundamentalismo autoritario que dicen negar; y, en definitiva, terminan avalando el discurso opresor y excluyente de las cristologías fundamentalistas. Es decir, arremeten contra sí misma y contra los discursos que buscan la inclusividad y la igualdad en la diversidad y la dignidad de las *wo/men*, al legitimar la posibilidad de una única interpretación verdadera y la falsedad de todas aquellas que difieren de ella. Afecta, por ejemplo, a los discursos contextuales que intentan responder a la pregunta de quién es Jesucristo desde la realidad histórica y cultural concreta y sus propios condicionamientos espacio-temporales.

---

[499] El sistema sexo/género, según la teóloga. es la categoría de análisis de tipo dualista que se usa para los estudios feministas pero que terminan remarcando tanto la diferencia de sexos que perjudica más a la lucha feminista por la emancipación, la dignidad y la igualdad. Está "formado por la diferencia macho/hembra o masculino/femenino como algo universal". Es un marco de sentido preconstruido de carácter sociopolítico para mantener la dominación. Ibíd., *Cristología Feminista Crítica*…, p. 16; Ibíd., "*Entre la investigación y el movimiento social…*, p. 23.

[500] Cf. Ibíd., p. 41.

[501] En su libro *En memoria de ella*, Schüssler expresa que la exégesis del positivismo histórico se opone a la autoridad de la Escritura de la interpretación dogmática. Se basa en una comprensión de la interpretación de carácter positivista, factual, objetiva y exenta de valoraciones, que intenta llegar a una lectura puramente objetiva de los textos y a una presentación científica de los hechos históricos. Cf. Ibíd., *En memoria de ella…*, p. 34; Ibíd., *Jesus and the politics…*, pp. 82-114.

[502] E. Schüssler constata el positivismo histórico en algunos libros de cristología o de la investigación del Jesús histórico, donde sus editores, haciendo uso de las técnicas de mercado, expresan claramente tener autoridad única y verdadera acerca de Jesucristo. Así, por ejemplo, en la cubierta del libro de Crossan, *Jesús, vida de un campesino judío*, el editor publicita esta obra como el trabajo de un estudioso mundialmente conocido y que se trata de un relato exhaustivo acerca de la vida de Jesús. En otras palabras, parece aludir a una obra precisa y confiable. Cf. Ibíd., *Cristología Feminista Crítica…*, pp. 25-26

2.4.3. Los discursos de la teología de la liberación y las teologías feministas

La crítica también alcanza a las teologías de la liberación y, dentro de ellas, a las teologías feministas. La primera crítica apunta al riesgo que comporta la opción por la parcialidad. Es decir, a la articulación como discursos contextuales. Opción que eligen para combatir la función ideológica de la religión y la teología[503] y para desafiar la supuesta objetividad y neutralidad de la teología oficial, pues consideran que los pueblos que sufren explotación y opresión[504] reclaman un discurso que se les hable y se identifique con ellos[505]. Un discurso que les haga ver que Dios, en medio de la opresión, sigue estando del lado de su pueblo y de los sufrientes.

El peligro que la teóloga ve en estos discursos es el de la absolutización del regionalismo. Si esto sucede, pueden terminar presentándose como articulaciones exclusivas[506], y esto no es otra cosa que volver a caer en el positivismo del liberalismo teológico que rechazan. Es decir, contribuyen a legitimar el autoritarismo y el dualismo estructural que ensalza a unos y relega a otros[507]. Dicho con un ejemplo, en la medida en que se disputa con los hombres el poder, con la convicción de que se posee la verdad y la autoridad total, se sigue legitimando el *status quo* de las estructuras establecidas basadas en el poder y reforzando las divisiones de clase, raza, género, religión, nación y edad[508]. Esto es posible porque el resultado no sería una vida en común igualdad sino en desigualdad al revertir el mal que deshumaniza; se pasaría de una lectura masculino-mayoritaria a una lectura feminista-mayoritaria, en lugar de buscar una lectura más inclusiva de hombres y mujeres. La lucha del poder por el poder no es otra cosa que seguir avalando la opresión y la relegación que tanto daño ha hecho a la humanidad y, sobre todo, a las mujeres. Por tanto, más que luchar por obtener el poder y el mando, se debe luchar por evitar que las estructuras sociales se rijan por el poder autoritario.

---

[503] Cf. J. Costadoat, *La hermenéutica en las teologías contextuales…*, pp. 56-74.
[504] Cf. E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella…*, p. 35.
[505] Cf. Ibíd., pp. 35-36.
[506] Cf. Ibíd., *Cristología Feminista Crítica…*, p. 26.
[507] Cf. Ibíd., p. 26.
[508] Cf. Ibíd., *Jesus and the politics…*, pp. 30-55.

Tras esta advertencia -la de evitar el exclusivismo, el positivismo y la tendencia hegemónica- la teóloga afirma que esto no significa que las teologías feministas deban recluirse a los márgenes donde ya ha permanecido durante mucho tiempo. Lo que urge y por lo que hay que luchar es por salir de la relegación; pero si extremamos el regionalismo, terminamos pasando de la exclusión a la autoexclusión. Por tanto, "las teologías feministas no deben ubicar su trabajo teológico en los bordes y los márgenes, sino trasladarlo al corazón mismo de la academia y la religión" a través de un diálogo abierto y crítico. Tras muchos años de estar excluidas de la producción del saber científico y teológico, es primordial "reclamar el centro de la teoría y de la teología para poder transformarlo"[509]. Esto será posible si las teólogas feministas se insertan en la investigación y permanecen activas y enraizadas en los diversos movimientos de mujeres que buscan el cambio. Es decir,

> "las eruditas feministas en el campo de la religión debemos tener cuidado de no reinstalar entre nosotras las viejas divisiones entre la iglesia y la academia, entre la teoría y la práctica, que ha promulgado el centro gobernante masculino-mayoritario de la academia y de la iglesia, y que todavía busca reforzar hoy, ya sea guardando silencio o cooptando nuestro trabajo feminista"[510].

2.4.4. La doctrina cristológica

La crítica a la cristología de los dogmas, que bien podrían incluirse en el afrontamiento a los discursos hegemónicos, es presentada por separado. La intención parece ser que la teóloga quiere ilustrar mejor la relación estrecha entre la cristología y el sistema *kyriarcal* de la época, la influencia del contexto histórico político en su articulación.

La primera crítica a la cristología dogmática señala que su discurso está claramente moldeado por los intereses imperiales de la época. Esto se debe a que los concilios (Nicea, 325 d.C. y Éfeso, 431 d.C.) estaban bajo el control imperial. De este modo, la Iglesia asumió la tarea de uniformar la interpretación bíblica a través de los dogmas que

[509] Ibíd., p. 28.
[510] Ibíd., pp. 28-29.

promulgó y, haciendo uso de su poder, desterró los discursos diferentes. Es decir, los concilios tienen su génesis en la convicción de que la unidad de la Iglesia es condición necesaria para la unidad del Imperio. Dicho de otra manera, la cristología dogmática no es "poco natural" sino expresamente política[511].

La otra afrenta gira en torno a la construcción de la identidad de Jesucristo. En ella ve patente la defensa del esquema dualista al marcar la diferencia entre la humanidad y la divinidad[512], aspecto que influye en la construcción de la identidad cristiana moldeada por las diferencias de lo humano y lo divino.

Otra argumento en contra es que la cristología dogmática (Calcedonia, 451 d.C.) ha servido para legitimar la dominación opresora del poder *kyriarcal*[513]. Su línea *kyriocéntrica* y *kyriarcal* se ve expresada en la doctrina de la encarnación, que contiene un discurso de exclusión y rechazo de lo que considera diferente. En su comprensión de la figura de Jesucristo subyace una visión de tipo dualista, *kyriarcal* y dentro de las diferencias de género. Confiesa que la divinidad eterna de Jesús procede del Padre mientras que la humanidad temporal es atribuida a María la madre (la *Theotokos*). De aquí fácilmente se puede comprender que la paternidad y la masculinidad están en estrecha relación con la divinidad y lo eterno; mientras que la maternidad y la feminidad están vinculadas a lo temporal humano. Esta concepción no únicamente se pensó y expresó sino que, además, se impuso su confesión. De este modo, este discurso se tornó como algo de "*sentido común*" y su legitimación repercutió en la vida y práctica cristiana. Así, lo que salta a la vista es que los dogmas cristológicos están orientados a resucitar -en Jesús- "al 'hombre divino' de la antigua Grecia, que siempre es un varón, autónomo y desafiante, y que está situado por encima y más allá de todas las limitaciones humanas"[514]. Es decir, los dogmas cristológicos están afincados en la noción de superioridad y el carácter de unicidad de Jesús. Una comprensión que se ve fortalecida al aplicar a Jesucristo términos imperiales como el de Señor y Salvador y equiparar su praxis -proveedora de paz- con la *Pax Romana*.

---

[511] Cf. Ibíd., p. 45.
[512] Cf. Ibíd., pp. 41-46.
[513] Cf. Ibíd., p. 45.
[514] Ibíd., p. 39.

Junto a la noción de superioridad y unicidad de la figura de Jesucristo, la cristología dogmática avala el sistema sexo/género, desde el que se articula la cristología hegemónica que favorece al sistema *kyriarcal*. Esto es así, en cuanto que al configurarse desde la perspectiva ontológica, la cristología corre el riesgo de reducirse a confesar a Jesucristo desde la masculinidad histórica de Jesús. Y esto, en consecuencia, terminará por avalar la diferencia de géneros a favor de los hombres y en contra de las mujeres; diferencias que creemos no son queridas por Dios[515].

2.4.5. La cristología bíblica

Al abordar la cristología bíblica, parece haber una clara conciencia de que "la Biblia, además de ser un libro histórico, pretende tener, en tanto que Sagrada Escritura, un significado y una autoridad para los cristianos de nuestro tiempo"[516]. Así mismo, hay un claro convencimiento de que la Escritura es un producto histórico que se mueve en razón de una política de intereses que -de una u otra manera- han perjudicado a las *wo/men*[517]. Siendo consciente de todo esto, la crítica intenta dejar constancia de los vacíos metodológicos que existen en la Escritura.

Así, desvela que en la Escritura hay textos ocultos sobre mujeres que, resultando ser historias "políticamente peligrosas", han sido despolitizadas para mostrarse en sintonía con la cultura greco-romana y evitar problemas de aceptación. Así, por ejemplo, el relato de Marcos menciona los nombres de dos apóstoles hombres -uno que le traiciona y otro que le niega-, y deja en el olvido el nombre de la mujer que perfuma los pies de Jesús y cuya acción se pregonará junto con la Buena Nueva para memoria de ella (Mc 14,9). Es más, junto al ocultamiento de su nombre, la mujer es resaltada como la pecadora perdonada en lugar de reconocerla como apóstol[518] al haber ungido a Jesús. Así, en este relato subyacen los intereses políticos de la comunidad de aquel momento.

---

[515] Ibíd., "*Entre la investigación y el movimiento social: Estudios feministas de la Biblia en el siglo XX*", en E. Schüssler Fiorenza (edit.), *La exégesis feminista del siglo XX. Investigación y movimiento*, Verbo Divino, Estella 2015, p. 30.
[516] Ibíd., *En memoria de ella…*, p. 33.
[517] Cf. Ibíd., *Cristología Feminista Crítica…*, p. 49.
[518] Cf. Ibíd., *En memoria de ella…*, p. 16.

En resumen, el proceso crítico de deconstrucción que asume la teóloga supone el reconocimiento y la visualización del déficit que contienen la gran diversidad de discursos cristológicos para alcanzar la inclusividad. Así mismo, intenta quitar "las piedras de tropiezo" que dificultan la inclusividad de las *wo/men*, desvelando y desmantelando la retórica teológica que emerge de la historia *kyriarcal*[519]. Retórica que funciona dentro de los marcos de sentido ocultos desde la antigüedad, pero que tienen su expresión en la modernidad en el sistema sexo/género. Discursos que entienden a Jesús como el Hijo varón Divino, a quien Dios Padre, envió a redimirnos de nuestros pecados[520]. Es decir, aquellos discursos que, ubicándose desde una perspectiva puramente ontológica, reducen la identidad crística a la masculinidad histórica de Jesús. Ante este problema es que la autora se sumerge en el interés actual de los estudios cristológicos feministas: la relación que existe entre la confesión de fe en Jesucristo y la centralidad del género masculino de Jesús y cómo ello influye en la exclusión de las mujeres[521]. Desea, por otro lado, impulsar aquellos elementos de la cristología bíblica que permitan forjar la liberación aún no realizada definitivamente[522]. También desea liberar a la teología de su excesiva centralidad en la figura de Cristo, que la ha llevado a olvidar lo central del evangelio: el Reino de Dios. Olvido con el que la teología se desvía de su misión e identidad: mostrar que la salvación expresada en las palabras y obras de Jesús de Nazaret es para toda la humanidad de hombres y mujeres.

3. Recapitulando

a. Los discursos de Jon Sobrino y Elisabeth Schüssler Fiorenza adoptan una misma estrategia en la fase de deconstrucción teológica o desvelamiento de las teologías que legitiman el mal que deshumaniza. Ambos afrontan el problema con actitud crítica y asumen una visión estructural al analizar la realidad social. De este modo, los dos ponen en estrecha relación cultura y religión. Están convencidos de que la vida socio-cultural y las estigmatizaciones que hay en ellas están avaladas de una u otra manera por el discurso religioso y la imaginería religiosa popular. De este modo,

[519] Cf. Ibíd., *Cristología Feminista Crítica…*, p. 227.
[520] Cf. Ibíd., p. 16.
[521] Cf. Ibíd., *Jesus and the politics…,* p. 9.
[522] Cf. Ibíd., *Cristología Feminista Crítica…*, p. 227.

deciden denunciar el mal desde una comprensión global y no de forma parcial. Saben que es el modo de desvelar y afrontar el mal de raíz.

b. Ambos afrontan la deshumanización que se sostiene en los discursos hegemónicos. Denuncian la forma unilateral, estática y autoritaria con la que se han establecido, excluyendo todas las demás experiencias y cerrando los diálogos teológicos. A diferencia de Sobrino, la teóloga no simplemente hace frente a los discursos hegemónicos sino también a los contrahegemónicos, pues ellos también corren el peligro de avalar elementos que refuerzan la exclusión y opresión de las mujeres y las no-personas. En definitiva, ambos apuntan a una cristología más inclusiva de los pobres y víctimas y de las mujeres.

c. En la tarea de deconstruir los elementos excluyentes de los discursos cristológicos, nuestros dos autores se ven en la necesidad de asumir un lenguaje propio que les permita desvelar, denunciar y deconstruir la estructura opresora y excluyente. Puesto que cada uno parte desde los intereses que les constriñen, cada uno presentará sus propias categorías de análisis y de deconstrucción. Mientras que Sobrino recurre a la categoría de los pueblos crucificados y los mártires, Elisabeth Schüssler Fiorenza renovará la terminología tradicional presentando las categorías siguientes: *wo/men*, *Kyriarcado*, *Sofía*, *Residente extranjera* y *Ekklēsia wo/men*.

CAPÍTULO VI. DOS PROPUESTAS CRISTOLÓGICAS CON PERSPECTIVA FUNCIONAL-HISTÓRICA

> "*La importancia de Cristo no es su condición de varón, sino su humanidad. Los eventos más significativos de Jesucristo fueron su vida y ministerio, su crucifixión y resurrección. El significado de estos acontecimientos, en un sentido, es que en ellos lo absoluto se torna concreto. Dios se torna concreto no solamente en el hombre Jesús, pues fue crucificado, sino también en las vidas de aquellos que acepten los desafíos del Salvador resucitado, el Cristo […] Para mí, significa, hoy, que este Cristo, hallado en las experiencias de mujeres Negras, es una mujer Negra*".
>
> (Grant)

El desarrollo de este capítulo, como ya se deja anunciar en el título, proyecta la comprensión de los discursos de Jon Sobrino y Elisabeth Schüssler Fiorenza como dos propuestas cristológicas que se articulan desde la perspectiva funcional-histórica al afrontar el tema de la divinidad de Jesús. Como dice Grant, apuntan a que la importancia de Jesucristo no está en la condición ontológica -ni en su masculinidad ni en su raíz judía- sino en lo concreto de su humanidad, en su hacer para los demás. En este sentido, sin rechazar la fe de los dogmas y evitando el riesgo de caer en jesusologías, van más allá de la simple visión ontológica de la cristología dogmática. Estas perspectivas intentan explicar de una forma más clara y asequible una divinidad desde el hacer liberador del Jesús histórico.

Puesto que ahondaremos en la perspectiva desde la que nos ofrecen sus propuestas para una articulación cristológica, en este capítulo entraremos a la fase de reconstrucción cristológica. Aunque no están desligadas, en una primera parte recogeremos la comprensión histórica de la divinidad de Jesús y en un segundo momento su carácter funcional; es decir, la divinidad expresada desde el hacer o la praxis de Jesús.

1. La divinidad de Jesús desde la perspectiva histórica

1.1. Jon Sobrino: La divinidad de Jesús comprendida como la fe en Jesucristo Liberador, una divinidad desde la humanidad histórica y con carácter liberador

La urgencia de Sobrino, con respecto al tratamiento de la divinidad de Jesús, es aclarar en qué consiste esa divinidad y cuáles son sus implicancias para la fe actual del pueblo latinoamericano. Habiendo descubierto que la realidad de pobreza y opresión que viven los pueblos del Tercer Mundo responden a una estructura de poder que se sustenta en la fe, su labor se dirige a reconfigurar las imágenes de Cristo para que no sigan siendo usadas a favor de las estructuras opresoras. Esta intención la expresa con las siguientes palabras:

> "La finalidad de esta cristología es la de presentar la verdad de Jesucristo desde la perspectiva de la liberación, y este libro se mantiene, por lo tanto, en la línea trazada ya hace años. En este sentido, esta cristología no pretende ofrecer un enfoque absolutamente original, aunque profundiza en algunos puntos centrales de la opresión y de la liberación. La razón de esta insistencia es que liberación es correlativa a opresión, y ésta, en forma de injusta pobreza -a la que se añaden las opresiones por causa de las etnias, las culturas, el sexo…-, además de no desaparecer, va en aumento. Al lector que se sienta decepcionado de que en este libro se vuelva a repetir "lo mismo", sólo puedo responder que en el continente seguimos estando en "lo mismo", en la opresión, y que ésta va en aumento, como lo muestran las estadísticas"[523].

[523] J. Sobrino, *Jesucristo liberador…*, p. 26.

En esta labor, el autor se hace consciente de que no basta con confesar a Jesús como el *Vere Homo* sino que -además- hace falta confesarle como el *Homo Verus*. Es necesario desvelar que aquel que confesamos como el Verdadero Hombre (verdadera humanidad) se ha presentado como el Hombre Verdadero (la humanidad verdadera) en nuestra historia a través de su acción liberadora. El autor lo dice de la siguiente manera:

> "Si el '*vere homo*' expresa la condición de posibilidad de que Cristo asuma nuestra realidad, el '*homo verus*' expresa la forma concreta que toma lo humano, y de ahí que sea oferta de salvación, o salvación incoada. Dicho todavía de otra forma, la *humanidad* de Cristo es necesaria para lo primero, según el pensar teórico de la época. La *historia* de Jesús expresa lo segundo, y el seguimiento es su realización"[524].

1.1.1. La divinidad de Jesús y el *Vere Homo*

En Sobrino, la divinidad de Jesús entendida como el *Vere Homo* -objeto de fe que tiene su contexto en las disputas cristológicas de los primeros siglos- se ve presente al asumir como punto de partida real la fe en Jesucristo[525]. En nuestro autor subyace también la afirmación de fe de que el ser humano Jesús es Dios tal y como afirman la Patrística y los concilios cristológicos: Dios verdadero. En este sentido, podemos decir que no hay un rechazo de la proclamación de Jesús como el *Vere Homo* y, consecuentemente, tampoco niega las afirmaciones conciliares acerca de Jesucristo. Lo que sí hay es un ir más allá de ellos: ir del texto al contexto, a la vida misma. Por eso, sin negarlos, intenta reinterpretarlos para el hoy. El motivo está en el haberse dado cuenta que las interpretaciones cristológicas no responden a las esperanzas salvíficas de los pueblos pobres. Aquello que se nos desveló y vimos expresado en el anuncio del Reino por medio de Jesús: que la mujer y el hombre vivan en dignidad y justicia; que puedan ver, caminar, ser sanados y liberados, etc. Es decir, la fe que confiesa a Jesús como el *Vere Homo* no ha sido ni es suficiente para un pueblo que en su fe subyace el anhelo de

[524] Ibíd., *La fe en Jesucristo…*, p. 392.
[525] Cf. Ibíd., pp. 12 y 392-393.

liberación histórica. En este sentido, la fe cristológica de los dogmas tiene muy poco que decir a la gente pobre. Esto debe ser así porque en la vida de esos pueblos sigue habiendo deshumanización. Los pobres/empobrecidos siguen siendo cada vez más pobres y oprimidos, sigue habiendo víctimas y sigue habiendo sufrimiento injusto.

De aquí que, una vez asumida la fe expresada con rotundidad en los dogmas cristológicos, la urgencia está en aclarar en qué Dios se cree. Es una tarea apremiante porque el Dios confesado en el Jesús de los dogmas además de no tener mucho que decir a las experiencias reales de vida y de opresión, lo poco que tiene que decir puede servir de aval a las estructuras de poder que cada vez generan más pueblos oprimidos, desaparecidos, torturados y "hermanos lejanos" sin tierra, en tierras ajenas, en soledad, desestructurados como persona y como colectivo. En esta misma línea, la que avala el poder, están los títulos cristológicos de Señor y Salvador. Estos han sido manipulados para el bien de unos y en menoscabo de otros. Frente a esta realidad, visible y palpable en la tierra salvadoreña, resulta difícil quedarse en la confesión definida, cómoda y estática del *Vere Homo*. Era ineludible dar el paso al *Homo Verus*. Para el autor, "la humanidad de Jesús es lo que hoy puede ofrecer la fe cristiana para que lo humano tenga futuro"[526].

1.1.2. La divinidad de Jesús como el *Homo Verus*. Una divinidad desde lo humano concreto e histórico de Jesús de Nazaret y su praxis de liberación

Confesar que la divinidad quedó expresada o revelada en la historia a través de lo verdaderamente humano de Jesús, era importante para no poner en riesgo la posibilidad de afirmar nuestra salvación: si lo divino no se hubiera expresado en lo humano para salvarnos, nuestra salvación no habría sido creíble. Sin embargo, esta afirmación no es suficiente. Tiene muy poco que decir a los pueblos que esperan liberación y, al ser conceptualmente abstractos, son fácilmente manipulables. Por eso, una vez se haya afirmado que lo divino se reveló en lo humano, es necesario decir cómo se hizo verdaderamente humano. Desde la historia concreta, Jesucristo puede ser releído para

[526] Ibíd., p. 409.

rehumanizar a los pobres y víctimas. Es más, si no de cualquier ser humano se ha afirmado que es Dios, ni de Pablo ni de Pedro ni de Magdalena ni de Juan ni de ningún otro, sino de Jesús de Nazaret, es en Él donde hay que buscar el modo de afirmar lo que es la divinidad. Si en Jesús es donde la gente que le conoció vio a Dios vivo y presente en medio de su pueblo, hay algo concreto y específico en Él que nos puede hablar de lo que es lo divino y lo humano. En este sentido, será importante ver cómo Jesucristo se ha presentado como el *Homo Verus*, la verdadera humanidad. Para este propósito, no hay otro modo que recurrir al Jesús recordado y narrado por quienes le conocieron de cerca. De aquí la necesidad de hacer del Jesús histórico, el punto de partida metodológico de la cristología. Pero, para no quedarse en lo meramente histórico, se recurre a lo que se considera lo más histórico del Jesús histórico: la dimensión liberadora que posee y la centralidad que ocupa el Reino de Dios en su vida. Es decir, se centra en la praxis del Reino y en cómo la llevó a cabo[527]. Ahí, en lo más histórico del Jesús histórico es donde veremos cómo lo divino se ha revelado en lo humano verdadero.

De este modo, Sobrino pretende que la divinidad de Jesús no se reduzca a confesar que Jesús es el Dios encarnado en nuestra realidad y que nos ha salvado de una vez por todas, sino que aspira a que Jesucristo sea presentado como quien sigue salvando hoy. Es más, quiere mostrarnos el modo específico en que Dios nos salva en la historia, nos trae liberación. Así, la divinidad de Jesús es expresada desde el *Homo Verus* de Jesús de Nazaret, a través de su praxis histórica de liberación manifestada en la relación de Jesús con la realidad del Reino de Dios -que era lo central de su vida- y en su relacionalidad con el Dios de ese Reino a quien llama Padre.

a. La centralidad del Reino de Dios en la praxis de liberación de Jesús de Nazaret

Siendo consciente de la fundamentalidad del Reino de Dios en la vida y praxis de Jesús de Nazaret, Sobrino recurre a ello para explicar cómo Jesús hace presente a Dios en lo humano concreto e histórico. El autor está convencido de que el Reino fue lo fundamental de la vida de Jesús, hasta el punto de que ello configuró todo su ser y

[527] Cf. Ibíd., *Jesucristo liberador…*, pp. 96-97.

hacer. Las preguntas de fondo son ¿qué dice de Jesús la centralidad del Reino de Dios en su praxis? Y, a la inversa, ¿qué dice del Reino la praxis de Jesús de Nazaret?

Si Jesús hizo del Reino de Dios lo central de su vida, podemos decir que participó de aquella utopía esperanzada de la historia que está contenida en el mismo concepto del Reino. Por tanto, hay que verle inmerso en la humanidad de una forma específica: viviendo desde la utopía esperanzada. En este sentido, hay que decir que Jesús es de los que creen que es posible superar la miseria de la historia; es decir, es de los que creen que la justicia es posible[528]. Esta visión, que retrotrae a Jesús a la humanidad, permite afirmar en categorías históricas y existenciales lo humano de Jesús. Aquello que más tarde se conocerá -en categorías ontológicas- como la verdadera humanidad (el *Vere Homo*). Pero a Jesús también se le ve enfrentado con la eterna pregunta de la humanidad: si hay o no salvación para los oprimidos de la tierra. Desde esta segunda perspectiva, es desde donde emergerá la visión de la humanidad verdadera en Jesús (*el Homo Verus*) [529].

Ahora bien, puesto que el Reino de Dios fue lo central en la vida de Jesús, en sus obras y sus palabras estará reflejado lo que es el Reino que anuncia, espera, trasmite y por el que vive; y, a su vez, ese Reino hablará de la humanidad concreta de Jesús. En este sentido, habrá que ahondar en los rasgos del Reino y en la praxis histórica de Jesús.

- El Reino que evoca la praxis de Jesús se presenta como gratuidad y gozo. Gratuidad en cuanto que el Reino no se da por la fuerza sino por la iniciativa gratuita de Dios. Como gozo, en cuanto se presenta como Buena Noticia de salvación, como *eu-aggelion*. Por tanto, el Reino de Dios es para aquellos que no gozan de salvación, pues para ellos el Reino será realmente una Buena Nueva.

- De lo dicho en el rasgo anterior, podemos deducir un segundo rasgo: el Reino de Dios es parcial; es sobre todo para los pobres. Ellos son los destinatarios primeros del

[528] La acción de Jesús se ubica dentro de la esperanza utópica de quienes creen posible la realización de la justicia en el mundo. El anuncio de la cercanía del Reino de Dios, en los evangelios, manifiesta no sólo su esperanza sino la certeza de la venida inminente del Reino, el cual pondrá fin al antirreino (Mc 9,1; 2,22. 2,18-20; Mt 9,37par; 12,28; Jn 4,35; Lc 17,21). Cf. Ibíd., p. 136.
[529] Cf. Ibíd., p. 136.

Reino, pues son quienes más anhelan la salvación[530]. Esto es lo que se conoce como el *principio de parcialidad*.

- De lo anterior deducimos otro rasgo: el Reino de Dios es duélico. Es decir, puesto que es Buena Noticia de salvación para unos, no lo es para otros.

Ahora bien, si todo esto se deduce de forma lógica de la praxis de Jesús, hay que decir que esto es lo que debió significar para Jesús mismo. Es decir, para Él, el Reino debía ser comprendido como la vida entregada preferentemente a los pobres e implicaba, como mínimo, el alcance de la vida digna para ellos y no como "un reino abstracto o puramente transterreno"[531]. Desde esta visión, es posible comprender su praxis como:

- Una praxis parcial abocada a la defensa de los pobres y oprimidos[532]. Ante ellos Jesús muestra una indudable parcialidad[533], expresada en sus palabras y obras. En Lc 4,18 podemos constatar que Jesús hace suyo el texto programático de Isaías, de ese modo se presenta como quien ha venido a anunciar a los pobres la Buena Nueva, a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar libertad a los oprimidos y proclamar el año de gracia del Señor. Además, su mensaje se verá expresado como un bien-decir de los pobres: de ellos es el Reino de Dios (Lc 6,20). Discurso parcial que quedará confirmado con su hacer: devuelve la vista a los ciegos, hace caminar a los cojos, sana a los leprosos, hace oír a los sordos (Lc 7,22 y Mt 11,5), acoge y habla con las mujeres y deja que los niños se le acerquen, etc.

- Además de parcial, la praxis de Jesús se expresa como gratuidad y gozo: como una praxis de misericordia para los pobres de la tierra. Esto es lo que Sobrino llama como el *principio misericordia*. La misericordia es el rasgo que define a Jesús mismo y su praxis[534]. Es el principio que le lleva a tomar postura y a reaccionar ante el dolor

---

[530] Entiéndase aquí por pobres, los pobres económicos y los sociológicamente pobres: los cercanos a la muerte lenta de la pobreza, los privados de dignidad social y religiosa. Así mismo, entiéndase pobres como una realidad y no a sólo individuos ni a la suma de ellos. Cf. Ibíd., pp. 144-145.
[531] I. Ellacuría, *"¿Por qué muere Jesús y por qué le matan?"*, Misión Abierta 2 (1977), pp. 17-26.
[532] Cf. J. Sobrino, *Jesucristo liberador…*, pp. 148-154; Ibíd., "*Perfil de una santidad política"*, en *El Martirio hoy*, Concilium 183 (1983), p. 340.
[533] Cf. Ibíd., p. 145.
[534] Cf. Ibíd., "*La Iglesia samaritana y el Principio-Misericordia*", en *Las 'otras notas' de la Iglesia*, Sal Terrae 927 (1990), pp. 665-678.

ajeno de aquellos que sufren. Es también lo que explica que la acción de Jesús choque fuertemente con la realidad del mal que genera opresión. Esto es así porque la praxis de misericordia de Jesús no se presenta solamente como signos benéficos, sino también, y sobre todo, como signos liberadores del Reino. No son, por tanto, signos que demuestran la divinidad, sino manifestación de la presencia consoladora de Dios en medio del dolor humano. Son signos que generan esperanza de salvación y que se hacen visibles en el curar, exorcizar y perdonar, acoger a pecadores, etc.[535]. En suma, Jesús y su praxis del Reino se presentan como la misericordia que suscita esperanza al ir generando signos de liberación en el presente histórico[536].

b. La praxis de liberación de Jesús desde su relacionalidad con Dios-Padre

En la fundamentalidad de Jesús que es el Reino de Dios están implicados el Reino y el Dios del Reino. No el Reino sin más, como en independencia de Dios, ni Dios sin más como quien no tiene nada que ver con el Reino, sino la totalidad del Reino de Dios[537]. Pero, aunque para Jesús lo central haya sido el Reino de Dios, en ese todo está Dios mismo. Por eso, "lo último, tiene una dimensión trascendente y una dimensión histórica"[538], donde lo histórico que es el "reino" dependerá, en último término, de lo trascendente que es "Dios". Para Jesús, Dios es el Dios del Reino y ese Dios es también Padre. Esto quiere decir que, en la vida de absoluta disponibilidad de Jesús al Reino reposa una estrecha relación entre Jesús y el Dios de ese Reino. Relación que tiene su máxima expresión en la palabra *Abba*. De aquí que los Evangelios presenten a un Jesús como quien tuvo una experiencia radical de Dios (Lc 10,21-24). Una experiencia teologal donde Jesús aparece como verdaderamente humano al emocionarse y mostrarse como agradecido ante la inmensidad gratuita y desconcertante de Dios.

Para aproximarse al conocimiento de Jesús desde su relación con Dios Padre, Sobrino hace un recorrido por los indicios que dejan los Evangelios: la oración de Jesús, las

[535] Al hablar de la praxis de Jesús, Sobrino se centra en los milagros, la expulsión de demonios, la acogida a los pecadores, las parábolas de Jesús, las celebraciones (Mc 1,39; 1,34; Mt 8,16; Lc 4,40s; Hch 10,38). Cf. Ibíd., *Jesucristo liberador…*, pp. 157-184.
[536] Cf. Ibíd., pp. 159-164.
[537] Cf. Ibíd., *Cristología desde América Latina*…, p. 35.
[538] Ibíd., *Jesucristo liberador…*, p. 123.

expresiones de confianza en Dios, los relatos donde se muestra su disponibilidad hacia Él, su fe y su praxis profética. Todos esos indicios desvelan claramente la humanidad de Jesús, en cuanto que, a pesar de su estrecha relación con Dios, tuvo que vérselas con él. Es decir, Dios se le presenta como alguien con quien puede dialogar (orar), como un Dios bueno que hace salir el sol para todos y en quien puede confiar, alguien en quien puede estar en absoluta disponibilidad y fe porque es como un Padre cercano y bueno; pero ese Dios no deja de ser el Misterio insondable al que hay que dejarle ser Dios.

1.1.3. Jesucristo Liberador. Un título cristológico con perspectiva funcional-histórica

En la reflexión de la divinidad de Jesús, Sobrino teologiza a Jesucristo historizándolo desde su dimensión liberadora y presentándolo como Buena Noticia de liberación. Para ello, recupera la dimensión profética de Jesús. Eso le permitirá presentar a un Cristo aliado de la liberación y en contra de la opresión. A un Cristo "al servicio del *mysterium liberationis* y en contra del *mysterium iniquitatis*"[539] para la realidad actual de muchos pueblos oprimidos hoy[540]. En otras palabras, recurriendo al Jesús histórico busca que lo liberador de su figura ilumine la liberación necesaria y urgente para muchos pueblos que hoy siguen viviendo en la pobreza y deshumanización. Así, lo que emerge de este proceso es un nuevo título cristológico: *Jesucristo liberador*. Un título necesario y urgente que presenta a Jesús como salvando en la historia hoy, como liberador. Es, por tanto, un título de función en la medida en que pela al hacer histórico de liberación.

Con esta imagen o título, la divinidad de Jesús queda iluminada o al menos mejor pensada para los pueblos que esperan liberación[541]. Esto ha sido posible, al enmarcarle en la dimensión profética del Jesús histórico que emerge de los evangelios: un Jesús cuya praxis es liberadora. Hay que decir, sin embargo, que la imagen de *Jesucristo Liberador*, al estar plasmado ya en los Evangelios, no es una imagen nueva pero sí un título nuevo. Es más, el título de *Jesucristo Liberador* unifica en la cristología la

[539] Ibíd., p. 23.
[540] Cf. Ibíd., p. 33.
[541] Cf. Ibíd., p. 37.

identidad y la relevancia de Jesucristo[542]. Desvela al Cristo que más necesitan las Iglesias y pueblos (relevancia) y es el que más se parece a Jesús (identidad)[543]. Mientras el título de Salvador resulta ser abstracto para los pueblos oprimidos al apelar a una salvación al final de la historia y el título de Señor se presenta como hiriente a la experiencia humana de los pobres al rememorar la opresión de los señores imperiales, el título de *Liberador* responde a la necesaria y anhelada liberación que esperan los pueblos pobres y oprimidos. Es, por tanto, el título que más responde a los intereses salvíficos de los pueblos del Tercer Mundo. Es más, con este título se reunifica lo que Dios ya había unido: a Cristo -el portador de las esperanzas mesiánicas- y la liberación de los oprimidos. Dos aspectos que fueron separados y contrapuestos, a través de la imagen de un Cristo sin Jesús como es el de los dogmas cristológicos. Y es que

> "las cristologías tradicionales han posibilitado e incluso fomentado la imagen de un Cristo de la cual podían hacer uso los poderosos y de tal manera que a los pobres no les quedaba más que aferrarse a las imagen unilateralmente sufriente" [544].

Ahora bien, en el título de *Jesucristo Liberador* está contenida la perspectiva con que se aborda la interpretación de la divinidad de Jesús. Puesto que confiesa a Jesucristo desde la praxis de Jesús como un "hacer" histórico de liberación, la perspectiva no es la ontológica sino la funcional-histórica. Es una divinidad desvelada desde la función liberadora de Jesús a favor de los pobres y las víctimas (perspectiva funcional). Pero, además, ese "hacer" liberador se da en la historia en cuanto que responde a la necesidad de liberación de los oprimidos reales (perspectiva histórica). Dicho esto, hay que decir que la propuesta de Sobrino se ubica en una cristología de tipo funcional-histórico de liberación. Es más, el carácter de la historicidad se enfatiza si tenemos en cuenta que, para teologizar a Jesucristo, se historiza su figura. Y, con ello, su acción histórica como Buena Noticia de liberación. Es decir, se historiza también el Reino de Dios y la salvación que trae.

En suma, si tenemos en cuenta que la cristología de Sobrino, a la luz de la liberación del Jesús histórico, apunta a la búsqueda de la liberación de los pueblos pobres y oprimidos

[542] Cf. Ibíd., p. 33.
[543] Cf. Ibíd., p. 36.
[544] Ibíd., p. 37.

de hoy, habría que considerar que su discurso está lejos de una confesión ontológica de la divinidad de Jesús. Es decir, su reflexión cristológica no apunta a decir si Jesús es Dios desde su carácter esencial o desde la naturaleza del ser. Parte, más bien, desde la confesión de una divinidad manifestada en el carácter liberador y específico de Jesús, en cuya práctica se desvela la liberación de Dios para la humanidad. Así pues, la cristología de Sobrino comprende la divinidad de Jesús desde la opción histórica y de liberación a favor de los pobres y oprimidos y en contra de la opresión estructural que genera muerte y deshumanización.

1.1.4. Claves de una cristología funcional-histórica

A modo de resumen, introduzco este apartado acerca de la reflexión cristológica de la divinidad de Jesús en la propuesta de Sobrino.

En él, la confesión de la divinidad de Jesús necesita imperiosamente de la historicidad de Jesús de Nazaret. Si bien es cierto que debemos tener como punto de partida real al Cristo de la fe, hemos de tener como punto de partida metodológico al Jesús histórico. Pero no al Jesús histórico sin más, sino a lo más histórico del Jesús histórico. A la dimensión liberadora que posee el Jesús de Nazaret a través del Reino de Dios que desvela en sus palabras y obras. Es decir, desde su praxis de liberación y la forma cómo la llevó a cabo. Una praxis manifestada como la misericordia de Dios para con la humanidad de hombres y mujeres oprimidas[545]. Misericordia que, a través de signos, no hace sino suscitar esperanza de liberación. Por tanto, la divinidad de Jesús ha de inferirse no tanto desde *Homo* sino desde el *Verus*, porque lo universable es el *Verus*, no *Homo* que a veces se queda reducido al género.

La intención del título de *Jesucristo Liberador* pretende suscitar una praxis histórica de liberación que sea capaz de sacar a los pobres de la vida de inhumanidad en la que se encuentran. Es decir, apela a la salvación de Dios en la historia, de tal manera que haga justicia a los empobrecidos liberándolos hoy. Pero, a su vez, comprendiéndola como

[545] Ibíd., *"¿Es Jesús buena noticia?"*, RLT 30 (1993), p. 298.

una salvación trascendente: como la salvación de Dios anticipada en la historia y que será plena al final de los tiempos. Esto es así, en cuanto que la praxis histórica de liberación hoy apela o está en relación a la praxis histórica de liberación de Jesús y esta, a su vez, se sustenta y responde a la liberación de Dios para toda la humanidad de hombres y mujeres. Dicho brevemente, la praxis cristiana histórica de liberación hoy tiene que ver con la salvación de Dios en cuanto que esta se desprende de la praxis de Jesús. De aquí que la salvación como liberación histórica que tiene capacidad para humanizar, se entienda también como divinización.

Ahora bien, si la praxis de liberación histórica apela a la liberación mediada por el Jesús histórico, esta tiene que ser una liberación que opte preferencialmente por los pobres y las víctimas. Ha de ser una praxis que actualice hoy el Reino de Dios[546]. Desde los evangelios, es visible un Jesús que asume como proyecto la liberación en la historia de los que no gozan de libertad ni vida digna: los pobres y las víctimas. Así, la praxis cristiana de liberación ha de estar dirigida prioritariamente a los que carecen de libertad y que son empobrecidos injustamente. En la medida en que ellos obtengan la salvación/liberación, podremos decir que la salvación ha llegado plenamente. Dicho esto, hay que decir que la propuesta cristológica de Sobrino posee un carácter inclusivo. Pretende incluir a los hombres y mujeres pobres y víctimas en la historia de la salvación querida por Dios, a través de la dignificación de sus vidas en la historia concreta y real.

1.2. Elisabeth Schüssler Fiorenza: La divinidad de Jesús desde la historicidad de Jesús de Nazaret y su movimiento de liberación. Una perspectiva funcional-histórica y holística

1.2.1. Situar las articulaciones cristológicas feministas en el actual "camino a Galilea"

Tras el análisis deconstructivo la teóloga inicia el proceso de reconstrucción cristológica. Este consiste en ubicar simbólicamente los discursos cristológicos en el

[546] Cf. Ibíd., "*La significación actual del reino de Dios anunciado por Jesús"*, en VV.AA., *La fe en Jesús hoy*, Iglesia Viva 105-106 (1983), pp. 361-378.

“camino a Galilea”. Un camino hacia la tierra de los gentiles apto para acoger las experiencias del Dios liberador en toda su diversidad. Una senda que no permite la naturalización de ideologías, pues está siempre en camino. Es decir, opta por dejar de lado el literalismo de una cristología fundamentalista y hegemónica y sostiene que la senda de una investigación cristológica crítica-feminista debe ser multifacética, inclusiva, abierta, activa y comprometida[547]. En otras palabras, apuesta por una cristología en movimiento, capaz de aventurarse al diálogo abierto y diverso que lleva a la Galilea de Jesús. Una cristología que se vea siempre en necesidad de actualizarse, pues es una metáfora -entre muchas- incapaz de nombrar a Dios con exactitud.

A través de este camino, la autora emprende la búsqueda de un modelo cristológico inclusivo de las *wo/men*. Para ello deberá abordar dos grandes problemas cristológicos presentes tanto en los discursos hegemónicos como en los contrahegemónicos[548]: el sistema sexo/género y la noción de superioridad y unicidad al presentar a Jesús, dos elementos establecidos como de *sentido común* y que han servido para reforzar el antifeminismo y antijudaismo[549].

− *El sistema sexo/género*

Es el marco de sentido masculino-mayoritario establecido como “lugar común” desde la comprensión dualista del ser. Este sistema entiende la diferencia del “ser hombre” y “ser mujer” como una diferencia natural o esencial de género y no como un constructo cultural preconstruido. La entiende incluso como revelación divina o establecida y querida por Dios.

[547] Cf. E. Schüssler Fiorenza, *Cristología Feminista Crítica…*, p. 262.
[548] Los discursos contrahegemónicos son aquellos que intentan desmantelar los discursos hegemónicos. Sin embargo, algunos de ellos, por las categorías de análisis que utilizan, en lugar de hacer contra los discursos hegemónicos y desligitimarlos, las refuerzan. Entre estos últimos están también los discursos teológicos feministas. Ibíd., pp. 26-29.
[549] Cf. E. Schüssler Fiorenza, *Jesus and the politics…*, pp. 27, 115-144 y 153-158.

− *La noción de superioridad y unicidad de Jesús*

Esta noción consiste en remarcar la superioridad y unicidad de Jesús para avalar una interpretación cristológica excluyente. Es decir, desde esos rasgos, Jesús es usado para excluir a todo aquello que no se le parece: las mujeres y personas de otras religiones.

Consciente de esta problemática, la autora defiende una reconstrucción cristológica feminista desde la siguiente perspectiva:

− Una cristología que priorice los discursos soteriológicos sobre los cristológicos. De este modo, evita el riesgo de acentuar el carácter lo ontológico de la cristología al confesar la divinidad de Jesús y, con ello, puede eludir el dualismo del sistema sexo/género que se presenta como una herramienta para legitimar la exclusión. Al asumir el horizonte soteriológico, se centra necesariamente en el carácter funcional al interpretar a Jesucristo; es decir, apela a la praxis liberadora de Jesús que -según los evangelios- es más inclusiva de las *wo/men*.

− Opta también por un discurso cristológico que de primacía a los marcos teológicos socio-culturales sobre los marcos teológicos individuales y antropológicos[550]. Así, por ejemplo, que la cristología se articule desde las luchas de liberación de las *wo/men*, a la luz de la praxis de Jesús, comprendido éste dentro del marco socio-cultural de su movimiento histórico de liberación. De esta forma, intenta que el discurso no se construya desde la superioridad y el carácter único de la persona individual de Jesús. Aunque no niega su particularidad, no parte de ella porque individualmente ha sido usada para magnificar lo masculino y relegar a las mujeres. De esta forma, desde esta perspectiva histórica y holística, también se hace frente contra la cristología hegemónica que tiende a centrarse en la figura de Jesucristo de forma ontológica.

Así pues, en "el camino a Galilea", la teóloga desarrolla una propuesta cristológica de emancipación histórica inclusiva de las *wo/men*. Propuesta que consiste en comprender

[550] Cf. Ibíd., *Cristología Feminista Crítica…*, p. 129.

la divinidad de Jesús desde su humanidad histórica y desde el "hacer" salvífico de su movimiento histórico, expresado como un discipulado inclusivo de iguales. Para este propósito, se da a la tarea de reconstruir la tradición sapiencial cristiana primitiva, desde donde presenta a Jesucristo como la Sabiduría de Dios.

1.2.2. Recuperación de la tradición cristiana sapiencial

La búsqueda de una cristología que suscite y legitime un discipulado de iguales, lleva a la teóloga a acoger las recientes investigaciones feministas que han recuperado y redescubierto la tradición cristiana primitiva de la Sabiduría-Sofía[551]. Tradición que fue dejada al margen de la memoria del cristianismo occidental[552] y ante la cual la teóloga se confiesa fascinada[553]. Esta tradición, que brota del judaísmo, presenta a Jesús como Profeta y Mensajero de Sofía[554]. Con esta opción, la autora se embarca en el proyecto de una cristología sapiencial[555], por medio del cual busca reflexionar sobre la insuficiencia del lenguaje *kyriocéntrico* de la cristología y evaluar críticamente la función de dicho lenguaje en las articulaciones cristológicas cristianas.

Para fundamentar la opción de volver a las tradiciones sapienciales tempranas, la autora apela a que los discursos del cristianismo primitivo, que dieron significado a Jesús, usaron las tradiciones judías y se desarrollaron en el seno de ellas. En este sentido, volver a ellas ayuda a comprender mejor el cristianismo. Pues bien, el primer dato que descubre es que la tradición sapiencial cristiana no nace de forma aislada y exclusiva, sino en paralelo a otras tradiciones. Esto le permite deducir que, una mejor comprensión de Jesús y su movimiento, será posible si son releídos dentro del contexto cultural

---

[551] Cf. Ibíd., *Jesus and the politics…*, pp. 149-153.
[552] La explicación a este olvido puede estar en el hecho de que los escritos canónicos cristianos, a diferencia de la literatura sapiencial judía y gnóstica, sólo recoge unos pocos rastros de la Divina Sabiduría. En lugar de elementos femeninos de la Diosa ha usado términos gramaticalmente masculinos como Logos o, de lo contrario, los términos femeninos los ha aplicado a María la madre de Jesús. Cf. Cf. Ibíd., *Cristología feminista crítica…*, pp. 217-221.
[553] Su fascinación por la tradición en torno a la Sabiduría en el Testamento Cristiano comenzó en el contexto del Seminario Rosenstil que versó sobre la Sabiduría en el judaísmo y cristianismo tempranos y fue patrocinado por el Departamento de Teología de la Universidad de Notre Dame. Cf. Ibíd., p. 186.
[554] Cf. E. A. Johnson, *Jesus. The Wisdom of God…*, pp. 263-276.
[555] Cf. Ibíd., *En memoria de ella…*, pp. 239-244.

donde aparecieron[556]. Así mismo, le ayudará a redescubrir el papel de las mujeres en el cristianismo de aquella época y dentro de su contexto. También permitirá responder al reclamo del judaísmo, expresado en la voz de Judith Plaskow, sobre las reflexiones y las articulaciones cristológicas cristianas que incitan y legitiman el antijudaísmo al remarcar la superioridad y exclusividad del Jesús histórico[557] y del cristianismo sobre la religión judía. En otras palabras, facilita la apertura al diálogo interreligioso y con ello también se vuelve más inclusivo en cuestión confesional[558].

Al optar por adentrarse en la tradición sapiencial cristiana, no significa que dicha tradición esté libre de los marcos de sentido *kyriarcales* que avalan la dominación, la opresión y la exclusión (el sistema sexo/género y la noción de superioridad y unicidad de Jesucristo). Puesto que emerge dentro del contexto *kyriarcal* del imperio greco-romano, la autora cree factible que también posea elementos excluyentes. Dato que constata en la tendencia a cambiar los elementos femeninos atribuidos a la Diosa por términos masculinos o, por el contrario, aplicar los femeninos a María, la madre de Jesús. Así mismo, el presentar a la divinidad como un Padre quien instruye a su Hijo joven rey[559] o la aparición de títulos como el *Kyrios* cósmico. Rasgos que sirvieron como elementos fundacionales, pero que hoy resultan ser una amenaza real, al absorber la vida humana de Jesús, el profeta de Galilea[560]. Peligro que, además de afectar al lenguaje, contribuye al proceso de *kyriarcalización* del movimiento jesuánico: el paso de un movimiento de tipo inclusivo hacia una comunidad marcada por la exclusión y la jerarquía. Modelo que se acentúa más al "naturalizar" el género gramatical masculino del Logos y del Padre.

Aunque sabedora de los elementos excluyentes que contiene la tradición sapiencial, la teóloga opta por las tradiciones tempranas acerca de "Jesús el mensajero de Sofía", porque -paradójicamente- las considera significativas para una cristología más inclusiva.

---

[556] La autora está convencida de que el lenguaje bíblico gira alrededor a ciertos intereses, de aquí la necesidad de asumir una reconstrucción histórica que nos permita leer los textos dentro sus contextos. Cf. Ibíd., *The Book of revelation…*, p. 183.
[557] Cf. Ibíd., *Cristología Feminista Crítica…*, p. 99.
[558] Otras teólogas afirman que la tradición sapiencial cristiana no favorece a la teología feminista porque es elitista y misógina. Para ver los argumentos y defensa de Schüssler ver, Ibíd., *Jesus and the politics…*, pp. 151-163.
[559] Cf. Ibíd., *Cristología Feminista Crítica…*, pp. 187 y 217.
[560] Cf. Ibíd., p. 209; Ibíd., *En memoria de ella…*, p. 242.

En ella ha descubierto que "a diferencia de las tradiciones apocalípticas judías y cristianas, la tradición sapiencial valora la vida, la creatividad y el bienestar en medio de la lucha". Se presenta con un carácter abierto e inclusivo que junto a su énfasis cosmopolita sobre la espiritualidad de la creación y su visión práctica, resultan atractivos para las mujeres y para muchas culturas a nivel global[561]. En suma, esta tradición permite una reflexión cristológica comprometida con el mundo y sus problemas, al tiempo que se presenta como más inclusiva, abierta y pluralista.

A partir de aquí, la autora pasa "de un nivel de reflexión psicológico-ontológico-cristológico a un nivel de reflexión lingüístico-simbólico"[562]. Esto le permite asumir las limitaciones que todo lenguaje humano tiene al hablar de Dios[563]; pero, también, ayuda a salir del marco de sexo/género que contribuye al sistema *kyriocéntrico* que fomenta más la exclusión[564]. En otras palabras, se inclina por una reflexión cristológica feminista que no suscriba el determinismo lingüístico -las naturalizaciones del lenguaje- propio del fundamentalismo y los intereses *kyriarcales* que oprimen. Entiende que el lenguaje es un sistema lingüístico sociocultural y no es un "hecho dado" esencial e inamovible[565]. Su propósito es fundamentar la necesidad de rechazar teológicamente la identificación ontológica del género gramatical y de la realidad divina, así como del género gramatical y de la realidad humana. Afirma que la identidad masculina o femenina no se define por el género biológico sino que se construye mediante convenciones sociales, culturales, religiosas y étnicas[566]. Así, "cada vez que la teología en general y la cristología sapiencial en particular se sitúa dentro de un marco de dualismo de género esencial, no puede sino reproducir los intereses teológicos *patri-kyriarcales*"[567] que exaltan a unos y excluyen a "los otros".

En suma, con el redescubrimiento de la cristología sapiencial, la autora apela a reflexionar sobre la insuficiencia del lenguaje *kyriocéntrico* y evaluar su función en el discurso cristiano temprano. En lugar de repetir el lenguaje sapiencial, aunque contenga

[561] Cf. E. Schüssler Fiorenza, *Cristología Feminista Crítica…*, p. 220.
[562] Ibíd., p. 225.
[563] Cf. Ibíd., p. 226.
[564] Para ampliar en el tema del sistema de sexo/género como marco de sentido discursivo. Cf. Ibíd., pp. 59-72
[565] Cf. Ibíd., p. 226.
[566] Cf. Ibíd., p. 226.
[567] Ibíd., p. 225.

símbolos femeninos, exige luchar contra el lenguaje masculino convencional y exclusivista sobre Dios que sigue remarcando el dualismo excluyente de género. En este sentido, será urgente dejar el lenguaje ontológico que afianza las diferencias de género y optar por otro lenguaje más liberador que hable de las luchas y del hacer emancipador, el lenguaje funcional. Esto será posible, si articulamos el discurso desde los símbolos, las imágenes y los nombres de la Divina Sofía en el contexto de nuestras propias experiencias y luchas teológicas. Finalmente, a la práctica histórica es necesario sumar la reflexión feminista crítica capaz de liberar al discurso del sexismo deshumanizante de las *wo/men*[568].

1.2.3. De la figura de Jesús de Nazaret a la figura de su movimiento histórico

Desde un interés emancipatorio inclusivo, Elisabeth Schüssler Fiorenza se apunta a recuperar la figura del Jesús histórico, pero dentro de la figura histórica de su movimiento de liberación[569]. Es decir, a diferencia de otras opciones, asume la perspectiva comunitaria colectiva, desde el contexto y desarrollo del grupo. Es más, dentro de la comprensión comunitaria, elige una definición en términos de función[570]. Para ello deberá ahondar en las raíces del grupo, en su génesis, en el estilo de vida que asumen, los intereses a los que responden, las estrategias de extensión, los cambios que tienen, etc. El motivo para comprender a Jesús dentro del contexto de su grupo, lo encuentra en el hecho de que los discursos cristológicos hegemónicos magnifican tanto la figura de Jesús, que esta sirve para reforzar las estructuras *kyriarcales* que excluyen a lo diferente: mujeres, judíos, negro, pobres, indígena, migrantes, etc. Esto es posible, porque las cristologías *kyriarcales*, al comprender a Jesús desde su figura individual, corre el riesgo de ser manipulada para proyectar y sustentar las relaciones de dependencia y subordinación. Puesto que Jesús el hombre más grande que ha existido, todo queda subordinado a Él y a lo que es como Él. Así, esta imagen sirve para avala la subordinación de las mujeres a los hombres y de los desposeídos o pobres ante los poderosos y opresores.

---

[568] Cf. Ibíd., p. 227.
[569] Cf. Ibíd., *En memoria de ella…*, pp. 162-203.
[570] Cf. Ibíd., p. 140.

Sin embargo, recuperar al Jesús desde la visión de su movimiento histórico, parece ofrecer más posibilidades de una liberación inclusiva de las *wo/men*[571]. Esto es posible, porque Jesús es desvelado en su praxis de liberación inclusiva acorde a su interrelación con un movimiento histórico de tipo inclusivo. Un movimiento formado por hombres y mujeres que le seguían. En este sentido, esta perspectiva comunitaria también ayuda a comprender mejor el conjunto experiencial del discipulado de Jesús y de la situación de las mujeres dentro de ese discipulado inclusivo[572].

En resumen, la articulación de una cristología feminista que pretenda la inclusividad debe dar el salto a la recuperación de la figura histórica de Jesús, pero dentro de la figura de su movimiento histórico. Esto no significa negar la individualidad y la particularidad de su expresión, sino evitar que un Jesús descontextualizado sirva para excluir y deshumanizar a las mujeres y no-personas[573]. En este sentido, ayuda a que la cristología no se desarrolle desde la superioridad y unicidad de Jesús con lo cual se torna excluyente de "los otros", ni tampoco desde los marcos de género que desembocan en una cristología *kyriocéntrica* y dualista y que excluye específicamente a las mujeres[574]. Es más, comprender a Jesús dentro del entorno de su movimiento, permite que la práctica de liberación se desvele como una praxis inclusiva y esta puede servir de base para alumbrar las luchas de liberación inclusiva de las *wo/men* del mundo actual. Dicho desde nuestros intereses, más que encerrase en la perspectiva del "ser", la cristología necesita centrarse en el "hacer" de Jesús, proyectado como bien colectivo y en beneficio de toda la humanidad. Es decir, ha de encaminarse hacia una comprensión de tipo funcional-estructural de grupo para comprender a cada figura dentro de ella y evitar las manipulaciones interesadas en excluir. En suma, exige una comprensión cristológica de tipo funcional-histórico y holístico inclusivo.

---

[571] Cf. Ibíd., *Jesus and the politics…*, p. 167.
[572] Cf. Ibíd., pp. 164-165.
[573] Schüssler opta por dejar de lado la categoría social "pobres" y usa el término "no-personas". La razón es que, el término "pobres", no es suficiente para describir el carácter universal del movimiento de Jesús. Dice: "A esta categoría habría que añadir la de "marginados", pues los relatos de curaciones, así como las descripciones de otras personas en las tradiciones jesuánicas, muestran que Jesús y su movimiento estaban abiertos a todos, especialmente a los "excluidos" de su sociedad y su religión. Aunque la mayor parte de los publicanos, prostitutas y pecadores podrían haber sido pobres, probablemente algunos de ellos no lo eran". Cf. Ibíd., *En memoria de ella…*, p. 189.
[574] Para ahondar en cómo funciona una cristología que hace de Jesús y su masculinidad su fundamento, ver Ibíd., *Cristología Feminista Crítica…*, pp. 72-80.

1.2.4. Recuperación del movimiento de Jesús como movimiento de liberación

En la recuperación del movimiento de Jesús, la teóloga resalta su carácter emancipador[575]. Lo presenta como un movimiento entre tantos que, a través de su carácter contracultural que subvertía los patrones de dominación *kyriarcal* hegemónicos establecidos, se presentaba como liberador de las opresiones que sufría el pueblo[576]. Patrones de dominación basados en tres categorías: a) La preeminencia de la etnia que considera la superioridad de judíos sobre gentiles. b) En cuestión de género, la superioridad de los hombres sobre las mujeres. c) En el ámbito social, la preeminencia del amo sobre el esclavo. Tres esquemas que aún hoy están muy presentes en nuestras sociedades y culturas; y que siguen siendo obstáculos para la inclusividad de la mujer y las no-personas. En este sentido, hay que decir que el movimiento de Jesús es presentado como desafiando al imperio romano y a la cultura greco-romana de su época[577] y, por tanto, como un movimiento alternativo al sistema establecido.

La vida alternativa que ofrecía el movimiento de Jesús quedó impresa en las curaciones, la acogida, las comidas, el lenguaje inclusivo, etc. Signos que, además, expresaban o representaban la forma anticipada de vivir la esperanza judía de la salvación escatológica y la plenitud de Israel. Es decir, la *Basileia tou theou* (la comunidad de naciones de Dios)[578]. Por tanto, la experiencia de la *Basileia*, en el movimiento de Jesús, no es sinónimo de prácticas ascéticas sino de una experiencia festiva y visible de la cual pueden hablar no por lo que les hayan contado, sino por lo que han visto y oído (Lc 7,22; Jn 4,42). En este sentido, más que un rechazo al Templo y a la Torá -símbolos de la elección de Israel- el movimiento de Jesús "ofrece una interpretación alternativa al centrarse sobre el pueblo mismo como lugar del poder y de la presencia de Dios". Alternativa de vida digna contraria a la vida oprimida que deviene del orden establecido.

---

[575] Cf. Ibíd., p. 139; Ibíd., *En memoria de ella…*, pp. 39-44.
[576] Aunque Schüssler presenta su modelo de reconstrucción del movimiento de Jesús dentro de los orígenes del cristianismo en su obra *En Memoria de ella*, en *Cristología Feminista Crítica* presenta un esquema resumido de todo ello. Cf. Ibíd., *Cristología Feminista Crítica…*, pp. 132-140.
[577] Cf. Ibíd., *En memoria de ella…*, pp. 139-144.
[578] Cf. Ibíd., pp. 155 y 164.

Por tanto, la visión que proyecta el movimiento de Jesús se orienta a la integridad de toda la persona y de todas las personas. En este sentido, se ubica lejos de una visión excluyente y deshumanizante, pues incluye a toda persona y la dignifica. De aquí se justifica que el discurso de Jesús está dirigido en un lenguaje comprensible tanto para hombres como para mujeres; y que sus obras, de la misma manera, favorezcan el bienestar de las *wo/men*. Dicho de otra forma, el movimiento de Jesús se presenta como un movimiento de emancipación inclusiva en cuanto que se orienta y hace ya palpable la *Basileia* de Dios en la vida actual para toda la humanidad, a pesar y en medio de la opresión, dominación y deshumanización.

En conclusión, el movimiento de Jesús se presenta como un movimiento de liberación que tuvo que luchar al igual que otros grupos contra las estructuras *kyriarcales*. Un movimiento cuya praxis le permite presentarse como la propuesta de un mundo alternativo libre de hambre, pobreza y opresión; expresión evidenciada ya en la mesa compartida, en las prácticas de sanación y de liberación y en la propuesta de un parentesco libre de dominación. Es decir, se presentaba como un discipulado de iguales[579] constituido por hombres y mujeres en lucha por transformar la realidad que oprime. Por esta razón, este movimiento atraía a hombres y mujeres pobres, despreciadas, enfermas, proscritas, prostitutas y pecadoras que son quienes realmente necesitaban ser liberados históricamente. Un lugar donde las *wo/men* podían respirar la deseada liberación de Dios. Es decir, se presenta como un movimiento inclusivo y de liberación en todos los sentidos y ámbitos. De este modo, hay que ubicarlo también en la perspectiva de tipo funcional-histórica, pues apunta a la función de liberar y generar espacios de liberación en la historia concreta. Dicho en sentido contrario, no caracteriza al grupo en cuanto a la constitución esencial de las personas que lo forman (el ser: mujeres u hombres, judíos o paganos, del siglo I o II, etc.) y su respectiva relación con lo divino, sino en cuanto a su "hacer" según la voluntad de Dios proyectada para la humanidad: la vida de liberación. Por tanto, desde el aspecto funcional-histórico, también el movimiento de Jesús es mejor comprendido y es mejor narrado para bien de las *wo/men*,

[579] Sobre el discipulado de iguales hablaremos más específicamente al presentarlo como una clave hermenéutica feminista para las articulaciones cristológicas.

1.2.5. Un título cristológico inclusivo: Jesús, hijo de Miriam y Profeta de Sabiduría

El proceso de reconstrucción de una cristología de liberación, lleva a la teóloga a insertarse -como hemos visto- en el proceso de recuperación de la tradición sapiencial cristiana primitiva. De dicho proceso emergerá la figura de Jesús hijo de Miriam y profeta de Sabiduría. Es decir, Jesús será comprendido como Profeta de Sofía. Un nuevo título cristológico que se presenta no únicamente como posibilitador de emancipación sino también como más inclusivo. Es, pues, un título para la emancipación inclusiva que buscan y reclaman las *wo/men*. Pero ¿de qué modo apunta a una emancipación inclusiva?

Las tradiciones en torno a Sofía, de donde aflora el nuevo título, son significativas porque "afirman la particularidad única de Jesús sin tener que recurrir a la exclusividad y la superioridad"[580]. Es decir, en lugar de negar lo personal, lo rescata para el bien común, al asumir una perspectiva comunitaria colectiva. Pues bien, esta tradición que contempla a Jesús "como sabio y profeta de Sofía nos proporciona dos imágenes cristológicas"[581]: a) Una imagen presenta a Jesús como maestro sabio, cuya vida concreta está en relación a nuestra búsqueda continua de un Dios clemente. Un Dios que ama a toda la humanidad sin diferencias excluyentes y que se preocupa por la liberación y la habilitación de los desvalidos. b) La segunda imagen consiste en que la enseñanza del Jesús maestro no limita su propósito a la simple escucha, sino a la puesta en práctica de lo que en ella se suscita[582]. Por eso, Jesús es narrado como quien, a través de sus signos liberadores, rehabilita a los desvalidos: a la hemorroisa, al endemoniado, a los leprosos, al ciego, al paralítico, etc. Es recordado como quien se sienta a comer con los cobradores de impuestos, quien no juzga a la mujer que iban a apedrear, que acoge a los niños y que habla con mujeres como la samaritana y la sirofenicia, etc.

---

[580] E. Schüssler Fiorenza, *Cristología Feminista Crítica…*, p. 220.
[581] Ibíd.
[582] Cf. Ibíd.

Ahora bien, un Jesucristo así comprendido permite:

- Que no se siga negando la particularidad de las luchas comunes y diversas de las *wo/men* por transformar las relaciones de dominación *kyriarcal*[583]. Aspecto que será importante para legitimar y dar luces a las luchas actuales de liberación. Pero, a su vez, evita la exclusividad de las *wo/men*; es decir, elude el peligro de que se presenten como poseedoras de la verdad absoluta. De este modo, lo que alcanzan no es la inclusividad sino la superioridad que sigue excluyendo a otros y, con ello, siguen avalando la exclusión y -en la práctica- quedan autoexcluidas. En este sentido, este título se presenta como aval de las luchas de liberación que surgen de la enseñanza de un Jesús maestro que nos conduce con su palabra y obra a un Dios preocupado por nuestra liberación. Una lucha de liberación que se convierte, a su vez, en fuente para una teologización más inclusiva, oponiéndose a la exclusión.

- Sustentar y crear espacios feministas alternativos que permita desalojar los discursos cristológicos de sus marcos masculino-mayoritarios y reconducirlos hacia una teología de liberación feminista crítica que permita una mayor inclusividad[584]. Espacios inclusivos como lo es la *Ekklēsia wo/men*. Un lugar para recoger, compartir y pensar las experiencias de luchas. Un ámbito para deconstruir y reconstruir los discursos hegemónicos deshumanizantes.

- Al desmontar los marcos de sentido *kyriarcales* y *kyriocéntricos* relacionados a la noción de superioridad y unicidad de Jesucristo, no solamente se abre paso a una mayor inclusividad de las *wo/me*n del cristianismo, sino que la inclusividad se extiende hacia el campo interreligioso. Evitar el carácter único y exclusivo de Jesús impide exaltar -por ejemplo- la superioridad del cristianismo sobre el judaísmo. La apertura al campo interreligioso se refuerza, además, al nombrarle como profeta de Sofía. De este modo, Jesús es presentado en continuidad con la tradición sapiencial judía y no en oposición a ella.

[583] Cf. Ibíd., p. 107.
[584] Cf. Ibíd., p. 16.

- Centrarnos en Jesús dentro de su movimiento de liberación, permite también que la cristología abandone los marcos de sentido teórico-teológicos que consideran a Jesús como el Hijo varón Divino, a quien Dios, el Padre, envío a redimirnos de nuestros pecados[585]; y se inserte en unos marcos interpretativos más experienciales, comunitarios y funcionales. Es decir, permite abandonar una perspectiva de corte ontológico y se abre paso -como ya hemos dicho- a una perspectiva funcional-histórica y holística.

Como vemos, el nuevo título también se ubica dentro del campo funcional-histórico. A partir de una soteriología histórica, al igual que Sobrino, propone y defiende un título que responda a la expectativa salvífica de las *wo/men* de hoy. Un título cristológico que avale las luchas por la emancipación y que las ilumine para mostrar mejor a Jesucristo. Un título que remita al Jesús histórico y su salvación y éste a la salvación de Dios que se comprende como la humanización de todos los hombres y mujeres: la *Basileia* de Dios. Esto es así porque este nuevo título recoge en sí mismo la salvación de la humanidad total y de la plenitud de la persona humana. Recoge y unifica lo personal comunitario y lo dispone a ser salvado o emancipado.

2. La divinidad expresada en el "hacer" salvador del Jesús histórico

2.1. Jon Sobrino: La historización como clave interpretativa funcional de la divinidad de Jesús. El *principio realidad*

Ante una estructura de la realidad que se presenta como opresora creando pueblos oprimidos y víctimas inocentes, Sobrino entiende que la religión ha dicho poco a la humanidad o no ha dicho lo que tenía que decir. Esta insuficiencia en la religión y en la teología ha desembocado en una mala comprensión religiosa en relación a la estructura histórica de la realidad. Por ello, el autor se atreve a historizar algunos elementos claves cristológicos. Emprende la labor de historizar no únicamente la figura de Jesucristo, sino también se atreve a historizar el Reino de Dios y la salvación. Su intención es

[585] Cf. Ibíd., p. 16.

fundamentar el "hacer" salvador de Jesús en la historia, para que evoque hechos salvadores hoy, para que suscite una práctica de liberación. Así mismo, pretende que se comprenda que el Reino de Dios ha de realizarse en la historia. Esto le permitirá avalar la vida digna y en igualdad querida por Dios ya en la historia presente y no solamente como un deseo de futuro. Finalmente pretende argumentar la posibilidad y la urgencia de una salvación en la historia. Desde ahí intenta abrir una brecha para que la praxis cristiana se encamine a la liberación de los pobres y las víctimas, que son quienes aún no viven la salvación hoy. Todo esto lo enfocará desde el "hacer" histórico de liberación de Jesús orientado a la construcción del Reino.

2.1.1. Historización de Jesucristo

Sobrino está convencido de que en América Latina la fe en Cristo no ha sido capaz de cambiar la realidad de los pobres porque la Iglesia institucional ha enseñado a un Cristo más divino que humano[586]. Esto ha sido así, en cuanto que en los discursos cristológicos ha prevalecido lo trascendente de Cristo, antes que la historicidad del ser humano Jesús; aspecto que ha permitido que Cristo sea manipulado a través de la creación de imágenes alienantes de Él. Para contrarrestar esta realidad, surge la imagen del Cristo liberador que emerge del Jesús de Nazaret y de quien se destaca su humanidad e historicidad. Con esta imagen se intenta recuperar la humanidad concreta de Jesús de Nazaret que se había dejado en el olvido con los Dogmas cristológicos. Es decir, historizar a Jesús el Cristo es una cuestión necesaria y urgente para la historia de los pueblos del Tercer Mundo.

En el intento de recuperar la "realidad"[587] de la humanidad de Jesús, surge la necesidad de abordar la cristología conciliar. En ella descubre que los dogmas conciliares afirman

---

[586] Cf. J. Sobrino, *Jesucristo liberador*…, pp. 31-32.

[587] El término "*realidad*" tiene relevancia en la cristología de Sobrino. Es usado en contraposición al docetismo presente en muchas cristologías. Así, por ejemplo, hablará de la "realidad" de los pobres en su relación con la "realidad" del Hijo de Dios encarnado. Para Sobrino, "con sólo la categoría de "naturaleza" se pierde la historia y la libertad, lo concreto y lo parcial de Cristo, y esto es lo que hay que mantener". Y es que la naturaleza de Cristo (humana y divina) es su principio de operaciones, pero sin narrar esas operaciones no sabemos prácticamente nada de Cristo, ni en su ser humano y divino, ni en su ser salvador. Y lo que hace el concepto de naturaleza es dejar a Cristo sin la expresión de cómo Jesús es divino y humano. Cf. Ibíd., *La Fe en Jesucristo*…, pp. 405-407 y 344-345. En cuanto al conocimiento teologal en Sobrino desde el "*principio realidad*", hay que decir que este se sirve del pensamiento de

tanto la trascendencia de Cristo, que favorecen más a una concepción ontológica de su figura que a una comprensión desde la historia y en beneficio de la historia. De este modo, la cristología impidió que el Jesús histórico revele fielmente qué es la divinidad y la humanidad[588]. La patrística parecía haber olvidado de que la naturaleza humana de Jesús es cognoscible precisamente en su historia y que lo contrario de lo verdaderamente humano no es la ausencia de humanidad (o de alguno de sus componentes), sino la presencia de inhumanidad (a través de un ejercicio espurio de lo humano)[589]. Desde esta conciencia, sin rechazar la utilidad y normatividad de los dogmas cristológicos, surge la necesidad de rescatar el fondo implícito que contienen las definiciones conciliares acerca de Jesucristo. Para eso, opta por historizar al Jesucristo de los concilios desde la perspectiva de las víctimas. De este modo, se dejará guiar por el llamado "*principio realidad*", cuya base está en la realidad histórica. Veamos el procedimiento que realiza.

- Para recomprender la divinidad de Jesucristo, recurre al Jesús histórico. Una vez ubicado ahí, revaloriza la realidad de Jesús de Nazaret recordándola y comprendiéndola formalmente como historia. A continuación, intenta buscar su presencia en la historia actual, por medio de historias análogas. El teólogo tiene claro que "a Jesús como realidad se le comprende y accede desde realidades"[590]. Por eso afirma que, el mejor modo de comprender hoy la realidad de Jesús de Nazaret es a través de realidades actuales con contextos análogos a la realidad en que actuó Jesús. Por ejemplo, la realidad de los pobres y deshumanizados de hoy. De esta forma, desde la realidad de opresión y muerte que vive el pueblo salvadoreño y latinoamericano, se saca a Jesucristo de la abstracción del dogma (de Nicea). Dicho

---

Ellacuría y este, a su vez, de Zubiri quien llama al saber mediado por lo real, como "inteligencia sentiente". Cf. J. Sobrino, *Fuera de los pobres no hay salvación…*, pp. 17-38; Ibíd., "*Teología desde la realidad"* en J. J. Tamayo, J. Bosch (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, 2ª Edición, Verbo Divino, Estella 2002, pp. 611-628; Cf. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid 1991; Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 2ª Edición, Alianza, Madrid 1981; Ibíd., *Inteligencia y Logos*, Alianza, Madrid 1982. Ver también, J. Sobrino, "*La honradez con lo real*", en *¡No Mentirás! Honradez con la realidad*, Sal Terrae 946 (1992), pp. 375-377.

[588] Esto a pesar de que, frente al gnosticismo, la Iglesia había afirmado que en Cristo la humanidad es real no obstante su divinidad. Que precisamente en el *Vere Homo* estaba la condición de posibilidad de nuestra salvación. Y olvidaron que los apologetas habían afirmado que "sea lo que sea 'ser humano', 'eso' es Cristo". Cristo es el *Homo Verus. Vere Homo* refiere a Jesús como verdadero hombre, a lo humano en general de Jesús. *Homo Verus* apela a cómo Jesús es humano; a su misericordia y su entrega solidaria. Cf. J Sobrino, *La Fe en Jesucristo*…, pp. 345-346.

[589] Cf. Ibíd., p. 392.

[590] Ibíd., p. 327.

de otra manera, se presenta una cristología que defiende la humanidad de Jesús sin añadidos, de tal modo que se pueda revelar y comprender a Dios desde la realidad concreta e histórica. Se recupera lo humano en general de Jesús (afirmado en Nicea), pero también lo específico de su vida expresada en misericordia y entrega solidaria (revelado en el Testamento Cristiano). Pasa del *Ver*e *Homo* (de la patrística y los Concilios) al *Homo Verus* (del Testamento Cristiano). No solamente recupera la naturaleza humana de Jesús sino lo verdaderamente humano a la manera humana y concreta, la cual se dejó de lado con el establecimiento de los dogmas cristológicos.

- La grandeza de Calcedonia consistió en afirmar la unidad de lo divino y lo humano en Jesús, como una "totalidad" unificada y a la vez diferenciada[591]. Con esto, dejaba dicho que la humanidad seguía siendo verdadera incluso después de ser asumida por el *Logos* y que no perdía su capacidad de ser portadora de Dios y camino a Dios aún en su pequeñez[592]. Es decir, comprendía que sólo lo auténticamente humano puede conducir a Dios. Sin embargo, a pesar de su gran aporte Calcedonia no explicó cómo estaban unidas las dos naturalezas ni tampoco de qué forma expresaban a Dios. Lo que le faltaba era concreción. Por eso, Sobrino abre la posibilidad de repensar lo que afirma el Concilio, de que por la encarnación se une lo divino y lo humano en Jesucristo, pero lo hace desde el contexto de las víctimas. Aquí también introduce el *principio realidad*. Lo que resulta es la afirmación de que, en la encarnación, Dios asume lo pequeño, débil, limitado y mortal y que lo humano en toda su pequeñez puede manifestar a Dios aunque a veces como *Deus absconditus*[593].

- El logro de Constantinopla II fue remitir la cristología al Jesús humano histórico, pero va un poco más allá de los concilios anteriores. Afirma que a la naturaleza humana de Cristo le correspondía una voluntad humana y, por tanto, debía reconocerse en Jesús una libertad e historia humanas auténticas que son esenciales para conocerlo a Él y a su Dios. Pues bien, apelando a esto y desde la necesidad de salvación de los pueblos latinoamericanos, Sobrino reclama reconocer a Jesús

[591] Cf. Ibíd., p. 420.
[592] Cf. Ibíd., pp. 420-422.
[593] Cf. Ibíd., pp. 415-416.

"persona" humana[594]. Para esto, sustituye el concepto de *naturaleza* por el término *persona*, entendida esta en clave zubiriana. Así, si se acepta que la persona de Cristo se expresa en sus actos y no puede ser pensada como anterior a ellos, entonces hay que aceptar que la praxis de Jesús constituye su persona. Por tanto, la dedicación de Jesús al Reino es lo que hace de Él una persona humana y le presenta como tal[595]. El propósito del teólogo es que *prósopon* o *hypóstasis* (*persona*), que traducen el principio divino en Cristo según Calcedonia, ayuden a comprender mejor la humanidad de Jesús[596]. Que la filiación sea entendida más que como "proveniencia", al estilo del prólogo de Juan, como una filiación histórica manifestada en la entrega de Jesús a Dios y su Reino. Esto supone la necesidad de fijarse en la relación histórica de Jesús con Dios Padre[597] y, de este modo, recuperar la relación de Jesús con el Reino de Dios. Aquel Reino que -a su vez- desvela a los pobres reales.

2.1.2. Historización del Reino de Dios

El olvido del Jesús humano no solamente permitió el auge de imágenes alienantes de Cristo sino también el olvido de la fundamentalidad del Reino de Dios en Jesús y, con ello, el antirreino. ¿Qué supuso esto? Que pasaran inadvertidos los pobres que son los destinatarios primeros del Reino y los principales afectados del antirreino. Es decir, que el mal no fuera desvelado y tampoco los opresores. Por ejemplo, en América Latina, Cristo es presentado como una imagen alienante, al ser considerado como "absolutamente absoluto". Esto es así, porque al amar absolutamente a Cristo (el mediador) se deja de lado o invisibiliza la mediación (el Reino). Dicho con otras palabras, la mirada deja de estar fija en la mediación, porque se dirige al mediador sin mediación. Una imagen que en definitiva distorsiona lo central del mensaje de Jesús que es el Reino de Dios de justicia para los pobres. Desde esta realidad deformada, no queda otra alternativa que convertir el Reino de Dios en una clave hermenéutica para la

[594] Cf. Ibíd., pp. 401-402.
[595] Cf. Ibíd., p. 437.
[596] Sobrino recurre al término *persona* como equivalente a *naturaleza*, cuyo uso es legítimo, pero deshelenizadamente, ya que el pensamiento griego tiende a comprenderlo como pura subsistencia. Sobrino comprende el término desde la *entrega* (Hegel) y el *dinamismo de la dualidad* (Zubiri). Cf. Ibíd., p. 434.
[597] Cf. Ibíd., p. 435.

cristología[598]. Es decir, se hace necesaria una cristología con perspectiva reinocéntrica, para que la cristología sea capaz de incluir a los pobres[599]. Pero, ¿cómo es posible esto?

La perspectiva reinocéntrica, ante un Cristo "absolutamente absoluto", antepone a un Jesús que no se presenta Él mismo como centro de su mensaje, sino como quien remite constantemente al Reino de Dios que predica[600] y que expresa en su praxis de liberación[601]. Es decir, aparece un Jesús que no se predica así mismo poniéndose en el centro de su mensaje (jesucentrismo), sino que en el centro de su discurso desvela al Reino de Dios (reinocentrismo). Esta centralidad del Reino en la praxis de Jesús será explicada, a diferencia de otros teólogos como Pannenberg, desde la necesidad de una verificación inmanente del *eschaton*: la constatación de la salvación en la historia. Esto no quiere decir que se niegue la plena realización futura y metahistórica del Reino, sino que apela a que debe empezar a realizarse desde ya en la historia, a través de la liberación efectiva de los pobres, la cual es entendida como la implantación del Reino[602]. En el fondo de este requerimiento reposa la convicción de que aunque el mediador del Reino ya ha llegado a la historia (Jesucristo), la mediación (el Reino) está aún pendiente; y la prueba es que los signos del Reino no se ven palpables en la vida de los pueblos empobrecidos[603]. Justificada la necesidad de partir del horizonte del Reino, se busca determinar un "primado" en la realidad que haga que "lo último" sea el Reino y no tanto la Resurrección. Ese primado será la liberación de los pobres. Esto no significa la invalidación del hecho pascual, sino que se la comprende desde el horizonte amplio y concreto del Reino. La Resurrección sin el horizonte del Reino podría indicar una trascendencia sin historia y un Dios sin Reino, lo cual resulta muy abstracto para configurar la vida cristiana presente y su praxis[604].

---

[598] Cf. J. Costadoat, *La liberación en la cristología de Jon Sobrino*, en Teología y Vida, Vol. 45, Nº 1 (2004), Santiago de Chile, en www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0049-34492004000100003&script=sci_arttext., (Fecha de consulta: el 26 de agosto de 2014).
[599] Cf. J. Sobrino, *Jesucristo Liberador*…, pp. 121 y 186.
[600] Jesús no se predicó a sí mismo poniéndose él en el centro de su mensaje. En el centro de su vida estaba el mensaje el Reino de Dios. Así lo anuncia desde el principio en el discurso programático del evangelio. Es decir, Jesús vivió una vida des-centrada de sí y centrada alrededor del Reino. Ni siquiera centrado en Dios sin más, sino en el Reino de Dios. Cf. Ibíd., pp. 40 y 121-123.
[601] Cf. Ibíd., pp. 156-184.
[602] Cf. Ibíd., pp. 151-156.
[603] Cf. Ibíd., p. 191.
[604] Cf. Ibíd., pp. 192-216.

Como vemos, la historización de Jesucristo trajo -inevitablemente- la historización del Reino. Esto ha sido así, porque el Reino no aconteció en una historia neutra[605] sino en la historia concreta de Jesús de Nazaret. Así, en lo que se comprende como Reino de Dios en Jesús, hay que ver implicadas recíprocamente tanto la dimensión trascendente como la dimensión histórica de la realidad[606]. Por dimensión histórica del Reino hay que entender "la vida justa de los pobres abierta siempre a un más". Es decir, a la vida en su carácter histórico y utópico del Reino procurada para los pobres. Dicho más sencillamente, Reino de Dios "es la radical superación de la muerte, y es expresión de vida y vida abundante". Y, por dimensión trascendente hay que entender la capacidad que tiene el Reino de revelar al Dios de los pobres y las víctimas[607]. De todo lo dicho se deduce que, historizar el Reino de Dios permite ver que ese Reino se presenta como Buena Noticia (vía nocional) para los pobres (vía del destinatario) y que esto ha sido percibido a través de los signos benéficos, pero sobre todo liberadores, de la praxis de Jesús (vía de la práctica de Jesús).

La historización del Reino de Dios lleva a detenerse también en el Dios del Reino. De ahí se deduce que para Jesús, el Dios del Reino es una realidad sumamente dialéctica. Dios es absoluta intimidad y absoluta alteridad. Es un Dios-Padre con el que Jesús se relaciona en confianza y disponibilidad. Alguien bueno a quien le puede llamar Padre; pero que, al mismo tiempo, es trascendente y por eso lo llama Dios. Este Dios, bueno y exigente, constituye el factor preciso del anuncio del Reino: ama a los pobres y exige su liberación. Así, el Reino de Dios expresa la voluntad del Dios Padre que predica Jesús[608]; pues para Jesús, Dios está dentro la totalidad amplia del Reino[609].

2.1.3. Historización de la salvación. La salvación como liberación histórica

El olvido de la historia afectó también a la comprensión de la salvación. Sin historia, la salvación se comprendía como algo del más allá, como algo trascendente. Esto sirvió

[605] Cf. Ibíd., p. 223.
[606] Cf. Ibíd., p. 124.
[607] Cf. Ibíd., pp. 226-232.
[608] Cf. Ibíd., pp. 233-274.
[609] Cf. Ibíd., p. 123.

para fortalecer las estructuras de opresión y para que los pobres sean cada vez más pobres y oprimidos. A costa de una salvación futura, se justificaba el sufrimiento presente y se ocultaban sus verdaderas causas históricas; así mismo, servía para inmovilizar a los pobres y víctimas bajo la creencia de que así lo quiere Dios. Era la forma de evitar que los pobres lucharan por alcanzar una vida más digna e igual. Esta realidad es la que empuja a historizar la salvación. A decir que la salvación de Dios debe darse ya en la historia, porque Dios no admite el sufrimiento. De este modo, bajo el argumento de que la pobreza no es acorde a la salvación de Dios, se empujaba a buscar la liberación histórica.

El proyecto de historizar la salvación llevó a introducir un nuevo término: liberación. De este modo, la salvación de Dios, según los requerimientos actuales, se traducía como la liberación que los pueblos pobres necesitan. Con el nuevo término no se niega la salvación trascendente o escatológica (futura), sino que se afirma que aquella salvación debe iniciarse hoy en el mundo. En otras palabras, que la salvación escatológica empieza con la salvación en la historia. De este modo, la salvación de Dios se presentaba de un mejor modo para los pobres del Tercer Mundo: la salvación que necesitaban los pueblos de América Latina era la liberación de su gente oprimida y victimizada por los poderosos. Esto es así, en cuanto que la historización de la salvación permite comprender que Dios salva en la historia, la de ayer, la de hoy y la del futuro.

Aunque este proceso parece sencillo, la comprensión de la salvación como liberación de los pobres no era fácil. La dificultad está en la fuerza de las imágenes opresoras que subyacen no sólo en la sociedad y la cultura, sino también en la teología y en la religiosidad popular de la gente. Situación que, en muchos lugares de la Iglesia latinoamericana, no se pretende cambiar pues sirve de aval a quienes tienen el poder. Imágenes como la del Cristo sufriente que ha llevado a la paciencia y a la resignación de los pobres ante la realidad de sufrimiento. Imagen que además distorsiona o frena las luchas de liberación. Ante esta imagen de opresión que no genera salvación sino que es usada como herramienta para avalar la opresión, es que aparece la imagen de Jesucristo liberador que desvela y exige la salvación de los pobres en la historia[610].

[610] Cf. Ibíd., pp. 26-28, 32-35 y 218.

En resumen, tras percatarse que el Jesucristo de los dogmas cristológicos conciliares no dice nada a los pueblos del Tercer Mundo, Sobrino se atreve a historizar a Jesucristo. De este modo, se abre paso para historizar el Reino de Dios y la salvación. El motivo se sustenta en la urgencia de que los pobres sean liberados hoy en la historia y que Jesucristo no siga siendo usado como aval para la opresión. Por tanto, que la práctica a favor del Reino inicie ahora en la historia y, puesto que los beneficiarios primeros del Reino son los pobres[611], que los pobres sean liberados de sus opresiones y dignificados. En este sentido, la liberación escatológica que esperamos, se verifica en el seguimiento de Cristo que incluye la praxis arraigada entre los pobres y las víctimas y a favor de ellas. Es decir, en la medida en que, además de predicar al Resucitado, seamos resucitadores de los pueblos crucificados bajándolos de las cruces actuales[612]. Este es el modo en que lo humano llegue a ser humano pleno y que Dios siga siendo el Dios de vida y liberación. Para ello será preciso

> "mantener como cosa central que el resucitado no es otro que el crucificado, de modo que lo que revela a Dios de manera específica es la totalidad del acontecimiento pascual, es decir, no cualquier resurrección, sino la de un crucificado"[613].

2.2. Elisabeth Schüssler Fiorenza: La divinidad de Jesús comprendida desde las luchas de liberación. El "hacer" emancipador hoy como clave de interpretación funcional cristológica para la inclusividad

Para la teóloga, la cristología no puede seguir articulándose fuera de las luchas de emancipación, tal y como hacen las teólogas post-cristianas. Tampoco dentro de unos marcos teóricos interpretativos que refuerzan el poder *kyriarcal*, tal y como hacen algunas teólogas feministas que se aferran por articular una cristología "diferente", a partir de los marcos de sentido de sexo/género que refuerzan más las diferencias. Por ejemplo, los discursos que se articulan desde la figura de Jesús el feminista, cuya lógica

[611] Cf. Ibíd., *Jesucristo liberador*…, pp. 211-218.
[612] Cf. Ibíd., *La Fe en Jesucristo*…, pp. 76-79
[613] Ibíd., *"La pascua de Jesús y la revelación de Dios desde la perspectiva de las víctimas"*, RLT 34 (1995), pp. 79-91.

es que hay que legitimar la inclusión de las mujeres pues así lo hizo el mismo Jesús. Argumento que lo que hace es partir de y remarcar las diferencias de género. Ante esta situación, la autora cree necesario partir de un marco de sentido diferente que sea capaz de sostener un cambio en el paradigma de la reflexión cristológica, un giro metodológico que transforme la cristología hacia una mayor inclusividad. Su inspiración la encuentra en el conocido discurso de Sojourner Truth[614]. En él ve una alternativa implícita más convincente para la articulación cristológica feminista. Esa alternativa consiste en reformular la cristología, a partir de la propia experiencia de lucha por la emancipación. Reformulación que se complementará con la proposición de un espacio alternativo e inclusivo, la *Ekklēsia wo/men*[615]. De este modo, la propuesta de la teóloga se ve fecundada también por la narración. Es decir, la teología feminista es también fruto de evocación y provocación de la narratividad. En ella, la teología feminista -al igual que el discurso de Sobrino y el de la teología de la liberación- encuentra históricamente su inspiración[616].

Sin más introducción, vamos a desglosar la propuesta para ir ahondando en sus elementos. Un proceso que considero enriquecedor. Primero presentaremos el horizonte de emancipación como principio hermenéutico al articular las cristologías feministas, enmarcadas dentro de una perspectiva funcional. En segundo lugar expondremos, de forma específica, el carácter funcional e histórico-político de las luchas de liberación. Es decir, presentaremos las luchas de liberación del hacer salvífico de Jesús y su movimiento histórico y el hacer emancipador de las luchas de liberación de las *wo/men* hoy, como claves para una articulación cristológica más inclusiva.

---

[614] Sojourner Truth fue una mujer afro-americana y ex esclava que no podía leer ni escribir. Sin embargo, tuvo el atrevimiento de expresar su sentir y convicción en el contexto de una reunión de sufragistas, compuesta principalmente por euro-norteamericanas en Akron, Ohio (Estados Unidos) en 1852. Su discurso se puede leer en castellano en, Cf. E. Schüssler Fiorenza, *Cristología Feminista Crítica…*, pp. 90-91; Ibíd., *Jesus and the ploticis…*, pp. 154-163.

[615] Sobre la propuesta de la *Ekklēsia wo/men* hablaremos con más detalle en el capítulo siguiente.

[616] Para ahondar acerca de la teología narrativa ver, Cf. R. Casas, *Dios pasó por El Salvador…*, pp. 104-105 y 153-156.

2.2.1. El horizonte de emancipación como principio hermenéutico y las luchas emancipadoras como objeto teológico

Al igual que Jon Sobrino, Elisabeth Schüssler Fiorenza no considera el ateísmo y la secularización como la principal amenaza que deba afrontar la cristología feminista. En cuanto es una teología de la liberación, su mayor problema es la opresión en que vive la mayor parte de la humanidad: "el hecho de que la vida sobre la tierra está amenazada por prácticas multiformes de deshumanización, violencia, explotación y extinción"[617], y que la cristología haya hecho muy poco ante esta realidad. Por tanto, más que preocuparse por el hecho de creer, la cristología ha de inquietarse por lo que se cree y cómo ello configura y refuerza la vida o la quita. Así pues, haciéndose cargo de este vacío cristológico Elisabeth Schüssler Fiorenza propone la reconstrucción de una cristología que apunte a la legitimación y al establecimiento de un discipulado de iguales que sea capaz de sostener la vida en dignidad de la diversidad de hombres y mujeres. Una comunidad de iguales que considera factible de establecer.

Para dicho propósito, el de articular un discurso que legitime la vida de inclusividad, plantea como principio hermenéutico el horizonte de las luchas actuales por la emancipación. Aquellas que se encaminan hacia la humanización de la totalidad de las mujeres y los hombres, empezando por la humanización de quien ahora están siendo deshumanizadas: las *wo/men*. Con esta proposición, la autora ubica la matriz de toda teología que se dice de liberación y feminista, en las luchas de emancipación: las pasadas y las de hoy. Por tanto, la praxis política de emancipación se convierte en el terreno fecundo para teologizar bajo el interés de una salvación inclusiva y desde un lenguaje que hable de vida a través de humanización real y efectiva. Es el punto de partida desde donde pensar y articular las posibilidades de vivir en entorno a la *Basileia* de Dios traducida por el gozo de la justicia y el bienestar para mujeres y hombres[618]. Así pues, "los discursos cristológicos crítico-feministas de liberación deben permanecer enraizados en las diversas luchas feministas radicalmente democráticas, que constituyen la ubicación político-religiosa desde la cual hablamos"[619].

---

[617] E. Schüssler Fiorenza, *Cristología Feminista Crítica…*, p. 51.
[618] Cf. Ibíd., p. 265.
[619] Ibíd., p. 29.

La articulación cristológica desde las luchas de liberación tiene la ventaja de que evita la construcción y perpetuación de una cristología encerrada en el texto. Discursos que son fácilmente manipulables y que en manos del poder *kyriarcal* fomentan la exclusión amparándose en el dualismo de género, el sexismo, el androcentrismo y la misoginia, tanto como en la noción de superioridad y unicidad. Una vez lejos de la teorización e instalada en la praxis política de emancipación, se podrá teologizar desde la experiencia de vida. Y ese es el mejor lugar para dar respuesta a la salvación que esperan las *wo/men* hoy. En este sentido, el horizonte de las luchas por la emancipación no sólo se presenta como una buena herramienta para desvelar el mal que oprime a la humanidad y deconstruir los discursos que defienden dicho mal; también funciona como una herramienta poderosa para reconstruir el ideal de una comunidad de iguales acorde a la vida de la *Basileia* de Dios.

Ahora bien, puesto que la teóloga propone que las cristologías feministas de liberación partan de las experiencias de lucha de las mujeres y no-personas[620] de todo el mundo[621], y que esas experiencias de práctica política por la liberación se lean a la luz de la práctica histórica de Jesús y su discipulado de iguales; las luchas de liberación de ayer y de hoy son introducidas como objeto teológico de interpretación[622]. De este modo, la autora ubica el principio hermenéutico de la Escritura, no precisamente fuera de la ella, sino entre un ir y venir entre la Escritura (donde Dios se reveló por medio de Jesús y los profetas) y la vida presente (donde Dios continúa revelándose a través de la vida de las *wo/men*). Elisabeth Schüssler Fiorenza tiene claro que

> "si la palabra de revelación es una palabra en la que la praxis de Dios con respecto a Israel es revelada, la "palabra" es una historia y la historia *no puede reducirse* a una declaración "ideológica"… El relato, a su vez, no debería reducirse al "texto como una

[620] Cf. Ibíd., p. 250.
[621] Cf. Ibíd., p. 30.
[622] Según Elisabeth Schüssler es necesario leer críticamente los textos del Testamento cristiano para redescubrir las luchas, sufrimientos, visiones y liderazgos de nuestras hermanas del cristianismo temprano como parte de nuestra propia herencia. Cf. Ibíd., "*On feminist methodology"*, JFSR Vol. 1, Nº 2 (1985), p. 75, en http://www.fsrinc.org/jfsr (Fecha de consulta: 2 de junio de 2015).

estructura ontológica fijada ideológicamente, sino que debería ser comprendido en el contexto del mundo histórico-social que evoca"[623].

La razón de esta reflexión y propuesta reposa en la comprensión de que la Biblia no se explica así misma. Al estar condicionada por un determinado contexto cultural, necesita de ese medio para comprenderla. Así mismo, una mejor comprensión resultará desde la inserción en experiencias análogas actuales que permitan desde el presente acercarse a las prácticas de liberación del tiempo de Jesús. Esas experiencias serán, por ejemplo, las vividas o padecidas por las *wo/men*: la vida de luchas por la liberación y las de exclusión y deshumanización que viven hombres pobres y las mujeres. En ellas subyace la capacidad para actualizar el potencial liberador que contienen las Escrituras. Mucho más que desde los procedimientos metodológicos teórico reflexivos de la dogmática.

Ubicar el criterio hermenéutico fuera de la Escritura y centrarlo en las luchas de liberación, permite superar el relativismo y el fundamentalismo hermenéutico en el que caen las teologías hegemónicas y contrahegemónicas. Esto es factible porque el objeto cristológico está fijado en una finalidad histórica, concreta y abierta a la universalidad como lo es el interés por la liberación[624]. Es más, esta hermenéutica conduce a una liberación efectiva, puesto que es el producto de una praxis determinada concreta y urgente a la luz de la inspiración bíblica[625]. Esta hermenéutica no niega que el objeto de toda teología es Dios, sino que convencida de esto entiende que Dios no puede ser para sí mismo, como un Dios "en sí", sino que reclama a un Dios "para nosotros". Este "para nosotros" supone la comprensión de Dios desde la dimensión escatológica y soteriológica. Un Dios que tenga que ver con nuestra salvación definitiva, pero que ahora se implica con nuestra liberación histórica.

Dicho en palabras más sencillas, supone la comprensión de un Dios que actúa en la historia como su liberador y que nos encamina hacia la liberación plena. Por tanto, el objeto teológico-cristológico no es sólo el Dios revelado en los textos sino, y primariamente, en el contexto[626]. Es decir, el Dios revelado en Jesús puede ser mejor

[623] Ibíd., *En memoria de ella*…, p. 202.
[624] Cf. Ibíd., *Cristología Feminista Crítica*…, p. 96.
[625] Cf. Ibíd., p. 95.
[626] Cf. J. Costadoat, *La hermenéutica en las teologías contextuales*…, pp. 56-74.

comprendido dentro de su contexto y a la luz de los contextos y las experiencias de lucha actuales. Y, a la inversa, desde su contexto, Jesús puede iluminar nuestras luchas que están en relación a la salvación de Dios hoy. Esto es, las luchas de emancipación de las *wo/me*n. Esto es así porque la noción de Dios y la experiencia que se tiene de Él están muy unidas en el proceso de teologizar. La forma de acceder al conocimiento de Dios es la misma experiencia humana que se tiene de Él. Es más, la praxis histórica y específica de liberación permite dar el salto de una cristología puramente apologética a una cristología viva[627]; pasar de un discurso teórico-ontológico a un discurso experiencial-funcional.

Como vemos, el interés soteriológico atraviesa toda la propuesta de la teóloga. Está convencida que es posible -si se quiere- vivir en igualdad; cree rotundamente que la comunidad inclusiva de iguales es posible. Es lo que le da capacidad para descubrir los criterios teológicos y cristológicos[628] que se orientan a la vida en dignidad para todas las mujeres y los hombres.

2.2.2. El carácter funcional e histórico-político de las luchas de liberación

La perspectiva de una cristología de liberación y la propuesta de un discurso que avale la liberación urgente de las *wo/men* hablan de una propuesta cristológica de tipo funcional. Esto se visualiza mejor en las dos vertientes de liberación que están contenidas en la propuesta. Por un lado, propone la articulación de una cristología feminista a partir de las luchas de liberación actuales de las *wo/men*. En este sentido, no centra la articulación del discurso cristológico feminista desde la esencia de mujer o de hombre (aspecto esencial o biológico), sino desde sus luchas de liberación con independencia de género, etnia, clase social, etc. (desde el "hacer" liberador). Es más, no desde la lucha exclusiva de las mujeres, sino de sus luchas en pro de la inclusividad de las mujeres en toda su diversidad y la de las no-personas. De este modo, plantea una cristología lejos de una definición ontológica y la centra desde un carácter funcional histórico-político de emancipación. Y es que

[627] Cf. E. Schüssler Fiorenza, *Cristología Feminista Crítica…*, p. 51.
[628] Cf. Ibíd., p. 96.

> "la experiencia de solidaridad y unidad que tienen las mujeres como grupo social no proviene de sus diferencias biológicas respecto a los hombres sino de su vivencia histórica común como grupo oprimido que lucha por convertirse en sujeto histórico de pleno derecho"[629]

La otra vertiente, propone que la articulación cristológica que asuma las luchas de liberación actuales se vislumbren a la luz de las luchas de liberación de Jesús y su movimiento histórico. Así, de esta forma, evita el peligro de apelar al Jesús feminista. Noción que es usada por la teología *kyriarcal* para excluir a las mujeres. También evita el riesgo de una teologización ontológica que, por centrase en el ser o esencia histórica de Jesús, se estructura desde los rasgos de superioridad y exclusividad de Jesús. De esta forma, dejan fuera el "hacer" de liberación de Jesús, y con ello invisibiliza a las *wo/men* y sus luchas. Más por el contrario, la articulación que parte desde el carácter funcional-liberador de Jesús y su movimiento, se muestra más inclusivo en cuanto que no se rige por la esencia biológica ni por la diferencia de género, sino por los anhelos y la praxis de liberación que no distingue género ni raza, ni otras condiciones, etc.

Lo que pretende la teóloga es que la cristología se articule desplazando la comprensión de la divinidad de Jesús, desde de una confesión ontológica, hegemónica que es usada para la exclusión y la opresión hacia una articulación cristológica más inclusiva y universal centrada en la liberación de Jesús y las prácticas de liberación actuales que se desprenden de la liberación del Dios de Jesús. De esta forma, intenta que la cristología sea un discurso más comprensible a la *Ekklēsia wo/men* y más afín a la *Basileia* de Dios. Por eso, más que centrarse en defender el carácter único de Jesús y su singularidad excepcional, sin negarla, se centra en lo que Jesús hizo a partir de la esperanza de la *Basileia* que le movía a Él y a su discipulado de iguales. En este sentido, lo más importante, por ser más universal, no es la masculinidad de Jesús -la cual no se niega- sino su opción y solidaridad con las no-personas y las mujeres[630]. Más que lo masculino de Jesús, importa la liberación que hizo posible para mucha gente y su

[629] Ibíd., *En memoria de ella*…, p. 128.
[630] Cf. Ibíd., *Cristología Feminista Crítica*…, p. 79.

dimensión inclusiva que contenía: la liberación de los pobres, los cautivos, las prostitutas, los leprosos, etc.

Otro rasgo del carácter funcional del planteamiento se ve en la propuesta de la *Ekklēsia wo/men*. Sobre todo, en su carácter práctico y constitutivo. Veremos, por ejemplo, que la *Ekklēsia wo/men* no se configura desde la identidad biológica o genética natural de las personas que la constituyen. A ella pueden pertenecer tanto hombres como mujeres. Lo que les reúne es el anhelo de liberación y las prácticas políticas concretas e históricas de liberación. En este sentido, les une la esperanza y el "hacer" histórico en el que se implican. Así pues, la *Ekklēsia wo/men* hay que comprenderla desde un carácter funcional histórico-político en pro de la emancipación. Del mismo modo, la visión del discipulado de iguales del movimiento de Jesús no es percibido en cuanto su noción de unicidad o exclusividad ni tampoco desde el ser ontológico del discipulado: hombres o mujeres, judíos o paganos, etc. Está configurado, más bien, desde el carácter funcional y práctico expresado en el amor misericordioso, el servicio mutuo entre sus miembros y las luchas por la liberación de los oprimidos. Así, el modelo del discipulado de iguales también hay que ubicarlo dentro del paradigma de inclusividad y la liberación de una cristología funcional-histórica.

En resumen, el planteamiento de Elisabeth Schüssler Fiorenza se distancia del carácter ontológico cimentado en los dogmas cristológicos y se adentra en un discurso de tipo funcional-histórico y experiencial-práctico de liberación. Desde esta opción, articula su propuesta en la búsqueda de la liberación inclusiva y el establecimiento de una comunidad de inclusiva de iguales bajo el ideal del discipulado de iguales de Jesús. En el fondo de su propuesta subyace la convicción de que "el poder del evangelio para la salvación y el bienestar en un contexto global depende de la articulación cristiana de una visión crítica liberadora así como de un compromiso teológico por la liberación"[631].

[631] Ibíd., p. 25.

3. Recapitulando

a. Tanto el teólogo como la teóloga se ven en la necesidad de presentar un título cristológico "nuevo". Títulos que ya están presentes en la Escritura, pero que no han sido usados por las reinterpretaciones cristológicas posteriores a ella. Tanto el Jesucristo Liberador (Jon Sobrino) como el Jesús, hijo de Miriam y Profeta de Sabiduría (Elisabeth Schüssler Fiorenza) aparecen con una clara intención: ser respuesta a las expectativas de liberación que esperan sus oyentes y denunciar las carencias de la cristología para expresar la identidad de Jesucristo como relevante para hoy y para toda la humanidad (la liberación actual inclusiva y plena).

b. En ambos hay un claro interés por ir más allá de la confesión ontológica de Jesucristo moldeada en los dogmas cristológicos. El camino que asumen es la perspectiva funcional-histórica. Están convencidos de que a Jesucristo hay que narrarlo desde el Jesús histórico de los evangelios y, además, renarrarlo desde las experiencias históricas actuales humano-cristianas. Mientras Sobrino intentará recomprender a Jesucristo desde una visión reinocéntrica y desde la realidad de los pobres y las víctimas, Elisabeth Schüssler Fiorenza lo hará desde la visión holística -sapiencial-cristiana- de las luchas de liberación del movimiento de Jesús y desde las luchas de liberación en el entorno de la *Ekklēsia wo/men*. De este modo, ambos retoman la historia pasada y actual (perspectiva histórica) y nacen de la esperanza de liberación y de las experiencias prácticas por alcanzar la igualdad inclusiva de ayer y hoy (perspectiva funcional). Con la vuelta al Jesús de la historia, pretenden facilitar que se prosiga su historia en la actualidad[632].

c. Así mismo, incitan a una articulación cristológica que no se limite a la intelectualidad y a la piedad devocional-emotiva, tampoco a luchar contra el ateísmo; convencidos de que la cristología está vacía del mensaje liberador de Jesús, reclaman un discurso que se implique y complique por la liberación y que constriña a alcanzarla para el bien de las *wo/men* y, en consecuencia, de toda la humanidad. Por

[632] Esta frase que usa Julio Lois, al hablar de la cristología de Jon Sobrino, la aplico tanto al pensamiento de J. Sobrino como al de E. Schüssler Fiorenza. Cf. J. Lois, *La cristología de Jon Sobrino*, Cuadernos Xirimiri 39 (2007), p. 13.

eso, ambos motivan a ir más allá de los discursos, los libros y las teorías bien elaboradas; incitan a sumarse a la práctica histórica de liberación: a favor de los pobres (Jon Sobrino) y a favor de la inclusividad de las mujeres desde la *Ekklēsia wo/men* (Elisabeth Schüssler Fiorenza). No proponen abandonar el campo de la intelectualidad, el que se encuentran ellos mismos, sino a enriquecerla desde lo experiencial, mientras se lucha por el objetivo de una vida liberada e igual.

d. Apuntan a que las reflexiones y las articulaciones cristológicas no se queden encerradas en los ámbitos eclesiales y las cátedras teológicas, sino que se desplacen a un campo donde puedan escuchar la voz de quienes viviendo en exclusión, opresión y dominación anhelan y luchan por la liberación. Por eso, convierten a los beneficiarios de sus discursos en sujetos teológicos. De este modo, los pobres se convierten en el lugar teológico propicio de un discurso de liberación para los pobres (Jon Sobrino) y las mujeres se convierten en fuentes de interpretación y sujetos de la reflexión cristológica de liberación feminista (Elisabeth Schüssler Fiorenza).

CAPÍTULO VII. DOS PROPUESTAS PARA UNA CRISTOLOGÍA MÁS INCLUSIVA

> "*¡Qué hermoso cabría aquí un capítulo de la promoción de la mujer por parte del cristianismo! Si la mujer ha logrado alturas semejantes al hombre, gran parte es este evangelio de Jesucristo. En tiempos de Cristo se extrañaban de que Él platicara con una samaritana porque la mujer era algo indigno de platicar con el hombre. Y Jesús sabe que todos somos iguales: ya no hay griego o judío; hombre o mujer, todos somos hijos de Dios. Al cristianismo la mujer le debía estar doblemente agradecida porque Él, Cristo con su mensaje, es el que ha promovido la grandeza de la mujer. Y de qué alturas son capaces esos dones femeninos que muchas veces con el machismo de los varones no se estimula, no se aprecia*".
>
> (Mons. Romero)

En este capítulo, a modo de resumen, recojo lo dicho en los capítulos precedentes (IV, V y VI), para resaltar el carácter inclusivo de nuestra dos propuestas en estudio.

Como hemos visto, la obra de Jon Sobrino y Elisabeth Schüssler Fiorenza apuntan a la reconstrucción de una cristología que tenga algo que decir acerca de la salvación de Dios a los hombres y mujeres excluidas, oprimidas y deshumanizadas. Para ello, se han dado a la tarea de realizar un análisis crítico y estructural de la realidad. Tras esta fase, se han embarcado en la difícil tarea de deconstruir las cristologías hegemónicas y

contrahegemónicas que victimizan y deshumanizan a gran parte de la humanidad. Cada uno lo hace dando respuesta a la realidad que les constriñe a repensar la cristología. Pero ambos se encaminan hacia el sueño de justicia y liberación que piensan es querida por Dios para la humanidad plena. Pues bien, esto que hemos venido diciendo de una u otra manera, vamos a concretarlo en este capítulo desde la perspectiva inclusiva de ambos discursos. Es decir, cómo en todo este proceso, ambos han contribuido al proyecto de una mayor inclusividad en el discurso y sus implicaciones para la vida y práctica cristiana. Así mismo, aunque ya la podemos deducir de todo lo dicho, explicitaremos qué alcance tiene la emancipación inclusiva en ambos pensamientos y cómo son más inclusivas.

1. Jon Sobrino: Una discurso para la liberación inclusiva de los pobres y las víctimas desde el horizonte del Reino de Dios

El discurso de Sobrino, desde el horizonte de la liberación, se presenta como una propuesta inclusiva cuyos protagonistas son los pobres y las víctimas de los pueblos empobrecidos latinoamericanos; para ellos busca el alcance de una vida digna en la historia. Para ver cómo se desarrolla el aspecto de la inclusividad en su discurso vamos a seguir los siguientes pasos: a) Primero, hablaremos del contenido de la inclusividad que reclama el autor y de los motivos para hacerlo. b) En un segundo momento enfocaremos la búsqueda por una mayor inclusión desde la visión del Reino predicado por el Jesús histórico: la visión de una vida digna desde el alcance de la liberación. c) Finalmente, veremos la incidencia de esta propuesta en la vida cristiana y su praxis: una práctica cristiana de liberación inclusiva.

1.1. Contenido de la inclusividad

Como bien podemos deducir del recorrido hecho hasta ahora y del título de este primer apartado, Sobrino busca que los pobres y las víctimas de los pueblos del Tercer Mundo sean incluidos dentro del proyecto de una vida más humanizada tal y como reclama la modernidad. Aquellos hombres y mujeres que, en la historia, parecen no estar incluidos

en el plan salvífico de Dios ni en la práctica cristiana histórica de liberación; pues lo que viven a diario es la opresión, la marginación e incluso la muerte. El reclamo de Sobrino por una vida justa y digna para los pobres y las víctimas incluyen también a las mujeres. De hecho, afirma que la teología de la liberación debería tomarse en serio la realidad de las mujeres, ausentes en los comienzos -de la teología de la liberación- y descuidadas hasta el presente[633].

Tras descubrir que el mal estructural deshumaniza a los pobres y que, por irónico que parezca, dichas estructuras se ven avaladas por una cristología hegemónica que se interpreta como aliada del poder, Sobrino entiende que hay que reconfigurar la cristología para que esta sea más inclusiva de los pobres a nivel eclesial y social. De este modo, la inclusividad de los pobres que se defiende consiste en que, a la luz del Evangelio y en la vida histórica y concreta, los ciegos vean, los cojos anden, los leprosos queden limpios, la hemorroisa quede curada, que a la mujer que iban a apedrear se le respeto la vida, etc. Es decir, a la luz de la fe, la cristología debe proyectar la posibilidad de una vida más humanizada. De este modo, el teólogo pretende "compaginar señorío de Cristo y miseria en este mundo". Es decir, sostiene que

> "hay que reconocer a Cristo como Señor, pero añade que hay que reproducir en la historia su praxis servicial, abajada, crucificada. Acepta que personas y comunidades pueden configurarse según la realidad del Hijo, pero sin que eso les desvíe del humilde seguimiento de Jesús. Acepta que de la cabeza le viene al cuerpo la vida, pero también que Cristo-cabeza ha dejado, en un sentido, en nuestras manos su incorpora en la historia, y así su señorío. …lo que no parece importante es recalcar que los textos cristológicos no sólo hablan de quién es Cristo, sino que, cuando se toma postura ante él, remiten a una constelación de realidades ante las que hay que tomar postura. La fe en Jesucristo es más que fe en él"[634].

Bajo este interés se encuentra la convicción de que los pobres y las víctimas son los que más necesitan ser humanizados, pues la vida que arrastran es la más grande expresión de deshumanización. Ellos son quienes más necesitan de una vida digna y justa. Si esto no es así, desde la fe, podríamos decir que en vano ha pasado el Jesucristo Liberador por

[633] Cf. J. Sobrino, *"La teología y el 'principio liberación'"*, RLT 35 (1995), p. 115.
[634] Ibíd., *Jesucristo liberador*…, pp. 13-14.

la tierra haciendo el bien y que vana ha sido su Resurrección que justifica su paso por el mundo y nuestra humanidad. Ahora bien, ¿cómo se hace posible esa inclusividad en el discurso?

1.2. La visión de un Reino inclusivo

La intuición teológica de Sobrino de volver al Jesús histórico y a lo más histórico del Jesús histórico -su acción por el Reino de Dios y el modo en que lo llevó a cabo-, dio en el punto clave para que su discurso sea respuesta a los intereses soteriológicos de los pueblos del Tercer Mundo. Pero ¿cómo llegó el autor hasta aquí? Esto fue posible, al descubrir que hay una relación análoga entre la realidad de los pobres y las víctimas actuales con la realidad de los pobres y oprimidos del tiempo de Jesús. De este modo, este análisis relacional le permitió ver que:

- Al igual que el Reino llegó para los ciegos, cojos, mudos, leprosos, endemoniados, paganos, prostitutas, mujeres, niños, etc. del tiempo de Jesús, también debería llegar para los pobres y las víctimas que hoy viven la muerte injusta a diario por el hambre que padecen o al ser víctimas de las guerras. Dicho de otra forma, así como el Reino irrumpió en tiempos de Jesús para liberar a los que sufren opresión en el mundo, el Reino también debería llegar hoy sacando a los pobres y las víctimas de la indignidad y la muerte injusta a la que son sometidas. La deducción lógica es la siguiente: si el Reino pudo ser Buena Noticia para los hombres y mujeres del tiempo de Jesús, también puede serlo hoy para los hombres y mujeres oprimidas de nuestro tiempo. En palabras del propio autor:

> "La cristología latinoamericana, y específicamente en cuanto cristología, determina que su lugar, como realidad sustancial, son los pobres de este mundo, y esa realidad es la que debe estar presente y transir cualquier lugar categorial donde se lleva a cabo. Para justificar esta opción, la cristología puede invocar a *priori* la correlación entre Jesús y los pobres y su presencia en ellos, tal como aparece en el NT; pero tiene también la

convicción a *posteriori* de que desde la realidad de los pobres todo se le va iluminando más y mejor"[635].

- Sin embargo, hay muchos sectores donde el Reino de Dios que se predica -de forma teórica- apela a la salvación en la vida futura. Así, los sermones están llenos de pautas para alcanzar la vida plena después de la muerte y no una vida digna ahora en la historia. Esto quiere decir que la salvación entendida como liberación y percibida en la historia a través de la acción misericordiosa de Jesús de Nazaret ha quedado ocultada y silenciada en el pasado. De este modo, a los pobres y oprimidos de hoy -que son los que malviven- sólo les queda el consuelo de que, gracias a la Resurrección de Jesús, algún día alcanzarán la salvación; mientras tanto han de vivir el dolor y el sufrimiento con esperanza.

Esto permite deducir que lo que le falta a la cristología es dejar de repetir mecánicamente -de una y mil formas- que Jesús es Dios, para dar el paso a decir qué Dios es: el Jesucristo Liberador del Dios del Reino. Más que limitarse a repetir que Jesucristo es Dios verdadero del Dios verdadero, la cristología debe rememorar aquello que en Jesús permitía ver al Dios Liberador: su práctica reinocéntrica. Además, junto al anuncio de una salvación de Dios para el futuro, la cristología debe anunciar anticipadamente la liberación histórica tal y como la anunció Jesús; en este Jesucristo Liberador están fijos los ojos de los hombres y las mujeres de los pueblos latinoamericanos. Porque si el discurso de la Iglesia es signo de esperanza esta se presenta como buena noticia para los que esperan una vida libre y digna[636].

Si lo liberador de Jesús se percibe en su acción a favor del Reino en la historia, y ese Reino es inclusivo de los pobres, la propuesta por la inclusividad de los pueblos empobrecidos tiene su fuerza y clave en la centralidad del Reino al articular el discurso. Es decir, en la opción por una cristología reinocéntrica se encuentra la posibilidad de teorizar un discurso cristológico más inclusivo de los pobres y las víctimas y -en consecuencia- capaz de proyectar y suscitar la vida cristiana de inclusividad. Dicho de otra forma, la cristología puede articularse como un discurso inclusivo de liberación a

[635] Ibíd., pp. 51-72.
[636] J. Sobrino, *"La esperanza de los pobres en América Latina"*, Misión Abierta 4-5 (1982), p. 127.

partir de la visión de un Reino de liberación inclusiva en la acción de Jesús de Nazaret. Ahora bien, para esto hace falta historizar a Jesucristo y también el Reino de Dios que predica y la salvación que trae. Esto permitirá que la cristología incluya a los pobres y suscite la opción preferencial por ellos en la historia a través de una práctica cristiana de liberación inclusiva.

Veamos cómo:

- Tras historizar a Jesucristo, explicándolo desde la humanidad histórica de Jesús de Nazaret, se abre paso a historizar el Reino de Dios. La historización del Reino permite ver que éste ha acaecido en la historia. Además, al presentarse como Buena Noticia para los que carecen de una vida libre y digna, permite concluir que el Reino se ha de buscar preferencialmente para estos hombres y mujeres empobrecidas pues para ellos es realmente Buena Noticia. Así mismo, puesto que las gentes empobrecidas del tiempo de Jesús fueron la medida para verificar si el Reino había llegado, hoy los pueblos pobres son la medida capaz de constatar si el Reino sigue vigente, lo hemos extinguido o si se ha actualizado. En suma, una cristología reinocéntrica visibiliza a los pobres como los primeros beneficiarios del Reino; y, de ese modo, los incluye en la labor de construcción de ese Reino en el presente histórico y concreto[637].

- La soteriología histórica o historización de la salvación, que deviene con la historización del Reino, conduce a la comprensión de que la salvación no ha de darse en el futuro sino en el hoy. Es decir, "la obra de Cristo no puede ser comprendida sólo como benéfica, sino que tiene que ser comprendida formalmente como *liberación*"[638]. Así ha sido constatado en la acción y las palabras del Jesús histórico a favor del Reino. Por tanto, si la salvación ha de darse en el hoy histórico, ha de procurarse para quienes aún no viven como salvados: los hombres y las mujeres pobres y oprimidas. Así, puesto que estas gentes son las necesitadas de salvación, ésta ha de ser comprendida como la liberación que dicha gente anhela. De este modo, los pobres no sólo quedan incluidos en la teorización del discurso, sino dentro de la

[637] Cf. J. Sobrino, *Jesucristo liberador*…, pp. 211-232.
[638] Ibíd., p. 43.

práctica que precisa el discurso: la práctica cristiana de liberación histórica e inclusiva, entendida como la salvación de Dios en la historia actual.

En suma, la reinterpretación de la divinidad de Jesús ha de pasar por la centralidad del Reino de Dios si lo que quiere es la inclusividad de los pobres y las víctimas. Si bien es cierto que la divinidad de Jesús tiene su mejor mistagogía en el Jesús histórico y éste en su hacer de liberación a favor del Reino, una cristología más inclusiva puede articularse si la visión del Reino inclusivo de hombres y mujeres, sobre todo de los más pobres, es usada para configurar la cristología. Por tanto, una cristología inclusiva no sólo debe esforzarse en renombrar la divinidad de Jesús para que sea mejor comprendida, sino para que sea respuesta viva y vivificante a las expectativas salvíficas históricas actuales. Para esto, ha de desarrollarse desde la centralidad del Reino; aquí se juega la posibilidad de reconfigurarse como una cristología viva, concreta, histórica, inclusiva y liberadora. Esto supone, a su vez, entender que el Reino de Dios es asunto de nuestra tierra y no de algo lejano y futuro y que es prioritariamente para los que aún no gozan de él.

Lo que se pretende con una cristología reinocéntrica -hecha desde Latinoamérica- es redescubrir la salvación de Dios para los pueblos empobrecidos latinoamericanos; es decir, la salvación universal de Dios. Por eso, el discurso que nace se presenta como la voz de los pobres y las víctimas que gritan la ausencia de liberación y claman justicia y vida digna. En este sentido, la visión de un Reino inclusivo en la práctica de Jesús alumbra la propuesta de una cristología que quiere ser inclusiva, específica y prioritariamente, de los pobres y las víctimas de un pueblo que cree en Dios pero que sigue viviendo en medio de la muerte y la opresión de forma sistemática. Inclusividad que no se limita al discurso teórico, sino que -desde la práctica- aspira a alcanzar una vida históricamente digna para la gente deshumanizada. Aquí, en la rememoración práctica de inclusividad recobra sentido y comprensibilidad la cristología evangélica, en cuanto que recapitula por medio de su praxis un Reino de liberación inclusivo de los pobres y oprimidos del mundo.

1.3. El horizonte del Reino y la práctica cristiana inclusiva

Una cristología que parte de la centralidad del Reino facilita la recuperación del talante profético de Jesús y, con ello, la acción contracultural de su movimiento inclusivo. De este modo, el talante profético de Jesús y la inclusividad de su movimiento, pueden iluminar la práctica cristiana hoy basada en las relaciones de inclusividad y equidad a través del alcance de la liberación. Dicho de otra forma, los hechos proféticos y liberadores de Jesús y la vida inclusiva que suscitó entre los suyos, pueden fundamentar e impulsar los hechos de liberación actual a favor de los pobres y en contra de la opresión y los opresores que excluyen y deshumanizan.

Así mismo, la recuperación de la dimensión profética de Jesús desvela el rasgo de la misericordia en el "hacer" histórico de Jesús[639]. Este principio que es evidenciado en los milagros y la acogida a los pecadores, da un matiz más a la práctica cristiana: un "hacer" liberador basado en la misericordia práctica de Dios. En este sentido, la praxis cristiana de liberación queda unida a la liberación misericordiosa de Jesús y, en último término, al bien que creemos quiere Dios para la humanidad: la vida libre y digna. Así, nuestra praxis que remite al querer de Dios y al "hacer" de Jesucristo Liberador, será un "hacer" con misericordia. Sin embargo, hay que tener en cuenta que esto es posible si entendemos los milagros no como la constatación de la divinidad de Jesús, sino como la expresión de la profunda compasión de Dios ante el sufrimiento humano. Si entendemos la acogida a los pecadores como la manifestación o signo de la presencia del Reino de Dios en el mundo, más que como la expresión del perdón de los pecados. Es decir, si somos capaces de ver que a través de los milagros y la acogida a pecadores, prostitutas y publicanos, Jesús ofrece la liberación de Dios también para los desheredados de la historia; y de este modo, los pobres y oprimidos tienen abierto el camino de acceso hacia lo trascendente[640]. Si esto es así, la práctica cristiana debe considerar que ellos son prioridad en la acción a favor de ese Reino y, en consecuencia, esa acción es una acción trascendente pues deviene de Dios a favor de los pobres.

[639] Cf. Ibíd., pp. 156-184.
[640] Cf. Ibíd., pp. 171-172.

En resumen, una cristología desde la perspectiva del Reino tiene más posibilidades de ser teóricamente más inclusiva de los pobres y las víctimas. Es más, desde allí puede legitimar la práctica cristiana de liberación inclusiva que se necesita para vivir la vida de bienestar según el Reino de Dios desvelado en las palabras y obras del Jesús histórico: un lugar donde los pobres tienen cabida y son liberados ya en la historia, donde se pueda re-humanizar la vida de los pobres, donde las víctimas saboreen la justicia que ansían. En palabras de Rutilio Grande, un lugar que sea para todos y sin fronteras, una tierra que se perciba como "el símbolo de una mesa compartida, con el taburete para cada uno y con manteles largos para todos. El símbolo de la Creación, y para eso hace falta la Redención…"[641]. Esto no es otra cosa que el Reino de Dios predicado por Jesús y entendido y construido como un mundo de justicia, inclusión, igualdad y liberación en la historia.

2. Elisabeth Schüssler Fiorenza: La propuesta de una mayor inclusividad desde la visión del discipulado de iguales. La vida de la *Ekklēsia wo/men*

Conocedora de que el propósito de toda cristología es dar razón de la fe en Jesús y de la salvación que nos ha acaecido desde su novedad, la teóloga se lanza a la búsqueda de una propuesta cristológica que sea respuesta -concreta y específica- de la salvación de Dios en Jesucristo para las mujeres. Salvación que entiende como emancipación. Es decir, la vida de la *Basilei*a cimentada en la historia hoy y expresada en la concreción de un discipulado de iguales[642]. De este modo, se apunta a la tarea en la que se embarca toda teología feminista cristiana: la de anunciar que también las mujeres hemos sido y somos seguidoras de Jesús, le hemos y seguimos experienciándole y le hemos y podemos seguir predicándole con total y legitima autoridad, pues también las mujeres somos imágenes de Dios y espacios vivos de su salvación en la historia.

[641] Rutilio Grande, *Sermón de Apopa* del 13 de febrero de 1977, en Carranza S., Cavada M. y Sobrino J., *XXV Aniversario de Rutilio Grande. Sus homilías*, Revista Centro Monseñor Romero Nº 10, 2ª reimpresión, Edita Centro Monseñor Romero – UCA José Simeón Cañas, San Salvador – El Salvador 2008, pp. 73-86.
[642] Cf. E. Schüssler Fiorenza, *Jesus and the politics*…, pp. 168-174.

Así, para cerrar esta segunda parte, presento la obra de la teóloga como una propuesta inclusiva a favor de las mujeres en toda su diversidad cultural, social y religiosa. De este modo, la inclusividad que reclama la teóloga aspira al alcance de la vida en igualdad y cordialidad -a pesar de la diversidad- de la humanidad total de mujeres y hombres. Así pues, del mismo modo en que hemos recogido el carácter inclusivo del pensamiento de Sobrino, lo haremos en el de la teóloga. a) En un primer momento veremos en qué consiste la inclusividad que reclama y cómo plantea la posibilidad de una mayor inclusividad de las mujeres en el discurso. b) En seguida expondremos cómo la inclusividad que reclama se ve ya presente desde el inicio de su propuesta, a través de un análisis crítico-sistémico de la realidad. c) En tercer y último lugar, hablaremos expresamente de la *Ekklēsia wo/men* y el potencial que contiene para la inclusión. Dedicaremos un espacio significativo a esta categoría -que ya hemos preanunciado a lo largo de la segunda parte- al ser en mi opinión la aportación más importante de la teóloga y donde recoge y sintetiza la esperanza y la lucha de la teóloga y la teología feminista por la vida de inclusividad.

2.1. Contenido de la inclusividad

La inclusividad que reclama la teóloga resulta fascinante para aquellas personas que luchan por la vida en igualdad y dignidad de la humanidad total que está formada tanto por mujeres como por hombres. Lo es porque su lucha por la emancipación de las mujeres pasa también por la exigencia de la emancipación de las no-personas. Aunque es cierto que las más excluidas, a lo largo de la historia, hemos sido las mujeres, no es menos cierto que el modelo de la *Basileia* de Dios reclama una vida en igualdad para toda la humanidad y, en el mundo, la vida de los hombres ricos no ha sido la misma que los hombres pobres. En este sentido, la lucha por la igualdad debe tener como telón de fondo la vida de inclusión de hombres y mujeres, aunque cada lucha tenga su parcela propia y concreta.

Visto así, se podría pensar que la teóloga se pierde en el camino de lucha y que, por tanto, su discurso no responde a los intereses de la teología feminista; que por querer apuntar a la inclusividad total, termina no siendo voz de reclamo concreta y urgente de

las mujeres. Sin embargo, esto no es así. Justamente desde esta opción, ella desvela lo que considera el mejor modo de lucha por la concreta inclusividad de las mujeres. Está convencida de que la lucha por la inclusividad de las mujeres ha de desarrollarse unida a la lucha por la inclusividad de toda la gente excluida. Tiene claro de que la igualdad humana será tal, cuando todos los excluidos y las mujeres, como las más excluidas de la raza humana, alcancen la igualdad; cuando todas las mujeres -vengan de donde vengan- sean vistas con dignidad humana. Convicción que expresa al hacerse eco de una antigua declaración del movimiento de mujeres:

> Definimos los intereses de la mujer como los intereses de las más pobres, más insultadas, más despreciadas, más denigradas de la tierra… Hasta que todas y cada una de las mujeres no sea libre, ninguna mujer lo será[643].

En este sentido, el contenido de su lucha se concentra en la búsqueda por la inclusión de las mujeres en los ámbitos sociales, eclesiales y teológicos; pero se amplía estratégicamente hacia la inclusión de las no-personas: a los hombres que el sistema *kyriarcal* relega también a los márgenes de la historia y la cultura. Así pues, de forma general, la inclusión que atañe a la teóloga es la de las *wo/men*: las mujeres y las no-personas. Veamos pues, el camino que recorre, aunque esto suponga hacer también un breve recorrido por lo ya expuesto.

2.2. Una cristología inclusiva de las *wo/men* desde la visión sistémica de la realidad

La opción por un discurso más inclusivo se ve ya presente desde la primera fase de la metodología feminista que asume la teóloga, desde el análisis sistémico crítico de la realidad en el que se sumerge. Desde la comprensión estructural de la realidad de relegación, puede ver que la marginación de las mujeres no responde única y exclusivamente a la misoginia y al patriarcalismo social y eclesial-teológico, sino que su raíz es mucho más profunda. Responde a la exclusión procedente de un poder autoritario que condena a los márgenes a todo aquello que considera diferente: las

[643] Ibíd., *En memoria de ella*…, p. 178.

mujeres, pero también los hombres sin poder. En este sentido, la relegación de las mujeres corresponde a un mal estructural y como tal ha de ser combatido. De esta forma, considera que la lucha de las mujeres por la igualdad debe incluirse en el afán emancipador que la humanidad tiene ante un poder *kyriarcal* que oprime y daña a "lo diferente", "lo otro"[644], "lo inferior". En este sentido, hay que comprender la lucha feminista y la teología feminista como la acción de liberación que emprende en el gran colectivo socio-cultural-religioso que defiende la vida digna y justa para todo ser humano con independencia de género, raza, clase, etc.

En suma, una visión sistémica de la realidad permite ver la magnitud de la situación que viven las mujeres y los elementos que la generan. De este modo, nos introducimos ya -desde el comienzo- en la lucha por la inclusión de las mujeres. Del mismo modo, ayuda a buscar alternativas de solución y estrategias de lucha. Así, por ejemplo, para hacer frente a un problema estructural como es este, la autora propone el modelo comunitario alternativo, colectivo e inclusivo de la *Ekklēsia wo/men*[645]. Una plataforma inclusiva y contrahegemónica para desvelar y luchar contra el poder *kyriarcal*.

2.3. La *Ekklēsia wo/men* como una propuesta para la vida inclusiva en la historia y la emancipación inclusiva plena

2.3.1. La *Ekklēsia wo/men* como un espacio inclusivo a la luz del discipulado de iguales

Elisabeth Schüssler Fiorenza está convencida de que es posible la constitución de una comunidad de iguales[646], donde sea viable la vida en equidad aún y a pesar de la diversidad. Su motivación y esperanza la encuentra en el horizonte de la praxis histórica de Jesús en el contexto de su movimiento de liberación. Un movimiento constituido como una comunidad de iguales. Concretamente se fija en la praxis de solidaridad para con los hombres y mujeres pobres y marginalizados y la formación de una comunidad

[644] Para ahondar en el tema del significado político de lo "otro" en Schüssler ver Ibíd., *Rhetoric and etic*…, pp. 180-188.
[645] La propuesta de la *Ekklēsia women* es introducida por primera vez en la obra *En memoria de ella*.
[646] Cf. E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*…, p. 148.

de vida inclusiva. Este será el modelo desde el cual iluminará la propuesta de una comunidad sin exclusión hoy, "una forma de vida asumida por aquellos que siguen una visión común"[647]: la vida de la *Ekklēsia wo/men*[648].

La propuesta de esta comunidad inclusiva de iguales aparece por primera vez en su obra *En memoria de ella*. Aquí desvela que, efectivamente, "el movimiento cristiano primitivo aceptaba el liderazgo de las mujeres y que, por consiguiente, puede llamarse 'igualitario'"[649]. Modelo que sufre cambios a partir de los escritos post-paulinos (Colosenses, las cartas Pastorales e Ignacio) donde se opta por establecer la sumisión patriarcal[650]. El modelo de equidad lo vemos, por ejemplo, en los evangelios. Sus escritores "insisten en la conducta y el servicio altruista como praxis y *ethos* apropiado del liderazgo cristiano"[651]. Marcos y Juan, por ejemplo, acentúan el servicio y el amor como centro del ministerio de Jesús y principal exigencia del discipulado. De este modo, en Marcos, las mujeres son presentadas como las verdaderas discípulas de Jesús: han abandonado todo y le han seguido -incluso- hasta la cruz; han servido al ministerio de Jesús como discípulas desde Galilea hasta Jerusalén y se han mantenido al pie de la Cruz. También son consideradas como testigos apostólicas al haber presenciado la muerte, la sepultura y la resurrección de Jesús[652], por haber sido testigos ocultares. Es decir, las mujeres son presentadas aquí como paradigma del verdadero discipulado.

También descubre que "las instrucciones joánicas se centran en el amor y el servicio altruista"[653]. Así, por ejemplo, el cuarto evangelio afirma que por la praxis del ágape se conocerá a los discípulos de Jesús. Es decir, el discipulado de iguales queda constituido mediante el amor entre unos y otros[654] simbolizado en el lavatorio de los pies. Símbolo alternativo y contrapuesto a la comprensión del servicio como opresión y donde reposa

---

[647] Ibíd., *En la senda de Sofía…*, p. 49.
[648] Tal y como lo había preanunciado, en este apartado me extenderé en la propuesta de la *Ekklēsia wo/men* enfocándola como la propuesta para una teología y vida más inclusiva.
[649] E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*…, p. 188.
[650] Schüssler, siguiendo a H. C. Kee, agrega el matiz importante de que el evangelio de Marcos fue escrito aproximadamente en la misma época de Colosenses y la redacción final de Juan es más o menos de la época de las cartas Pastorales y las de Ignacio, y podría estar dirigida a las mismas comunidades del Asia Menor. Cf. Ibíd., p. 378.
[651] Ibíd., p. 377.
[652] Cf. Ibíd., pp. 383-385.
[653] Ibíd., p. 387.
[654] Cf. Ibíd., pp. 387-389.

la autoridad apostólica. En este sentido, el discipulado no se establece desde la exclusividad masculina o desde el poder, sino desde la capacidad de servicio en el amor. Es decir desde una perspectiva funcional que apela al servicio como rasgo determinante y fruto del amor común. Teniendo en cuenta esto, el discipulado incluye a mujeres y a hombres, más allá de los lazos familiares[655] y las diferencias de género, raza, clase, etc.

A partir de estos rasgos, se concluye que el discipulado de iguales suponía un desafío al *ethos* patriarcal dominante del momento[656]. No sólo expresado en las instrucciones, sino también las praxis: en la liberación concreta e histórica de los hombres y las mujeres del mal y de la enfermedad. Así, al presentarse en contradicción a lo establecido por el orden social y religioso, el discipulado de Jesús aparece como una alternativa para los que no eran parte del sistema dominante o que estaban lejos de sus beneficios[657]. En este sentido, el discipulado de iguales del movimiento de Jesús se presenta con un claro carácter político y religioso cuyo fin es la propuesta de un mundo libre de hambre, de pobreza, de marginación, de dominación y opresión. Una vida anticipada ya en el símbolo de la "mesa compartida", en las prácticas de sanación y de liberación, etc. Signos que atraían a muchas mujeres y hombres pobres, despreciados, enfermos, proscritos, prostitutas y pecadores.

Pues bien, a la luz de este modelo del discipulado de iguales, emerge la propuesta de la *Ekklēsia wo/men*. Un lugar hoy donde no cabe la exclusión de ningún tipo ni tampoco la opresión y la deshumanización. Ni siquiera la de las mujeres. Porque mientras

> "las mujeres cristianas sean excluidas de la fracción del pan y de las decisiones sobre su propia situación y compromiso espiritual, la *Ekklēsia* como discipulado de iguales no estará realizada y, en consecuencia, el poder del Evangelio se verá profundamente debilitado"[658].

[655] Cf. Ibíd., pp. 392-396.
[656] Cf. Ibíd., p. 188; Ibíd., *The power of the Word…*, pp. 149-194.
[657] Cf. Ibíd., p. 303.
[658] Ibíd., p. 404.

Así, el discipulado de Jesús no debe ser proclamado si no se le recuerda también como el discipulado de las mujeres y todo lo que ellas hicieron[659]. Pues en el discipulado de iguales el "rol" de las mujeres no fue periférico ni trivial, sino que estaba en el centro y, por tanto, es de suma importancia para la praxis[660].

En definitiva, la *Ekklēsia wo/men* es otro de los símbolos del ideal inclusivo de la teóloga. Lo es en cuanto que ofrece un espacio apto para la vida en igualdad en el presente histórico de todas las mujeres y los hombres relegados. En este sentido, se muestra como convencida -al igual que Sobrino- de que la salvación ha de darse ya en la historia de forma anticipada. Es decir, con la *Ekklēsia wo/men*, plantea también la historización de la salvación para que las mujeres y los hombres oprimidos vivan ya aquí y ahora la emancipación que anhelan y esperan del Dios de Jesús. Por tanto, hay que decir también que por su mismo carácter inclusivo, no refiere a una Iglesia excluyente de hombres, como tampoco busca integrar a las mujeres al sistema *kyriarcal*. Lo que intenta es establecer una asamblea desde donde luchar -no contra el hombre o lo masculino- sino contra el *kyriarcado* que oprime y deshumaniza lo humano.

2.3.2. La *Ekklēsia wo/men* como espacio alternativo para pensar la inclusividad

Según el modelo del discipulado de iguales, la *Ekklēsia wo/men* no podia constituirse sólo como un espacio que congrega a la diversidad para vivir internamente la vida inclusiva que desean. Esto se quedaría expresado como una especie de gueto dentro, y aislado a la vez, del sistema *kyriarcal*. En este sentido, aunque es cierto que supone un espacio alternativo para respirar y vivir la inclusión de forma anticipada, es sobre todo un lugar alternativo para soñar la inclusión definitiva. Es decir, para pensar las formas adecuadas de hacer posible la vida de emancipación que desean en todos los ámbitos sociales, culturales y religioso-teológicos.

Así, entendida como un espacio apto para pensar la inclusividad, esta plataforma se presenta como la posibilidad de vivir la espiritualidad feminista que aspira a alcanzar la

[659] Cf. Ibíd., p.17.
[660] Cf. Ibíd., p. 202.

igualdad. Un lugar que acoge las inquietudes y anhelos que, desde la esperanza y la fe, busca opciones para salir del silencio, la marginación y la opresión. Un movimiento que permite respirar con confianza y dialogar con libertad acerca de las experiencias no solo deshumanizantes sino también las gozosas. Un espacio diferente al establecido por la iglesia hegemónica *kyriarcal* que invisibiliza y silencia a las *wo/men*, pero también un espacio para repensar la vida digna.

Puesto que en ella se recogen y teorizan las experiencias de las *wo/men*, en ella surge el afán de reemplazar los modelos de exclusión y evitar que se siga ratificando o legitimando la diferencia exclusiva/excluyente de los discursos cristológicos. Modelos como, por ejemplo, los que apelan y defienden un discipulado exclusivo de varones y para varones porque así -dicen- lo constituyó el mismo Jesús.

Para esta tarea hermenéutica, que no es otra que la reconstrucción o reinterpretación teológica, considera algunas claves propias de su espíritu inclusivo:

- Fiel a su concepto de democracia, se abre al discurso feminista en toda su variedad. Alejándose de una comprensión biológica de lo femenino, que define lo que es "ser mujer" como un grupo homogéneo, se abre a la gran diversidad de mujeres según la raza, cultura, clase, etnia, etc. y las congrega en ese espacio común para pensar y recrear las propias historias[661] y las historias del cristianismo. Así mismo, acoge a los hombres considerados no-personas pues ellos también luchan por la inclusividad[662]. La autora se opone a repensar la Biblia y la religión desde la comprensión moderna individualista y postcristiana; opta por un espacio inclusivo capaz de congregar las diversas luchas por el bienestar común[663].

- En el repensar la emancipación inclusiva, se añade la retórica[664]. Esta funciona como una práctica comunicativa para la articulación de un discurso más inclusivo. No

[661] Cf. Ibíd., *Pero ella dijo*…, p. 171.
[662] Cf. Ibíd., *The power of the Word…*, p. 255.
[663] Cf. Ibíd., *Democratizing biblical studies: toward an Emancipatory Educational Space*, Westminster John Knox Press, Louisville-Kentucky 2009, pp. 1-49.
[664] Schüssler deja claro que no se refiere a la retórica tal y como se ha venido usando en el habla popular. Una retórica que se entiende como "pura palabrería". Esta, dice, viene siendo una "propaganda engañosa"

funciona como un método más de análisis literario o estructural, sino como el medio para analizar y descubrir cómo los textos bíblicos y sus interpretaciones crean o sustentan valores teoéticos, opresores o liberadores, prácticas socio-políticas y cosmovisiones[665]. Es decir, funciona como un instrumento para fomentar la retórica feminista crítica bajo el convencimiento de que el contexto es tan importante como el texto. Así, se considera necesario "aprender a examinar no sólo las intenciones retóricas de los textos bíblicos, sino también los intereses retóricos que emergen en la historia de la interpretación o en la investigación contemporánea"[666]. Dicho más sencillamente, no basta con examinar si un texto excluye a las mujeres, sino también los intereses que tiene para excluirlas.

Visto así, como un espacio para pensar la emancipación, se muestra como instrumento contra la interpretación *kyriarcal*. Un lugar alternativo donde poder articular una hermenéutica inclusiva, construida discursivamente -por una diversidad de voces[667]- para hacer frente a la realidad excluyente y opresora de la cristología *kyriarcal*. Sin embargo, aunque se la presente como un espacio para articular un discurso más inclusivo, no hay que entenderla como mera comunidad teológica interpretativa. Hay que hablar de ella como un espacio metafórico que intenta sostener prácticas de lucha para la transformación de los discursos hegemónicos *kyriarcales* sociales y religiosos. Es, por tanto, un espacio de articulación que se vislumbra desde la experiencia de lucha no sólo de expertas teólogas y teólogos sino desde el afán soteriológico que comparten tanto ellas como personas de otras disciplinas o incluso personas de a pie de calle y analfabetas. Lo que buscan unas y otras atañe a todas.

En este sentido, a diferencia de un discurso *kyriarcal* hegemónico y a la luz de toda teología contextual de liberación, ya no se tiene como sujeto teológico solamente a los teólogos o teólogas y al magisterio eclesiástico. Aunque considera que la función que estos ejercen es clave, cree que el discurso cristológico ha de estar subordinado a una visión más amplia que incluya también el componente de la praxis cristiana y los

---

y que concibe a la retórica lejos del pensamiento y la razón para ubicarla dentro del discurso manipulador. Cf. E. Schüssler Fiorenza, *Pero ella dijo*…, p. 70.

[665] Cf. Ibíd., p. 70.

[666] Ibíd., p. 71.

[667] Cf. Ibíd., *Democratizing biblical studies*…, p. 83.

intereses soteriológicos. Es decir, la experiencia de aquellas personas comprometidas con la lucha por la liberación tiene también autoridad hermenéutica para vislumbrar o dar luz a la teología y a la cristología. De esta forma, al establecer la *Ekklēsia wo/men* como un espacio hermenéutico discursivo y práctico de reconstrucción[668], ella se convierte en el lugar teologal privilegiado para buscar los caminos de liberación ya que su praxis apunta a la liberación que urge. Dicho más directamente, la *Ekklēsia wo/men* se presenta como el sujeto teológico del discurso feminista crítico de liberación. A esto debe apelar la autora cuando afirma que es necesario pertenecer y permanecer en un movimiento de lucha[669] plural y desde ahí, articular un discurso para deliberar la liberación feminista[670]. Desde ese lugar, las teólogas feministas han de elaborar sus propias preguntas e intuir y aventurar, desde la práctica, sus propias respuestas. De este modo, la interpretación bíblica feminista será un buen campo para luchar por la liberación de las mujeres[671].

2.3.3. La *Ekklēsia wo/men* como espacio alternativo para luchar por la emancipación inclusiva

La *Ekklēsia wo/men* es, además y sobre todo, un lugar para la lucha por una Iglesia de iguales; un espacio que sirve como fuerte no sólo para pensar la emancipación sino además para luchar contra el mal que deshumaniza[672]. Por tanto, es presentada como una opción religiosa y, a la vez, política. O dicho de otra forma, una opción de fe y de praxis[673] que lucha en solidaridad ante el mal que causa el sistema *kyriarcal* y su dualismo estructural patriarcal avalado por el discurso del poder eclesial[674].

En sus obras *Bread not Stones* y *Sharing her Word*[675] aparece más claramente la categoría civil y política, al oponerse al carácter excluyente de la cristología

---

[668] Cf. Ibíd., *Discipleship of Equals…*, pp. 327-328.
[669] Cf. Ibíd., *Cristología Feminista Crítica…*, pp. 15-28.
[670] Cf. Ibíd., *Sharing her Word. Feminist biblical interpretation in context*, Beacon Press, Boston 1998, p. XIII.
[671] Cf. Ibíd., pp. 76-80.
[672] Ibíd., *The power of the Word…*, p. 35.
[673] Cf. Ibíd., *En memoria de ella…*, pp. 401-410.
[674] Cf. Ibíd., p. 407.
[675] Cf. Ibíd., *Sharing her Word…*, pp. 112-121; Ibíd., *Bread not Stones…*, p. 5.

hegemónica, aspecto que resulta esperanzador para muchas mujeres y no-personas en la Iglesia de hoy. Lo hace viéndose enraizada en la tradición heredada de un discipulado de iguales (del pasado), al recoger la memoria y al mostrarse con facultad para abrir y construir caminos (en el presente) y en el futuro que lleva hacia la plena liberación de las no-personas (hacia el futuro). En otras palabras, es expuesta como instrumento eficaz para la emancipación inclusiva. Es pues, una alternativa no sólo teórica o dedicada a la teorización sino también un movimiento político de emancipación. Un movimiento que ha comenzado a reunirse para reivindicar los propios poderes religiosos, para participar plenamente en los procesos de decisión de la Iglesia y para ayudarse mutuamente[676]. Una plataforma oportuna para la lucha activa de las *wo/men*. Dicho esto, no podemos reducirla diciendo que sólo es un movimiento feminista que está de moda. Es, en todo sentido, un movimiento de liberación por la igualdad e inclusión[677] pensante y actuante que conlleva una práctica democrática[678].

Con el carácter civil y político de la *Ekklēsia wo/men*, la teóloga -una vez más- se desmarca de la perspectiva ontológica. Esto es así en cuanto que evita la visión esencialista de género, raza, clase, etc. y en cuanto que no comprende a las mujeres dentro del constructo estereotipado de "lo femenino". Es decir, pretende reemplazar la construcción antropológica feminista mujer/femenino por una construcción política basada en el "hacer" o lo experiencial-histórico. La teóloga está convencida de que "la identidad feminista no está basada en la experiencia del sexo biológico ni en las diferencias esenciales de género sino en la experiencia histórica común de las mujeres inconscientemente solidarias en una misma lucha, en una cultura y una historia patriarcal"[679]. Así, más que entender la *Ekklēsia wo/men* "desde una articulación feminista en términos de identidad y de ontología femenina"[680] y exclusiva.excluyente, hay que entenderla en términos de función, desde la experiencia histórica-política del

[676] Cf. Ibíd., *En memoria de ella*…, p. 402.
[677] Cf. Ibíd., *Bread not Stones*…, pp. 15-22.
[678] Al optar por la lógica de la democracia, la autora deja claro que no apela a la política democrática de Occidente que se ha desarrollado como un patriarcado capitalista fraternal. Un sistema que se traduce -incoherentemente- como una democracia con desigualdad interna, pero expresada en términos de solidaridad. Recurre más bien a la democracia que es capaz de funcionar en un espacio heterogéneo. No desde una comprensión biológica-ontológica, sino desde las interrelaciones. No en función de la identidad asignada, sino por vínculos políticos hacia una praxis de igualdad que busca transformar la sociedad y la Iglesia. Es decir, como una democracia real. Cf. Ibíd., *Pero ella dijo…*, pp. 157-164.
[679] Ibíd., *En memoria de ella…*, p. 66.
[680] R. Cursach, "*Experiencia"*, pp. 37-38.

hacer emancipador, desde la lucha por la igualdad y el bienestar de toda la humanidad que compete a mujeres y a hombres de todo el mundo.

La dimensión política de la *Ekklēsia wo/men* adquiere mayor profundidad en *Cristología Feminista Crítica*. Aquí también se desvela su carácter contrahegemónico frente al *kyriarcad*o y aparece "como una práctica crítica y una visión de la democracia radical en la sociedad y la religión". Dicho de otra forma, es un espacio para las luchas feministas orientadas no tanto a rechazar los discursos sociales y religiosos hegemónicos que excluyen a las mujeres, sino a reconfigurarlos[681].

Puesto que el modelo del discipulado de iguales se presenta como luz para esta comunidad inclusiva, la *Ekklēsia wo/men* se deja alumbrar de las luchas pasadas a favor de la liberación. Desde ese horizonte hace frente a la realidad excluyente y opresora, que no sólo invisibiliza y silencia sino que también inmoviliza. Desde ahí, aprende a luchar activa y políticamente y a concentrar las luchas actuales y diversas por la emancipación inclusiva. En otras palabras, se ha hecho de las luchas de liberación un principio hermenéutico orientado a la liberación presente y futura.

Resumiendo, con la *Ekklēsia wo/men* se propone un espacio para la vida democrática y una alternativa al discurso patriarcal excluyente de las *wo/men*. Un lugar para respirar la inclusión y recoger fuerzas para seguir fieles en la vida y práctica cristiana. También se muestra como un espacio hermenéutico para la deconstrucción y reconstrucción cristológica y teológica. Está orientada a deconstruir los discursos que legitiman la relegación y opresión de las mujeres[682] y a reconstruir una cristología que respete la raza, clase, género, etnia, religión, opción sexual, etc. En este sentido, es un lugar para configurar los discursos cristológicos no en función de las identidades biológicas, como se ha venido haciendo dentro del contexto *kyriocéntrico*, sino desde las luchas liberadoras e inclusivas de las *wo/men* que responden más a la soteriología común al acoger las diversas luchas por la emancipación y que es más universalizable. Es decir, más que desde una perspectiva ontológica, la cristología ha de priorizar lo funcional-

[681] En esta obra, la autora abandona ya casi por completo el término patriarcado. Cf. E. Schüssler Fiorenza, *Cristología Feminista Crítica…*, pp. 47-51.
[682] Cf. R. Cursach, "*Experiencia"*, p. 43.

histórico-concreto que evoca la lucha por conseguir la vida en la *Basileia* del Dios de Jesús[683]. Pero además, y sobre todo, se la presenta como un lugar que acoge las diversas luchas por la emancipación: las luchas histórico-políticas de las *wo/men*. Así, la propuesta de la *Ekklēsia wo/men* pretende articular la asamblea de los ciudadanos plenos, una alternativa para vivir la emancipación hoy y para pensar y luchar por la emancipación plena: un espacio para asumir el "éxodo" (el camino) que lleva hasta la "Tierra prometida" (la vida de inclusividad)[684].

3. Recapitulando

a. Desde una perspectiva funcional-histórica, las propuestas del teólogo y la teóloga se presentan como más inclusivas que los discursos que se desprenden de la perspectiva ontológica al interpretar a Jesucristo. Por eso, ambos afrontan los dogmas cristológicos y los discursos derivados de ellos y recurren al Jesús histórico y su praxis de liberación. Una praxis que no la conciben desde el "ser" de Jesús o su aspecto esencial, sino desde su "hacer" histórico que expresa la liberación misericordiosa de Dios.

b. Si bien es cierto que ambos apunta a una cristología más inclusiva, cada uno responde al contexto desde donde desarrolla su discurso y según la experiencia que le constriñe a buscar un discurso más inclusivo.

c. Ambos discursos son inclusivos de hombres y mujeres. Por ejemplo, cuando Sobrino defiende la inclusividad de los pobres y las víctimas, reclama no sólo la inclusividad de los hombres pobres y victimizados sino también la de las mujeres que son empobrecidas y victimizadas. Del mismo modo, cuando la teóloga reclama un discurso más inclusivo y una comunidad de iguales, no la piensa exclusivamente para las mujeres sino también para los hombres excluidos y cosificados de la historia, las no-personas. No obstante, por la experiencia que viven y el contexto que les marca, cada uno está urgido a responder a una experiencia concreta de exclusión. Así,

[683] Cf. Ibíd.
[684] Cf. E. Schüssler Fiorenza, *The power of the Word…*, p. 71.

mientras Jon Sobrino busca la inclusividad de los pobres y las víctimas de los pueblos del Tercer Mundo, la teóloga busca la inclusividad y la vida en igualdad de las mujeres en toda su diversidad: las pobres, las negras, las rojas, las mestizas, las migrantes, las indígenas, las solas, las abandonadas, las violadas, las analfabetas, etc.

d. Para una propuesta más inclusiva, según los intereses que les mueven, ambos afrontan el tema cristológico de la divinidad de Jesús desde una visión holística, capaz de incluir la diversidad de experiencias[685]. Una vez se han ubicado en la perspectiva funcional-histórica, para evitar las manipulaciones y los elementos excluyentes del discurso evitan que Jesús sea comprendido de forma descontextualizada. De este modo, mientras Jon Sobrino relee la figura de Jesús desde el horizonte del Reino de Dios, Elisabeth Schüssler Fiorenza lo hará desde el contexto de las luchas de liberación de Jesús llevadas a cabo con su movimiento de liberación inclusiva.

[685] Cf. C. Bernabé, "*Un proyecto holístico: la teología feminista"*, en C. Bernabé, P. De Miguel, F. Elizondo y otras, *La mujer y la Teología*, Iglesia Viva 191 (1997), p. 370.

TERCERA PARTE

CONCLUSIONES

PAUTAS PARA UNA CRISTOLOGÍA MÁS INCLUSIVA DE LAS MUJERES AL INTERPRETAR LA DIVINIDAD DE JESÚS

CAPÍTULO VIII. UNA CRISTOLOGÍA MÁS INCLUSIVA DE LAS MUJERES A PARTIR DE LA INTERPRETACIÓN DE LA DIVINIDAD DE JESÚS DESDE LA PERSPECTIVA FUNCIONAL - HISTÓRICA

No es la mujer inteligente contra la mujer ignorante; ni la mujer blanca contra la negra, la morena y la roja; ni siquiera es la causa de la mujer contra el varón. No, para la mujer, la reivindicación más fuerte es que el mundo necesita oír su voz.

(Ana Julia Cooper)

"*De aquí que las teólogas feministas deben permanecer firmemente enraizadas en los diversos movimientos de mujeres que buscan el cambio. Sólo si seguimos siendo desafiadas y nutridas por los movimientos de liberación de la mujer en la Iglesia y la sociedad podremos hablar situándonos simultáneamente dentro y fuera, como extranjeras con residencia permanente en la Iglesia y la academia*".

(Elisabeth Schüssler Fiorenza)

A la luz del recorrido hecho hasta ahora, el de aproximarnos, ahondar, ubicar y dialogar con las propuestas cristológicas de Jon Sobrino y Elisabeth Schüssler Fiorenza en lo que se refiere al tratamiento de la divinidad de Jesús y ante la estrecha relación entre teología, experiencia e historia, en este capítulo conclusivo veremos algunas pautas para la articulación de una cristología más inclusiva de las mujeres, con lo cual pretendemos

dar respuesta a nuestro objetivo o interés de estudio. Para una mejor visión, vamos a dividir este capítulo en tres partes. La primera expresará las pautas de una cristología más creíble y comprensible a la luz de la irrupción de las mujeres en el mundo. La segunda señalará las pautas para una cristología más inclusiva de las mujeres a partir de la interpretación de la divinidad de Jesús desde una perspectiva funcional-histórica. Y la tercera ofrecerá las pautas para una cristología más inclusiva de las mujeres a la luz de las propuestas cristológicas de Jon Sobrino y Elisabeth Schüssler Fiorenza.

1. Pautas para la articulación de una cristología más creíble y comprensible en un mundo donde han irrumpido las mujeres reclamando una vida en igualdad

En un mundo como el de hoy donde las mujeres en toda su diversidad y en todos los ámbitos sociales y culturales han irrumpido reclamando ser incluidas como iguales: liberadas de las opresiones y demonizaciones, visibilizadas, escuchadas, etc., y donde la cristología da razón de la fe en Jesucristo bajo la certeza de que su mensaje será escuchado, afirmamos lo siguiente: *la cristología debe esforzarse por ser creíble y comprensible también para las mujeres; en este sentido, debe procurar articularse también desde la realidad experiencial de ellas, con ellas y para el bien de ellas*. Es decir, la mujer debe ser incluida en la lucha por la humanización plena y no sólo como simples beneficiarías sino también como co-partícipes de dicho plan. De este modo, la cristología podrá cumplir con mayor amplitud su tarea de dar razón de la fe en Jesucristo a toda la humanidad, donde el pensamiento ilustrado también se hizo espacio en la vida de las mujeres. Es decir, el discurso de la Iglesia cristiana debe recuperar su misión humanizante y humanizadora, pues nuestra *humanidad* necesita *humanizarse*[686].

Si bien es cierto que la introducción de las experiencias de las mujeres como herramienta de reflexión teológica no da total credibilidad y comprensibilidad al discurso, pues ninguna experiencia cristiana la da porque el Misterio de Dios es siempre mayor, su introducción en la reflexión teológica puede ayudar a atisbar algo más acerca de ese Misterio inefable. Precisamente por ser insondable, una mayor aproximación al

[686] Cf. M. Zubía, "*Iglesia y derechos humanos*…", p. 25.

Misterio es posible si se explica de muchas maneras. De este modo, las experiencias de las mujeres quienes constituyen la otra mitad de la humanidad, aunque no agoten el Misterio divino, pueden ayudar a que sea mejor comprendido hoy. Esto es lo que han intentado los discursos contextuales de Jon Sobrino y Elisabeth Schüssler Fiorenza: incluir la experiencia de los pobres y las víctimas -hombres y mujeres- para que Jesucristo sea mejor comprendido en medio de los pueblos empobrecidos y sufrientes (Jon Sobrino) e incluir las experiencias de fe de las mujeres para recomprender a un Jesucristo que también ha sido proclamado por y para las mujeres. De este modo, podemos hacer eco de la voz de los teólogos y teólogas que se unieron para reclamar un discurso vivo, libre, plural y justo con ocasión de defender el discurso de Jon Sobrino ante la amonestación que recibió de parte de la Comisión para la Doctrina de la Fe: Hay que abrir espacios para contribuir al desarrollo de una teología que no aliene a las personas e invitar a todas las personas a construir el Reino en la tierra, de acuerdo a las posibilidades de cada quien[687].

Convencidos de esto, veamos cómo la cristología puede disponerse a escuchar, dialogar y hablar para la diversidad de las mujeres.

1.1. La cristología *ha de ser un discurso vivo*

Una cristología viva es necesaria y posible según nos lo mostró la teología del siglo XX, la cual tuvo que renovarse ante un mundo que aprendía a pensar críticamente y que hacía alarde de su mayoría de edad. Es decir, la teología aprendió a pensar desde el mundo, con el mundo y para el mundo según sus tiempos y culturas y en respuesta a los nuevos signos de los tiempos. De ese modo, se presentó con un lenguaje más creíble y comprensible que antes, pero no lo fue para toda la humanidad. Las mujeres no fueron incluidas en el diálogo renovador y vivo. En este sentido, la cristología apareció como un discurso vivo pero parcializado, exclusivo para los hombres y desde la realidad de ellos y, por tanto, creíble y comprensible para ellos, y lejano a las mujeres. A partir de

[687] ASETT/EATWOT (Comisión Teológica Internacional), *Bajar de la Cruz a los pobres. Cristología de la Liberación*, 2ª Edición Digital, www.servicioskoinonia.org/ Libros Digitales, 2007 (Fecha de consulta: 19 de mayo de 2012), p. 20.

aquí podemos deducir que *si la cristología quiere ser realmente un discurso vivo, lo ha de ser también para las mujeres; en esto se juega su mayor credibilidad y comprensibilidad en un mundo donde las mujeres son uno de los grandes signos de los tiempos*. Para este propósito la cristología ha de considerar las siguientes orientaciones.

1.1.1. Primera: *Comprenderse como un discurso siempre inacabado y necesitado de renovación permanente*

Ya que todo discurso es incapaz de agotar el Misterio de Dios y de Jesucristo, más que presentarse como poseedora de la verdad absoluta y encerrarse en la repetición mecánica e imponerse como tal, ha de abrirse al diálogo crítico y diverso. Creer o pretender que se crea que ya se ha dicho todo acerca de Jesucristo es un esfuerzo vano e inútil porque el mundo de hoy, que avanza a gran velocidad y está expuesto a grandes cambios, necesita releer la realidad ante los nuevos condicionamientos y experiencias y actualizar las cuestiones cristológicas desde el hoy. Es también una acción nefasta ya que al encerrarse en fórmulas fijas e impuestas se aleja de la historia y la experiencia, con lo cual su contenido se vuelve cada vez más abstracto -poco comprensible y cercano- y termina perdiendo su valor y capacidad para configurar la fe y la praxis cristiana. Es más, fija el discurso y lo vuelve inamovible, con lo cual no solo evita la actualización del discurso, sino que con ello perpetúa las políticas de "*sentido común*" que han privilegiado a unos y excluido a otros social, cultural, política, religiosa y eclesialmente, pero mayormente a las mujeres. Códigos que hoy siguen presentes de la siguiente manera:

- Comprensión de la Biblia como el conjunto de verdades reveladas por Dios y de respuestas definitivas y, por tanto, que no está condicionada culturalmente. De este modo, considera que los elementos sexistas y misóginos que figuran en ella son Palabra de Dios; es decir, sacraliza la opresión y relegación de las mujeres.

- Articular el discurso desde el sistema sexo/género. Es decir, desde la diferenciación dual entre hombre y mujer pues la considera como natural y revelada por Dios y no

como un constructo determinado culturalmente que responde a intereses que benefician a los hombres y funcionan en detrimento de las mujeres.

- Junto a la lógica anterior aparece la noción de superioridad e inferioridad; un sistema diferencial que asigna el carácter de superioridad a los hombres e inferioridad a las mujeres, cuyo aval lo encuentra en el género masculino de Jesús: puesto que Jesús fue hombre (no mujer) y fue verdadero Dios, todo lo relacionado a lo sagrado tiene que ver con la masculinidad mientras lo profano con la feminidad y esto se traduce por exclusión.

Por eso, más que encerrarse en los dogmas, la cristología ha de ir más allá de ellos para que Jesucristo sea bien dicho y nuestra vida humana-cristiana no pierda el horizonte. Para que lo humano sea humano verdadero y para que Dios sea un Dios para los demás y ya no un Dios en sí y para sí, según el modelo del Reino de Dios, debe renovarse constantemente según los tiempos y culturas. Un buen modo para renovarse es estar atenta a los signos de los tiempos y a las voces que una vez se silenciaron, las de las mujeres, dejando que los nuevos acentos puedan interpelar a Jesús y que a su vez se dejen interpelar por Él. No solo las voces de mujeres con acceso a la academia, de clase social alta, blancas; también las analfabetas, las negras, las mestizas, las indígenas, las pobres, etc. Por eso, estas consideraciones no sólo van dirigidas para los discursos hegemónicos, que son quienes han relegado explícitamente a las mujeres, sino también para algunas cristologías contrahegemónicas -entre ellas las feministas- que corren el riesgo de presentar un discurso de tipo liberal que se considera poseedor absoluto de la verdad y que termina segregando o excluyendo los discursos diferentes.

1.1.2. Segunda: *Vislumbrarse como discurso segundo*

Mantener vivas las dos preguntas cristológicas a lo largo de la historia y las culturas sería difícil si la cristología no contara con la experiencia humana, si no hiciera de ella una herramienta clave de su reflexión. En este sentido, la teología cristiana ha de presentarse como discurso segundo, como la teorización que resulta tras reflexionar desde las experiencias de los hombres y mujeres que constituyen el discurso primero.

Esto supone, que la cristología ha de pasar de un nivel meramente racional, trascendental y abstracto a un nivel histórico, contextual y experiencial que es más cercano y comprensible a la vida del mundo moderno pues nace siendo plural y, por esto, más próximo a la mayor parte de culturas y realidades humanas.

Si esto es así, que el discurso cristológico debe partir de la reflexión de las experiencias, su expresión será más rica -en cuanto diversa- si considera las experiencias de las mujeres. Por tanto, hay que decir que *la cristología, como discurso segundo, debe articularse también desde las experiencias históricas que viven las mujeres. Sólo así podrá balbucear de un mejor modo la realidad de Dios y de Jesucristo*.

1.2. La cristología ha de *presentarse como un discurso de liberación*

La tarea de mantener vivo el discurso cristológico acarrea consigo la labor de actualizar la salvación de Dios mediada por Jesús, ya que la fe cristiana está estrechamente ligada a la salvación que éste trae: es una fe interesada. Urge

> "que lleguemos a creer, de manera efectiva, que el mensaje de Jesús siguen siendo un mensaje liberador, válido también para las mujeres in-significadas de hoy y nos comprometamos como él que, con su vivir y su hacer por y con las mujeres, les hace llegar una corriente de liberación social, ética y religiosa, en el nombre del Dios liberador"[688].

Sin embargo, la actualización de la salvación requiere, para ser más creíble y comprensible, responder a los intereses salvíficos del momento. De este modo, si los pobres y las víctimas del mundo -hombres y mujeres- reclaman liberación, la interpretación de la divinidad de Jesucristo ha de actualizarse históricamente como liberación. Pero si la liberación que se necesita exige en paralelo igualdad e inclusividad, la interpretación de la divinidad de Jesús debe proyectar en la historia a un Jesucristo de liberación inclusiva; de lo contrario, la cristología no podrá actualizar con

[688] Al hablar de las mujeres in-significadas, Marta Zubía se refiere a las mujeres víctimas de la esclavitud sexual y del terrorismo de género. M. Zubía, "*Compromiso (vivo)*"…, p. 156.

eficacia el hecho salvador de Jesucristo. Por tanto, para que la cristología pueda actualizar la salvación de Dios y, en consecuencia, se presente como un discurso de liberación debe considerar:

1.2.1. Primero: *Partir de una comprensión histórica de la salvación*

Actualizar en el mensaje cristiano de la salvación a los tiempos actuales no consiste ni se reduce a repetir una y otra vez -en cada tiempo- que en Cristo hemos sido ya salvados de una vez por todas y que la salvación definitiva la veremos realizada al final de los tiempos. Además de anunciar el hecho salvador de Cristo, el mundo de hoy reclama rememorar la Buena Nueva salvífica para que ésta sea creíble y comprensible en el presente. Es decir, la gente no sólo quiere poder creer que un día será salvada sino que necesita vivir como ya salvada en la historia. En este sentido, más que anhelar pasivamente la salvación futura, mientras se vive en "un valle de lágrimas", el mundo de la modernidad con la vuelta al sujeto y su dignidad comprende -desde la fe- que la salvación de Dios comienza en la historia concreta y específica. Así lo percibieron quienes siguieron a Jesús cuando veían que daba de comer a los hambrientos, curaba las enfermedades, echaba demonios, etc. y, de este modo, liberaba de las opresiones. Y así lo han expresado a los largo de la historia otras muchas personas. Porque

> "si Dios se hace humano para que lleguemos, por gracia, a ser divinos, tal y como afirmaban san Ireneo, el Maestro Eckhart y los dominicos que acompañaron a las 'amigas de Dios', no nos encontramos con él 'fuera' de lo humano, ni 'lejos' de ello, sino 'ya ahora' y 'aquí', en nuestro ser humano concreto y sexuado; en nuestro cuerpo de mujer o de varón; a través de nuestros deseos, emociones; de nuestra humanidad entera, herida y salvada; en el tejido de relaciones, en nuestra historia…"[689].

Ahora bien, de aquí podemos deducir que, *para que la cristología sea un discurso de liberación necesita historizar la salvación y, con ella, al Cristo que la media y al Reino de Dios que la expresa*. De esta forma podrá responder a la liberación que reclama el

[689] S. Bara, "*'La gracias del beso': Libertad y creatividad de las místicas medievales*", en C. Picó (ed.), *Resistencia y creatividad. Ayer, hoy y mañana de las teólogas feministas*, Verbo Divino, Estella 2015, Verbo Divino, Estella 2015, p. 158.

mundo de hoy. Pero ¿cómo es posible historizar la salvación? y ¿cómo hacerlo para los tiempos actuales de modo inclusivo?

1.2.2. Segundo: *Articularse como respuesta a las expectativas salvíficas actuales, a los signos de los tiempos*

Una comprensión histórica de la salvación hoy es factible si la cristología presta oídos a la voz del mundo expresada en los signos de los tiempos. Sin embargo, no será plenamente realizable si su escucha es parcial. Por ejemplo, si desde los criterios *kyriarcales* y misóginos no reconoce la realidad de las mujeres y sus luchas como uno de los grandes signos de nuestro tiempo y si tampoco valora el descubrimiento de la ciencia de que la mujer posee plenamente humanidad. Es decir, *la cristología debe ser respuesta a la salvación que esperan no sólo los hombres sino también las mujeres; si es capaz de comprender y anunciar que la salvación de Dios en Jesucristo encierra el alcance de una vida de inclusividad e igualdad para las mujeres en la historia; que Dios, en Jesucristo, no sólo quiso que los hombres vivan, sino que también las mujeres vivan: que sean liberadas, dignificadas, humanizadas*. Así, si a este "decir" inclusivo de la salvación se le suma el "hacer" histórico de liberación a favor de las mujeres, el discurso cristológico y Jesucristo serán más creíbles y comprensibles a las mujeres y, por tanto, a la humanidad plena.

1.3. La cristología *ha de abrirse a un discurso de liberación que sea inclusiva de las mujeres*

Resumiendo, *aunque la cristología haya experimentado en el siglo XX grandes cambios para bien de la humanidad a través de un discurso más vivo y de liberación histórica, no podrá ser del todo más creíble y comprensible si -además de esto- no se presenta como inclusiva de las mujeres, no sólo en su teorización sino también en su praxis*. De lo contrario, la cristología seguirá siendo un discurso selectivo para unos pocos hombres de poder y un discurso que las mujeres, cada vez más conscientes de la marginación que padecen, no podrán aceptar como venido de Dios pues no es afín a sus experiencias de

fe: ser imágenes vivas de Dios, dignas de portar la Palabra de Dios, testigos y predicadoras del Resucitado, etc. Por tanto, un *aggiornamiento* a medias tintas que responda a la liberación exclusiva de los hombres y que -en oposición- favorezca la exclusión y opresión de las mujeres, no es compatible con una cristología creíble, pues dicha exclusión y opresión no es comprensible al no reflejar el amor inclusivo y misericordioso de Dios revelado en Jesús. Porque "un lenguaje teológico que no rechace el sufrimiento injusto y que no sepa proclamar en voz alta el derecho de todos y cada uno a ser felices traiciona al Dios del que quiere hablar"[690]. Dicho en pocas palabras, la cristología y toda teología debe tener como horizonte lo humano integral[691].

Así, si la teología cristiana quiere que su discurso sobre Jesucristo sea escuchado en un mundo como el de hoy, ha de tener en cuenta lo siguiente:

- Aunque el discurso cuente con una formulación perfectamente definida y se proponga como verdad absoluta, no podrá ser nunca creíble ni comprensible a la razón y al corazón si no se inscribe en lo profundamente humano: los anhelos de libertad, dignidad, igualdad e inclusividad para toda la humanidad. Será, por el contrario, objeto de rechazo ya que "es difícil entregar el propio corazón a algo que la cabeza rechaza"[692].

- Más que reflexionar ante la fe rechazada (el creciente ateísmo a nivel mundial) ha de esforzarse hoy por pensar una fe de liberación histórica inclusiva y más inclusiva de las mujeres quienes constituyen la otra mitad de la población humana y que son las más relegadas a pesar de que gracias a ellas las parroquias y las comunidades de base se han mantenido en pie.

- Del mismo modo en que la cristología dio pie a expresar plenamente al ser humano hombre pues sólo contaba con su experiencia, puede ser usada para forjar una vida de libertad y dignidad en igualdad y visibilidad para las mujeres; y es necesario que lo haga porque la cristología sigue siendo -en muchos pueblos- un discurso

[690] G. Gutiérrez, *"Lenguaje teológico: plenitud de silencio"*, RLT 38 (1995), p. 148.
[691] Cf. F. Elizondo, "*Mujer*", en M. Navarro (dir.), *10 mujeres escriben teología*…, pp. 231.
[692] M. J. Borg, *El corazón del cristianismo…*, p. 216.

configurador de la vida y la praxis cristiana. Por tanto, la cristología ha de deconstruirse depurando los rasgos excluyentes que la han caracterizado y reconstruirse desde un carácter más igualitario, sobre todo para las mujeres que son las más excluidas; para que ellas también sean reconocidas y rememoradas como beneficiaras del mensaje cristiano y como constructoras de la memoria y la identidad cristiana.

- Puesto que no es suficiente soñar y recrear un discurso cristológico más inclusivo bajo la esperanza de que un cambio es posible, ha de ser además -y sobre todo- lucha y posibilidad de lucha por la liberación efectiva y real en la historia de las personas más excluidas como son las mujeres. Su discurso y su práctica han de ser garantía de una ortodoxia y ortopraxis cristiana más humanizadoras.

2. Pautas para una cristología más inclusiva de las mujeres al interpretar la divinidad de Jesús: una cristología con perspectiva funcional-histórica

Como hemos visto en la segunda parte de este trabajo, tanto Jon Sobrino como Elisabeth Schüssler Fiorenza parten de una perspectiva funcional-histórica en su propuesta de rearticular el discurso cristológico. La opción por esta perspectiva no hay que entenderla como la negación absoluta de la perspectiva ontológica que subyace en los dogmas cristológicos, sino en un ir más allá de ellos. La razón es que los Concilios han intentado en sus dogmas elaborar fórmulas que delimitan con conceptos precisos la impresión de las imágenes, pero no han logrado retener la riqueza sin contornos de la relación vivencial del ser humano con Dios[693].

Lo que ambas propuestas buscan es dar sentido a la afirmación de la divinidad de Jesús para que sea bien comprendida en el mundo de hoy y sea aval de una praxis cristiana de liberación inclusiva. Así, a la luz de las propuestas de ambos autores nos atrevemos a afirmar la siguiente tesis: *que la cristología se presenta como más inclusiva en general, y más inclusiva de las mujeres, si al interpretar la divinidad de Jesús no se limita o*

[693] Cf. I. Cacho, *Cristología…*, p. 400.

reduce a la perspectiva ontológica sino que se explica y actualiza desde la perspectiva funcional-histórica.

2.1. Si *afirma la divinidad de Jesús desde su humanidad histórica*

Aunque la experiencia de la Resurrección fue lo que llevó a descubrir que en Jesús se había revelado Dios, al menos así lo percibieron los que le había seguido de cerca, la vuelta a la humanidad histórica de Jesús de Nazaret era inevitable para explicar el Misterio de Jesucristo, así lo comprendieron los evangelios donde los autores se vieron precisados de recordar a Jesús en sus palabras y obras para explicar cómo en Él vieron la acción de Dios. Es decir, la cristología nace siendo una amalgama de fe en Dios, historia y experiencia, no sólo como fruto de la razón pura sino de la reflexión experienciada.

Si bien es cierto que la sola historia sin la experiencia de la Resurrección no permite que se nos desvele el Misterio de Jesucristo, no es menos cierto que sin la humanidad histórica de Jesús ese Misterio quedaría inexplicable. La razón es que el Resucitado y lo que le había pasado no se decía ni percibía de cualquier ser humano -ni de Pedro ni de Magdalena ni de Pablo- sino del ser humano concreto Jesús de Nazaret. En este sentido, el Jesús de la historia funciona como parámetro para que el Cristo que confesamos no se desvirtúe, para que Cristo no termine siendo diferente o contario a Jesús; o dicho de otro modo, para que el Resucitado siga siendo el Crucificado y, a su vez, el Crucificado siga siendo el Jesús histórico que vivió en Nazaret. Por tanto, hay que decir que *si la cristología quiere expresar de un mejor modo a Jesucristo debe aproximarse históricamente a Jesús de Nazaret para constatar en Él el modo específico en que Dios acampó en medio de la humanidad y la historia para hacer efectiva su obra de salvación: la irrupción del Reino de Dios expresada en el alcance de una vida liberada de las opresiones*.

2.2. Si *la comprensión de la divinidad de Jesús, desde su humanidad histórica, no se reduce a su ser ontológico o esencial sino que se expresa desde su "hacer" histórico de liberación*

Si la divinidad no se dice de cualquiera ser humano, hay que deducir que hay algo en la persona de Jesús que permitió ver que en Él estaba actuando Dios a favor nuestro. En este sentido, a la confesión de la divinidad no le es suficiente la constatación histórica humana de Jesús, sino que necesita del modo específico en que se hizo humano; es decir, más allá del "ser" de Jesús -aspecto que comparte con otros seres humanos- necesita de su "hacer" específico e histórico. Dicho de otro modo, junto a la afirmación de que Jesús es Dios, la cristología debe explicar cómo es Dios. Así, *una vez que la cristología ha afirmado la divinidad en el "ser" histórico de Jesús de Nazaret, ha de expresar inmediatamente su "hacer" histórico para ver cómo Jesús es Dios*. De este modo, la cristología no se desligaría de la historia evitando la fácil manipulación e instrumentalización que, sumada al poder y el autoritarismo, sirven para oprimir en lugar de liberar, con lo cual Jesucristo no podría ser proclamado como liberador ni como la Misericordia histórica de Dios.

En los evangelios, las primeras cristologías, aunque no encontremos una afirmación explícita de la divinidad, encontramos un argumento importante para explicar la divinidad desde el "hacer" histórico de Jesús sin que quede reducida a su simple "ser": *a la luz de los evangelios, lo que podemos afirmar como divinidad en Jesús no se ve expresada en su "ser" hombre, judío, del siglo I, carpintero, laico, etc.; sino en su "hacer" histórico de liberación y misericordia: en el curar a los enfermos hombres y mujeres, en su acogida a publicanos y prostitutas, en los milagros, en su cercanía a las mujeres y a los niños, etc*. Por tanto, no es el "ser" de Jesús lo que expresa que en Jesús ha quedado desvelado Dios sino su "hacer" de liberación inclusiva. En este sentido, *la cristología actual, fiel a las cristologías primeras, ha de articularse desde el "hacer" histórico de Jesús y su modo concreto de serlo; es decir, desde la perspectiva funcional-histórica*. Desde ahí ha de confesar a Jesucristo, pues sin el Jesús de Nazaret "nunca hablaremos demasiado humanamente de la divinidad de Jesús"[694].

[694] Ibíd., p. 142.

La interpretación de la divinidad de Jesús desde la perspectiva funcional-histórica comporta un elemento importante para la inclusividad. Evita el riesgo, que produce el limitarse a una perspectiva ontológica, de relacionar la divinidad únicamente desde la expresión humana de Jesús ("ser") y, de este modo, que toda persona que no se parezca a Jesús en esos rasgos no sea considerada imagen viva de Él, tal y como ha sucedido por mucho tiempo y sigue sucediendo hoy en menor grado. En este sentido, una cristología desarrollada desde la perspectiva funcional-histórica es más inclusiva que la perspectiva ontológica porque no admite discriminación alguna de raza, género, condición social, lugar de procedencia, etc. Por ejemplo, según nuestro interés, si la interpretación de la divinidad de Jesús se limita a la expresión de su masculinidad, es proclive a seguir afirmando que todo lo masculino está relacionado a la divinidad y que la mujer no es expresión de lo divino; es decir, seguirá legitimando la demonización de las mujeres y su exclusión de todo lo sagrado. Así, *si la cristología quiere ser más inclusiva en general, y más inclusiva de las mujeres en particular, una vez afirmada la divinidad de Jesús en su humanidad histórica (ser), debe dar el paso a verificar su modo específico de serlo: su "hacer" histórico de liberación inclusiva porque lo único universalizable es su "hacer" y no su "ser"*.

2.3. Si *la divinidad de Jesús se articula desde y en analogía a las experiencias actuales de fe, más que desde la autoridad y la apologética*

Si bien es cierto que los dogmas cristológicos tuvieron a bien defender la divinidad de Jesús ante quienes la negaban por salvaguardar las prerrogativas de Dios (el monoteísmo), la promulgación de sus enunciados y la autoridad con la que se impusieron produjeron en la cristología una especie de parálisis dialógica e histórica por casi veinte siglos. Suceso que produjo una ruptura entre el discurso cristológico, la experiencia y la historia en devenir; es decir, ya no contaba con la experiencia humana y la práctica histórica de la experiencia de fe. Esto significa que en la cristología quedan separadas: por una parte, la confesión de fe en la divinidad de Jesús y la experiencia de fe de quienes confiesan a Jesucristo y, por otra parte, la acción liberadora de Jesucristo y la experiencia de los beneficiarios de dicha liberación. Esto, a su vez, produjo no solo

una cristología más discursiva que experiencial sino que Jesucristo no sea bien comprendido hoy. Esto es así porque las experiencias de fe y las expectativas de liberación de hoy ayudan a comprender mejor al Jesucristo de liberación inclusiva de los evangelios y, a su vez, el Jesucristo liberador de los evangelios ayuda a comprender mejor la práctica cristiana de hoy. Dicho esto, podemos afirmar que la *cristología no debe articularse solamente interpretando la divinidad de Jesús desde su praxis histórica de liberación (perspectiva funcional-histórica) sino que, además, esa praxis histórica debe ser mejor comprendida si se la reflexiona en analogía a la fe y la práctica histórica de liberación de hoy.*

3. Pautas para una mayor inclusividad de las mujeres en la interpretación de la divinidad de Jesús a la luz de las propuestas cristológicas de Jon Sobrino y Elisabeth Schüssler Fiorenza

Del mismo modo que comenzamos, llegamos al final de esta investigación con el convencimiento de que una cristología inclusiva de las mujeres es urgente y necesaria por ser de justicia y porque consideramos es parte intrínseca del proyecto salvífico y misericordioso de Dios: es querida por Dios. Es esta misma certeza la que nos llevó a ver de qué modo el discurso cristológico, en su interpretación de la divinidad de Jesús, puede presentarse como más inclusivo de las mujeres. Siguiendo esta línea de interés, en este último apartado, señalamos algunas pautas -a la luz de nuestro acercamiento al pensamiento del teólogo y la teóloga- que creemos pueden ayudar a este propósito.

No son pautas que pretenden cerrar el diálogo ni ser normativas, sino ser una pequeña acción de lucha dentro de la lucha global por una vida en igualdad para las mujeres. Son pautas que, desde una perspectiva y experiencia concreta e histórica, pretenden contribuir a que las dos cuestiones cristológicas -"¿eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?" (Mt 11,3) y "¿quién decís que soy yo?" (Mt 16,15)- sean también escuchadas y respondidas por la diversidad de mujeres. Sin más, veamos los lineamientos que consideramos oportunos y necesarios para una cristología más inclusiva de las mujeres. Lo haremos en dos partes, a la luz de los dos frentes en que la perspectiva funcional-histórica en el tratamiento de la divinidad de Jesús permite

abordar el tema de una cristología más inclusiva: la interpretación del objeto teológico y la reflexión que emerge de los sujetos teológicos.

3.1. La inclusividad de las mujeres en el tratamiento del objeto teológico Jesucristo

Cuando hablamos del objeto teológico del discurso cristiano nos referimos a la figura de Jesucristo; pero considerando la perspectiva histórica del discurso, incluimos al evento Jesús de Nazaret.

3.1.1. La divinidad de Jesús desde su praxis histórica en favor del Reino de Dios: una visión reinocéntrica

La interpretación de la divinidad de Jesús desde la visión reinocéntrica permite comprender a Jesucristo desde la praxis histórica de Jesús a favor del Reino. Por tanto, nos ubica en una interpretación de tipo funcional-histórica. Más que centrarnos en la figura individual de Jesús de forma descontextualizada y alejada de su entorno (el cristocentrismo de la perspectiva ontológica), sin perder su particularidad nos lo muestra desde su "hacer" en relación al Reino de Dios, al Dios del Reino y a los beneficiarios del Reino. Ahora bien, ¿qué desvela este Jesús, en relación al Reino, a favor de una mayor inclusividad de las mujeres?

a. El carácter inclusivo de la praxis jesuánica

La perspectiva del Reino vislumbra a un Jesús cuya práctica se dirige, sobre todo, a los desposeídos de la tierra. Mientras que la sociedad, bajo el imperio romano, excluía a las mujeres, los enfermos, los niños, las viudas, etc., Jesús con sus palabras y obras -contraculturalmente- los incluye acogiendo a esas personas, sanándolas, perdonándolas, no juzgándolas, etc. En este sentido, hay que decir que *la praxis histórica de Jesús se presenta como más inclusiva*. Ahora bien, puesto que a la praxis inclusiva de Jesús le

corresponde una praxis cristiana a favor de la inclusividad, las prácticas cristianas de hoy deben estar orientadas al alcance de una vida más inclusiva.

b. La existencia de un discipulado inclusivo de mujeres

Si la praxis pública de Jesús y el Reino que predicaba con palabras y obras se presentaba como más inclusivo, hay que pensar que el discipulado que se forjó en torno de Jesús estaba configurado por la inclusividad, de hecho los evangelios constatan que también las mujeres seguían a Jesús y que estuvieron con Él hasta la muerte en Cruz y que incluso ellas fueron las primeras testigos de la Resurrección. Por tanto, *la perspectiva del Reino no sólo permite afirmar la existencia de un discipulado femenino, sino que ayuda a sustentar -hoy en día- la existencia de una Iglesia constituida como una comunidad cristiana inclusiva en general e inclusiva de las mujeres en particular que son las más relegadas dentro de ella*.

c. La salvación entendida como liberación inclusiva

Las palabras y obras de Jesús fueron presentadas, en los evangelios, como la expresión de la misericordia y la liberación de Dios y el establecimiento del Reino de Dios en la historia; un Reino que se instauraba prioritariamente para la gente pobre, oprimida y excluida. Es decir, la acción de Jesús que desvela el Reino es presentada como un "hacer" de liberación inclusiva y, por tanto, el Reino de Dios se expresa como un Reino de liberación concreta que incluye a la gente excluida de la tierra. De esta afirmación podemos deducir que, *la salvación de Dios en Jesús se presenta como una liberación inclusiva acorde a un Reino inclusivo*. En este sentido, la praxis cristiana de liberación ha de ser inclusiva de la gente excluida y orientada a dar continuidad al Reino inclusivo establecido por Jesús. Y, si las mujeres son las más excluidas de la sociedad, ellas son las más necesitadas de la praxis de liberación inclusiva y sus primeras beneficiarias e interesadas.

d. La liberación inclusiva como la salvación de Dios anticipada históricamente

La perspectiva funcional-histórica desde el horizonte del Reino permite ver que la vida y praxis inclusiva o de liberación empieza en la historia concreta. El "hacer" del Jesús histórico, según los evangelios, permite ver que el Reino de Dios se ha visto constatado históricamente en cuanto que los cojos andan, los ciegos ven, los leprosos quedan limpios, la hemorroísa es sanada, las mujeres son incluidas en la mesa común y pueden escuchar y seguir a Jesús y -posteriormente- predicarle, etc. De esta comprensión, podemos deducir lo siguiente para la inclusividad de las mujeres: *Puesto que en Jesús y su praxis de liberación hemos comprendido que la salvación se vive ya en la historia, la liberación inclusiva de las mujeres debe darse desde ya en la historia; aunque en el horizonte esté siempre el sueño de una salvación definitiva y futura, ésta debe iniciarse hoy e históricamente*. Por tanto, tanto en su discurso como en su praxis, la Iglesia debe orientarse a la vida de inclusividad de las mujeres; es más, su lucha no ha de limitarse a la vida en igualdad dentro de la Iglesia sino también fuera de ella, en las sociedades y culturas. Así, cuando ellas sean verdaderamente liberadas de las opresiones a las que se las somete e incluidas como iguales en todos los ámbitos, podremos decir entonces que la salvación de Dios ha llegado -realmente- a toda la humanidad.

3.1.2. Interpretación de la divinidad de Jesús desde el horizonte del discipulado histórico inclusivo de Jesús

Otra posibilidad para eludir los elementos cristológicos que sirven para oprimir y excluir a las mujeres es interpretar la divinidad de Jesús desde la visión de su movimiento histórico inclusivo, desde la praxis histórica inclusiva de Jesús y su discipulado formado por mujeres y hombres. El horizonte de un discipulado de iguales para explicar a Jesucristo desde la perspectiva de su "hacer" histórico tiene la facultad de no avalar ni seguir perpetuando las estigmatizaciones culturales que han excluido a las mujeres: el sistema sexo/género y la noción de superioridad/inferioridad. Al mismo tiempo, sirve para legitimar un discurso inclusivo, se presenta como luz para cimentar una comunidad inclusiva hoy y es fuerza para las prácticas de liberación actual de las mujeres. Veamos cómo es posible esto.

a. Interpreta a Jesucristo desde los marcos teológicos socioculturales

La comprensión de Jesucristo desde una visión colectiva comunitaria como lo es el modelo del discipulado de iguales evita centrar la comprensión de la divinidad desde la figura única y exclusiva de Jesús. Sin negar su individualidad no se centra en ella para explicar el Misterio de Jesucristo porque corre el peligro de ser descontextualizada y manipulada. Es decir, al evitar centrarse en los marcos teológicos individuales y optar por los marcos teológicos socioculturales, la cristología elude el riesgo de interpretar la divinidad de Jesús desde la persona individual de Jesús de Nazaret; y, de esta forma, evita caer en el esencialismo que ha servido para avalar la exclusión de lo que no se parece a Jesús: mayoritariamente, a las mujeres. Esto es así, porque evita el riesgo de confesar a Jesucristo desde su género sexual (masculino). En otras palabras, *una cristología que interpreta a Jesucristo desde su "hacer" histórico y contextual, sirve de herramienta para deslegitimar el sistema sexo/género desde el que se han configurado, durante mucho tiempo, la cristología hegemónica*.

Además de contrarrestar las cristologías excluyentes, *una cristología que parte desde los marcos teológicos sociculturales -de la visión comunitaria-colectiva del discipulado de iguales de Jesús- resalta el rasgo de inclusividad con que Jesús se mostró históricamente, pues lo muestra como una persona en relacionalidad inclusiva*: le seguían a todos los pueblos tanto hombres como mujeres, hablaba con unos y otros sin distinción alguna, curaba y perdonaba no sólo a hombres sino también a mujeres, sus discursos recogían las experiencias de hombres y de mujeres, etc. En este sentido, esta cristología se presenta como más inclusiva de las mujeres.

b. Reflexiona acerca de Jesucristo a la luz de las expectativas soteriológicas de Jesús y su movimiento histórico de liberación

La visión del discipulado inclusivo de Jesús nos conduce también al aspecto soteriológico de la cristología; concretamente, a las expectativas salvíficas del grupo

que se ven expresadas en las luchas de liberación histórica. De este modo, nos ubicamos en la perspectiva funcional-histórica de Jesús enfocadas desde su movimiento histórico y de las expectativas salvíficas que les motivan. Pues bien, el horizonte de la praxis de liberación histórica de Jesús y su Movimiento, pueden ser luz para una cristología más inclusiva de las mujeres. Al presentarse como una comunidad de vida y de lucha por la liberación histórica inclusiva, se convierte en modelo, esperanza y elemento legitimador para, desde la fe en Jesucristo, poder iluminar una vida cristiana más inclusiva hoy y orientar -desde la fe cristiana- las luchas de liberación inclusiva que creemos responde a la salvación querida por Dios para la humanidad y que responde al Reino de Dios instaurado por Jesús en la historia.

En suma, la interpretación de Jesucristo desde la perspectiva funcional-histórica de Jesús y su discipulado inclusivo de iguales, tiene la ventaja de que:

- *Evita que la interpretación de Jesucristo se reduzca a una comprensión de tipo ontológico que, sumada al poder autoritario y misógino, ha sido usada por mucho tiempo como instrumento para favorecer al poder kyriarcal*[695] *que oprime y relega a las mujeres a los márgenes sociales y eclesiales, desestructurando a gran parte de la humanidad*.

- *Ayuda a legitimar, a la luz del discipulado inclusivo, la vida en dignidad e igualdad de las mujeres en la Iglesia y en la teología. Y, bajo el umbral de la vida y la praxis inclusiva y de liberación de Jesús y su discipulado, suscita la vida común inclusiva y la práctica de liberación por la vida digna también para las mujeres*. Es decir, permite avalar y suscitar el establecimiento histórico de una comunidad inclusiva de iguales hoy, acorde a la vida del Reino que predicamos y soñamos: una comunidad social y eclesial donde también las mujeres puedan vivir como liberadas.

[695] Uso el término *kyriarcal* en el mismo sentido que E. Schüssler: para referir al poder estructural que daña, desde el poder y el autoritarismo, a los hombres sin poder y a todas las mujeres. Cf. E. Schüssler Fiorenza, *Pero ella dijo…*, p. 162. Ibíd., *Cristología Feminista Crítica…*, pp. 29-38 y 32-61. Ibíd., *Rhetoric and etic…*, p. ix.

3.2. La inclusividad configurada desde los sujetos teológicos

Cuando decimos sujetos teológicos estamos hablando de las personas que interpretan o son fuente para la reflexión teológica. Pues bien, en el discurso de la Iglesia, la inclusividad ha sido frenada tanto por el contenido de la interpretación del objeto teológico, como por la exclusividad de los sujetos teológicos. Dicho directamente, por mucho tiempo, la autoridad para articular el discurso y la fuente de teologización ha reposado exclusivamente sobre hombres, blancos, clérigos y con poder, y se ha negado a las mujeres en toda su diversidad y a los hombres de otra raza, condición social, etc. Esto significa que la cristología no solo ha contenido elementos excluyentes -puesto que se ha articulado desde la exclusividad de los hombres- sino que dichos elementos responden a que su discurso nace siendo excluyente; es decir, se ha construido desde la exclusión de lo "diferente" o "inferior" y ha persistido así gracias a la fijación de los dogmas cristológicos. Un ejemplo evidente ha sido -durante muchos siglos- el impedimento de las mujeres a los estudios teológicos y la no recepción de sus experiencias para la reflexión cristológica.

Ahora bien, si la cristología excluyente es fruto de la reflexión excluyente de una comunidad marcada por la exclusividad y la exclusión, la reflexión de una comunidad que se constituye desde la inclusividad puede forjar un discurso más inclusivo. Así, *una cristología más inclusiva es posible a partir de la reflexión que nace de la pluralidad de los sujetos teológicos -como intérpretes o como fuentes experienciales para la reflexión-. Y una cristología más inclusiva de las mujeres es viable a partir de la inclusión de las mujeres como sujetos capaces de la teologización y si las experiencias de mujeres son incluidas como fuentes para la reflexión teológica.* Dicho esto, veamos cómo la cristología se hace más inclusiva desde la apertura a la diversidad de los sujetos teológicos.

3.2.1. La experiencia de las mujeres como fuente para articular un discurso más inclusivo

Las cristologías contextuales y, dentro de ellas las de la Liberación, hicieron de los pueblos empobrecidos, victimizados y excluidos del presente, un lugar para actualizar la fe en Jesucristo. Esto fue posible a través de una reflexión análoga entre el contexto en el que actuó Jesús y la realidad que viven los pueblos que anhelan liberación. Estaban convencidos de que los pueblos empobrecidos eran quienes mejor podían dar razón de la liberación que esperan en Jesucristo. Así, los pobres, las víctimas y la gente excluida e invisibilizada del mundo actual -que han sido y son mayoritariamente mujeres- se convirtieron en el lugar privilegiado para teologizar a Jesucristo y su praxis de liberación histórica hoy. Ahora bien, esta reflexión nos da luces ante la urgencia actual de un discurso no solamente de liberación si no de liberación inclusiva e inclusiva de las mujeres. Esta necesidad responde a que los discursos de liberación parecen no haber sido suficientes para la dignificación de las mujeres. De este modo, hay que decir que la respuesta para una mayor inclusividad de las mujeres la podemos encontrar en el incluir la propia realidad de ellas, pues son quienes mejor saben de la vida en igualdad que anhelan y buscan y de la exclusión que padecen. Por tanto, *para una mayor inclusividad de las mujeres, la cristología debe escuchar la voz de las mujeres y reflexionar también desde sus experiencias y sus anhelos de liberación inclusiva.*

Es más, reflexionar desde las experiencias de las mujeres permite que la cristología sea más inclusiva en cuanto que las incluye como sujetos teológicos y, con ello, como receptoras y beneficiarias de su contenido. Así, como fuentes vivas para la reflexión, ellas podrán ser más escuchadas y visibilizadas. En suma, será un discurso más inclusivo en todos los aspectos y, por tanto, más eficaz y creíble para las mujeres.

3.2.2. Una comunidad plural e inclusiva como espacio histórico para articular una cristología más inclusiva de las mujeres

La lucha por la inclusividad de las mujeres no acaba en el mero hecho de recoger sus experiencias y reflexionar desde ellas; es necesario, además, que ellas sean incluidas

como sujetos teológicos pensantes y como constructoras del discurso a partir de la propia experiencia. En este sentido, además de ser incluidas como personajes del discurso, las mujeres han de ser también sus narradoras. Es decir, el espacio para la teologización debe abrirse también para las mujeres. Por tanto, *la cristología debe considerar que el lugar teológico debe ser un espacio abierto y libre para que también las mujeres puedan vivir en igualdad, al tiempo que luchan contra la exclusión global y piensan una vida más inclusiva en todos los ámbitos: sociales, culturales y eclesiales*. Este será el mejor modo de pensar la inclusión de las mujeres en la Iglesia, la teología y la sociedad; y será mejor porque ellas saben lo que necesitan y lo podrán expresar sin la criba de quienes aún hoy se atribuyen el poder para excluir la voz de las mujeres y la experiencia de las mujeres.

En suma, *una cristología podrá ser más inclusiva si reflexiona desde una comunidad inclusiva -de hombres y mujeres- donde no sólo se viva la inclusión como en una especie de gueto, sino que además se piense una mayor inclusión y se luche contra la exclusión que deshumaniza a mujeres y también a hombres sin poder*. Esto es posible porque una comunidad teológica inclusiva, formada por mujeres y hombres excluidos que luchan por alcanzar la liberación inclusiva -ya sean intérpretes o fuentes para la interpretación- es capaz de repensar y rearticular el discurso desde las experiencias actuales de exclusión y desde las luchas por la liberación inclusiva. Es más, una comunidad constituida desde la inclusividad puede dejarse iluminar mejor en analogía al discipulado de iguales de Jesús y desde ahí iluminar la vida y la práctica cristiana de liberación, al tiempo que da luces para pensar mejor a Jesucristo desde las expectativas salvíficas históricas: la liberación histórica inclusiva e inclusiva de las mujeres.

3.3. Resumiendo: la interpretación de la divinidad de Jesús desde la perspectiva funcional-histórica y una visión holística permite articular una cristología más inclusiva de las mujeres

a. Como hemos visto, dar razón de la fe en Jesucristo hoy desde la perspectiva ontológica o esencial no es suficiente para un mundo como el nuestro marcado por la racionalidad y con ansias de humanidad. El lenguaje ontológico no sólo es abstracto

y difícilmente actualizable al carecer de historia; sino que, además, precisamente por esas razones es un discurso fácilmente manipulable que puede servir tanto para humanizar como para deshumanizar. De hecho, durante mucho tiempo, sirvió para construir una historia desigual en beneficio de unos y en menoscabo de otros, en especial contra las mujeres[696] quienes fueron y siguen siendo, aunque con menos fuerza, las más oprimidas y relegadas de la historia pues el mal que viven atraviesa todas las culturas y las clases sociales. En este sentido, *si la cristología quiere ser un discurso vivo y vivificante, capaz de actualizar a Jesucristo, debe dar el paso a la perspectiva histórica: al "hacer" histórico de Jesús de Nazaret*. Desde la historicidad será difícil confesar a un Cristo diferente u opuesto al Jesús histórico.

b. Ya que la divinidad no se afirma de cualquier ser humano en la historia sino en la persona de Jesús de Nazaret, una vez puesta la mirada en su humanidad histórica (en el *Vere Homo*) es necesario apuntar a lo específico de su expresión: en ella hay algo que permitió recordarlo como aquel en quien Dios se estaba haciendo presente en el mundo. Por tanto, al volver a la humanidad de Jesús, la cristología ha de centrarse en su "hacer" histórico donde se desvela el modo concreto en que Jesús es Dios: expresión de misericordia y liberación (*Homo Verus*). Es decir, *al interpretar a Jesucristo desde la humanidad de Jesús, la cristología debe asumir la perspectiva funcional-histórica para poder expresar cómo Jesús es Dios en la historia.* De esta forma, desde el cómo Jesús es Dios, la cristología tiene la posibilidad de actualizar a Jesucristo en cada tiempo y cultura.

c. Un buen modo de aproximarnos a la praxis histórica de Jesús es a través de aquello que constituyó lo fundamental de su vida: el Reino de Dios. El horizonte del Reino nos permite comprender la praxis de Jesús desde una visión holística evitando que ésta sea descontextualizada de su entorno y, por tanto, que la realidad en la que el Jesús histórico actuó quede invisibilizada y silenciada. Es decir, desde el todo del Reino queda al descubierto una praxis en relación al Dios del Reino que predica pero también su relación benéfica con el mundo en el que anuncia a Dios desvelándolo como misericordia y liberación sobre todo para los hombres y mujeres pobres,

[696] Cf. E. A. Johnson, "*La masculinidad de Cristo"*, en *Teología feminista…*, pp. 489-499.

oprimidas, excluidas, despreciadas, etc. Es decir, la lectura reinocéntrica nos abre paso a una comprensión holística de la divinidad de Jesús desde donde es posible ver, además de la misericordia salvadora de Dios en la praxis histórica de Jesús, el potencial inclusivo del Reino que acoge prioritariamente a los excluidos de la historia. Por tanto, *la cristología tiene la posibilidad de ser más inclusiva de los pobres y de las mujeres -que son las más excluidas de la humanidad excluida- si al interpretar la divinidad de Jesús, desde su humanidad histórica, lo hace desde la visión reinocéntrica*. De ahí, el discurso cristológico podrá presentar a Jesucristo como el portador de un Reino inclusivo también de las mujeres y se presentará como un discurso legitimador de una práctica cristiana más inclusiva capaz de visibilizar e incluir a las mujeres en igualdad. Mientras esto no suceda, la cristología no podrá afirmar que el Reino de Dios ha llegado para toda la humanidad.

d. Ahora bien, aunque la visión reinocéntrica permita un discurso más inclusivo, la cristología que lucha por la dignidad de las mujeres tiene aquí una gran labor. La razón estriba en que la inclusividad que se reclama, que es la liberación de los pueblos empobrecidos donde hay que incluir a las mujeres tal y como lo hizo Jesús, se presenta de un modo tan general, que en un mundo aún sexista y misógino, la cristología corre el riesgo de excluir a las mujeres de su discurso. Por tanto, además de la visión reinocéntrica, la cristología necesita hacer un énfasis especial y radical en la liberación inclusiva de las mujeres. Para este propósito, *la cristología debe incluir la diversidad experiencial de las mujeres en la articulación del discurso, ya que ellas saben mejor que nadie de la liberación que necesitan. Y no solo incluirlas como fuentes para reflexionar la fe en Jesucristo sino también como sujetos capaces de interpretar a Jesucristo y la liberación que trae*.

e. Como en toda lucha, la búsqueda de la inclusividad de las mujeres corre el riesgo de revertir la historia de opresión y deshumanización. Es decir, el afán por alcanzar la liberación de las mujeres puede llevarnos -consciente o inconscientemente- a la exclusión de los hombres, con lo cual estaríamos avalando aquello que deseamos desterrar pues no lo consideramos como querido por Dios: una comunidad exclusiva-excluyente. Por tanto, además de incluir a las mujeres como sujetos teológico con voz y voto, si la cristología quieres cimentarse y perdurar como un discurso más

inclusivo debe articularse desde un espacio realmente inclusivo, desde un espacio que se constituya -a la luz del discipulado de iguales de Jesús- como una Comunidad de Iguales. En otras palabras, *si la cristología quiere ser más inclusiva debe nacer siendo inclusiva, debe articularse reflexionando desde un espacio holístico capaz de aglutinar la pluralidad de experiencias que se tiene de Dios y del Dios de Jesús*[697]*: la de hombres y de mujeres, la de la gente pobre como de la rica, la de la raza negra como de la blanca y mestiza, la de la gente analfabeta como de las académicas; cada quien tiene una historia condicionada desde donde se acerca a Jesús con la pregunta ¿Eres tú el que ha de venir o hemos de esperar a otro? y desde donde se deja interpelar por Jesús con la pregunta ¿quién dicen los hombres y mujeres que soy yo?*.

En definitiva, la cristología será más inclusiva en su teologizar y en su práctica si reflexiona a Jesucristo desde la praxis histórica de liberación inclusiva de Jesús de Nazaret a favor del Reino de Dios y si se articula desde un espacio inclusivo, un lugar donde se propicie la vida en igualdad y diversidad y desde donde se luche por la inclusividad efectiva en los ámbitos sociales, culturales, eclesiales y teológicos. Así, la cristología podrá ser respuesta a la fe en el Jesucristo liberador que hoy reclaman también las mujeres. Esta es la cristología que reclaman las mujeres cristianas -teólogas y no teólogas- no únicamente para ellas sino también para todas las mujeres en general: una cristología que, en una especie de ir y venir entre la teoría y la experiencia vivida, se inserte en las prácticas por la inclusividad y suscite las prácticas de liberación inclusiva; que no solamente anuncie que la liberación inclusiva de las mujeres es posible y necesaria sino que luche por ello y que avale y promueva su práctica.

[697] Cf. M. Joy, "*God and gender: Some reflections on women's invocations of the Divine*", en U. King (edit), *Religion and Gender*, Blackwell, Oxford U.K and Cambridge, USA 2000, p. 140.

BIBLIOGRAFÍA

1. OBRAS ESTUDIADAS DE JON SOBRINO

J. Sobrino, *"El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana"*, en *Nuevo extraordinario: método teológico y cristología latinoamericana*, ECA 322 (1975), pp. 426-445.

- *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*, 2ª Edición, Ediciones CRT, México 1977.
- "*La Promoción de la justicia como exigencia del mensaje evangélico*", Estudios Eclesiásticos 55 (1980), pp. 211-238.
- *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Sal Terrae, Santander 1981.
- "*El Resucitado es el Crucificado. Lectura de la resurrección de Jesús desde los crucificados del mundo*", en *La resurrección de Jesús. Recuperar su significado*, Sal Terrae 826 (1982), pp. 181-194.
- *Jesús en América Latina, su significado para la fe y la cristología*, 1ª Edición, UCA Editores, San Salvador 1982.
- *"La esperanza de los pobres en América Latina"*, Misión Abierta 4-5 (1982), pp. 112-127.
- "*La fe en el Hijo de Dios desde un pueblo crucificado*", en *¿Jesús, Hijo de Dios?*, Concilium 173 (1982), pp. 331-340.

- "*La significación actual del reino de Dios anunciado por Jesús"*, en VV.AA., *La fe en Jesús hoy*, Iglesia Viva 105-106 (1983), pp. 361-378.
- "*Perfil de una santidad política"*, en *El Martirio hoy*, Concilium 183 (1983), pp. 335-344.
- *"Espiritualidad y liberación*", en *El servicio a la fe de nuestro pueblo*, Sal Terrae 849 (1984), pp. 139-162.
- *"Espiritualidad y teología. A propósito del libro de Gustavo Gutiérrez 'Beber en su propio pozo'"*, RLT 2 (1984), pp. 195-224.
- *Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*, Sal Terrae, Santander 1985.
- "*Vivir en tiempo de guerra*", en *Teología y vivencia de la caridad*, Sal Terrae 883 (1987), pp. 157-163.
- "*Injusta y violenta pobreza en América Latina*", en *Ecumenismo. Una asamblea por la paz*, Concilium 215 (1988), pp. 71-76.
- "*Jesús como Buena Noticia. Repercusiones para un talante evangélico*", en *Lo que hemos visto y oído: cómo comunicarlo*, Sal Terrae 903 (1988), pp. 715-726.
- *"Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como 'Intellectus Amoris"*, RLT 15 (1988), pp. 243-266.
- *"Compañeros de Jesús. El asesinato-martirio de los jesuitas salvadoreños"*, RLT 18 (1989), pp. 255-304.
- *"Los 'signos de los tiempos' en la teología de la liberación*", Estudios Eclesiásticos 64 (1989), pp. 249-269.
- "*La herencia de los mártires de El Salvador*", en *La caída de los muros*, Sal Terrae 929 (1990), pp. 867-880.
- "*La Iglesia samaritana y el Principio-Misericordia*", en *Las 'otras notas' de la Iglesia*, Sal Terrae 927 (1990), pp. 665-678.
- "*Los pueblos crucificados, actual siervo sufriente de Yahvé*", en *1492-1992. La voz de las víctimas*, Concilium 232 (1990), pp. 497-508.
- "*Descubrirnos como hermanos: la necesaria solidaridad*", en *V Centenario. Des-encubrir América*, Sal Terrae 938 (1991), pp. 641-656.
- *"El seguimiento de Jesús pobre y humilde. Cómo bajar de la cruz a los pueblos crucificados"*, RLT 24 (1991), pp. 299-317.

- *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, 2ª Edición, UCA Editores, San Salvador 1992.
- "*La honradez con lo real*", en *¡No Mentirás! Honradez con la realidad*, Sal Terrae 946 (1992), pp. 375-388.
- "*De una teología sólo de la liberación a una teología del martirio*", en J. Comblin, J. I. González Faus, J. Sobrino (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid 1993, pp. 101-121.
- *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, 2ª Edición, UCA Editores, San Salvador 1993.
- *"¿Es Jesús buena noticia?"*, RLT 30 (1993), pp. 293-304.
- *"La pascua de Jesús y la revelación de Dios desde la perspectiva de las víctimas"*, RLT 34 (1995), pp. 79-91.
- *"La teología y el 'principio liberación'"*, RLT 35 (1995), pp. 115-140.
- *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid 1999.
- *"La utopía de los pobres y el reino de Dios"*, RLT 56 (2002), pp. 145-170.
- *"Teología desde la realidad"* en J. J. Tamayo, J. Bosch (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, 2ª Edición, Verbo Divino, Estella 2002, pp. 611-628.
- *"La opción por los pobres: dar y recibir. 'Humanizar la humanidad'"*, RLT 60 (2003), pp. 238-307.
- *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos*, Trotta, Madrid 2007.
- *América Latina. El evangelio de Jesús frente a la lógica del capital y de los imperios*, Nueva Utopía, Madrid 2011.

2. OBRAS ESTUDIADAS DE ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA

E. Schüssler Fiorenza, *Bread not Stones. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Beacon Press, Boston 1984.

- *"Romper el silencio, lograr un rostro visible"*, en *La mujer, ausente en la teología y en la Iglesia*, Concilium 202 (1985), pp. 301-320.
- *"On feminist methodology"*, JFSR Vol. 1, Nº 2 (1985), pp. 73-76, en http://www.fsrinc.org/jfsr (Fecha de consulta: 2 de junio de 2015).

- *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao Desclée de Brouwer, 1989.
- *Apocalipsis. Visión de un mundo justo*, 2ª Edición, Verbo Divino, Estella 2000.
- *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*, Trotta, Madrid 1996.
- *Cristología feminista crítica. Jesús Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*, Trotta, Madrid 2000.
- *The power of naming. A concilium reader in feminist liberation theology*, Concilium Series, Orbis Book, Maryknoll, New York and SCM Press, London-England 1996.
- *"Misioneras, apóstoles, colaboradoras: Romanos 16 y la reconstrucción de la primitiva historia cristiana de la mujeres"*, en A. Loades (ed.), *Teología Feminista*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997, pp. 88-106.
- *The Book of revelation. Justice and Judgment*, 2nd. Edition, Fortress Press, Minneapolis 1998.
- *Sharing her Word: Feminist biblical interpretation in context*, Beacon Press, Boston 1998.
- *Rhetoric and etic: the politic of biblical studies*, Fortress Press, Minneapolis 1999.
- "*Ecclesia semper reformanda. La teología como crítica de la ideología*", en *Cuestiones abiertas*, Concilium 279 (1999), pp. 101-108.
- "*No pueden matar el Espíritu*", en *La ordenación de mujeres y la política de poder*, Concilium 281 (1999), pp. 7-11.
- "*El emperador no lleva ropa: Autocomprensión Ekklesial democrática y autoridad romana quiriocrática*", en *La ordenación de mujeres y la política de poder*, Concilium 281 (1999), pp. 81-89.
- *Jesus and the politic of interpretation*, Continuum, New York 2001.
- *Los caminos de la Sabiduría. Introducción a la interpretación bíblica feminista*, Sal Terrae, Santander 2003.
- *En la senda de Sofía. Hermenéutica feminista crítica para la liberación*, Lumen – ISEDET, Argentina 2003.
- *The power of the Word. Scripture and the Rhetoric of Empire*, Fortress Press, Minneapolis 2007.

- *Democratizing biblical studies: toward an Emancipatory Educational Space*, Westminster John Knox Press, Louisville-Kentucky 2009.
- *"Exploring the intersections of race, gender, status and ethnicity in early Christian studies"*, en L. Nasrallah, E. Schüssler Fiorenza y otras, *Prejudice and Christian Beginnings. Investigating race, gender and ethnicity in early Christian studies*, Fortress Press, Minneapolis 2010, pp. 1-23.
- *Transforming Vision. Explorations in Feminist The*logy*, Fortress Press, Minneapolis 2011.
- *Discipleship of equals: A critical Feminist Ekklesia-logy of liberation*, SCM Press LTD, New York 2012
- *Changing Horizons. Explorations in Feminist Interpretation*, Fortress Press, Minneapolis 2013.
- "*Entre la investigación y el movimiento social: Estudios feministas de la Biblia en el siglo XX"*, en E. Schüssler Fiorenza (edit.), *La exégesis feminista del siglo XX. Investigación y movimiento*, Verbo Divino, Estella 2015, pp. 15-32.

E. Schüssler Fiorenza (edit.), *Searching the Scriptures. A feminist Introduction*, Volume One, The Crossroad Publishing Company, New York 2001, pp. 1-24.

- *Searching the Scripture. A feminist commentary*, Volume Two, The Crossroad Publishing Company, New York 1998, pp. 1-14.

3. ALGUNAS RECENSIONES, ARTÍCULOS Y NOTIFICACIONES SOBRE NUESTRAS OBRAS Y SUS AUTORES

ASETT/EATWOT (Comisión Teológica Internacional), *Bajar de la Cruz a los pobres. Cristología de la Liberación*, 2ª Edición Digital, www.servicioskoinonia.org/ Libros Digitales, 2007 (Fecha de consulta: 19 de mayo de 2012).

Congregación para la Doctrina de la Fe, *Notificación sobre las obras del P. Jon Sobrino s.j.: Jesucristo Liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret y La Fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, en http://www.vatican.va/roman_curia/

congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notification-sobrino_sp. Html (Fecha de consulta: 4 de abril de 2012).

C. Finch, "*A way that seems right to woman: a critical analysis of the role of Elisabeth Schüssler Fiorenza in the development of reformist feminist theology*", Southwestern Baptist Theological Seminary, ProQuest, UMI Dissertations Publising 2014. 3662494.

F. J. Vitoria, *Jon Sobrino. Una teología conmocionada por los pobres y los mártires*, Aula de Teología, 15 de febrero de 2011, en http://www. unican.es/nr/rdonlyres /3d2a6485-cc58-4808-b55e-c739b7e9c208/0/13jonsobrinofcojaviervitoria.pdf (Fecha de consulta: 4 de febrero de 2013).

- *La precedencia de 'hacerse teología' de los mártires sobre el 'hablar de Dios' de los teólogos*, Conferencia del 20 de marzo de 2015, III Congreso de teología UCA – 18 al 24 de marzo de 2015, en https://www.youtube.com/watch?v= MVXfGO-sLLs (Fecha de consulta: 30 de marzo de 2015)
- *"La soteriología histórica: un modelo a partir de la teología salvadoreña"* (I y II), RLT 33 (1994), pp. 285-305 y 34 (1995), pp. 59-77.

FSR, *Published Works of Elisabeth Schüssler Fiorenza*, JFSR Vol. 25, Nº 1 (2009), pp. 221-240. Ver en http:www.fsrinc.org/jfsr (fecha de consulta: 20 de marzo de 2015).

J. Costadoat, *La hermenéutica en las teologías contextuales de la liberación*, en *Hermenéutica y Teología*, Teología y Vida, Vol. XLVI, Nº. 1-2 (2005), Santiago de Chile, pp. 56-74, http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492005000100003 (Fecha de consulta: 26 de agosto de 2014).

- *La liberación en la cristología de Jon Sobrino*, Teología y Vida, Vol. 45, Nº 1 (2004), Santiago de Chile, en www.scielo.cl/scielo.php?pid=S00 49-34492004 000100003 &script=sci_arttext. (Fecha de consulta: 26 de agosto de 2014).

J. Lois, *La cristología de Jon Sobrino*, Cuadernos Xirimiri 39 (2007), pp. 1-34.

M. Navarro, "*Residente extranjera: Elisabeth Schüssler Fiorenza y su teología feminista"*, en M. Arriaga, A. Cruzado y otras, *Escritoras y pensadoras europeas*, ArCibel Editores, Sevilla 2007, pp. 487-496.

P. De Miguel, *Prácticas de interpretación bíblica. Una guía de lectura de Pero ella dijo" de Elisabeth Schüssler Fiorenza*, Cuadernos Xirimiri 21 (2004), pp. 1-60.

R. Cursach, "*Hermenéutica feminista cristiana de la Biblia*", en E. Schüssler Fiorenza (edit.), *La exégesis feminista del siglo XX. Investigación y movimiento*, Verbo Divino, Estella 2015, pp. 179-197.

VV.AA., *Comentario a la "Notificación" de J. Sobrino*, Cristianisme i Justicia 148 (2007), pp. 1-47.

Wikipedia, *Biografía de Jon Sobrino*, en http://es.wikipedia.org/wiki/Jon_Sobrino (Fecha de consulta: 15 de junio de 2012).

4. OTRAS OBRAS EMPLEADAS

III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Documento de Puebla*, Puebla de Los Ángeles 1979, en http://www.cenacat.org/uploads/documento_de_puebla.pdf (Fecha de consulta: 20 de marzo de 2013).

IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano, *Santo Domingo,* en http://www.celam.org/doc_ conferencias/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf, (Fecha de consulta: 24 de mayo de 2012).

A. Comte-Sponville, *Diccionario Filosófico*, Paidós, Barcelona 2005.

A. E. Carr, *Transforming Grace: Christian Tradition and Women's Experience*, Continuum, New York 1996.

A. Gesché A., *Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 2002.

A. González, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Sal Terrae, Santander 1999.

A. Grillmeier, "*Cristología"*, en K. Rahner (dir.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, Tomo II, Herder, Barcelona 1976, pp. 59-73.

A. H. Puleo, "*Feminismos"*, en J. M. Mardones (ed.), *10 palabras clave sobre Movimientos* sociales, Verbo Divino, Estella 1996, pp. 187-228.

A. Halder, "*Conocimiento*", en K. Rahner (dir.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica*, Tomos I, Herder, Barcelona 1976, pp. 926-950.

A. Loades (ed.), *Teología Feminista*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997.

A. M. Isasi-Díaz, *Definición de teología mujerista*, en: http://users.drew.edu/aisasidi/definicion.htm (Fecha de consulta: 15 de febrero de 2013).

- "*Experiences"*, en L. Russell, J. S. Clarkson (eds.), *Dictionary of Feminist Theologies*, Mowbray, Westminster John Knox Press, London 1996, pp. 95-96.
- *Teología mujerista. Una teología para el siglo XXI*, Ediciones Mensajero Bilbao 2006.

A. Piñero, *Jesús y las mujeres*, Trotta, Madrid 2014.

Aristóteles, *Metafísica de Aristóteles. Libro Gamma*, Editorial Borgiana, Barcelona 1956.

A. Salto Sánchez Del Corral, *La dignidad humana. Dignidad de la mujer*, PPC, Madrid 2007.

A. Sueiro, *La mujer, un rostro del pobre en el Perú*, CEP, Lima 2000.

A. Torres Queiruga, "*La experiencia de Dios: posibilidad, estructura y verificabilidad",* Pensamiento. Revista de Investigación e Información Teológica Vol. 55, Nº 211 (enero-abril 1999), pp. 35-69.

B. Andrade, *¿Cuál es la dignidad humana? Algunas aclaraciones antropológicas y teológicas*, en http://www.uia.mx/humanismocristiano/pdf/dignidad_humana.pdf (Fecha de consulta: 7 de marzo de 2013).

B. Sesboüé, *Cristo, Señor e Hijo de Dios*, Sal Terrae, Santander 2014.

B. Sesboüe, *Cristología y soteriología. Éfeso y Calcedonia (siglos IV y V)*, en B. Sesboüé, J. Wolinski, *Historia de los Dogmas.* Tomo I. *El Dios de la salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1995.

C. Arranz, *La mujer en la Iglesia: ¿Hay esperanza de que mejore la situación?*, Revista de Teología y Ministerio 7 (2004), en www.ciberiglesia.net/discipulo/07/07mujer-esperanza.htm (Fecha de consulta: 25 de enero de 2012).

C. Beorlegui, *La singularidad de la especie humana. De la hominización a la humanización*, Universidad de Deusto, Bilbao 2011.

C. Bernabé, "*Cuando las mujeres estudian y hacen teología"*, en C. Bernabé, P. De Miguel, T. León, L. Ramón, *La mujer en la teología actual*, Publicaciones Idatz, San Sebastián 2006, pp. 17-46.

- *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo* primitivo, Verbo Divino, Estella 1994.

C. Bernabé, E. Estévez, C. Soto, y otros, *Mujeres con autoridad en el cristianismo antiguo*, Verbo Divino, Estella 2007.

C. Bernabé, "*Un proyecto holístico: la teología feminista"*, en C. Bernabé, P. De Miguel, F. Elizondo y otras, *La mujer y la Teología*, Iglesia Viva 191 (1997), pp. 365-378.

C. Bravo, *El marco antropológico de la fe*, PUJ, Bogotá 1993.

C. De Freitas, *La mujer latinoamericana en la sociedad y en la Iglesia*, en http:// servici oskoinonia.org/relat/174.htm, (Fecha de consulta: 9 de enero de 2012).

C. Izquierdo (dir.), J. Burggraf, F. M. Arocena, *Diccionario de teología*, 2ª Edición, Eunsa, Pamplona 2007.

C. Márquez, "*La importancia de los contextos: hacia una teología más experiencial y narrativa. La voz teológica que brota de la periferia"*, en *¿Qué se mueve hoy en teología?*, Sal Terrae (1081), pp. 673-682.

C. Navia Velasco, "*Teología desde la vida*", en J. J. Tamayo, J. Bosch (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, 2ª Edición, Verbo Divino, Estella 2002, pp. 389-396.

- "*La mujer en la Biblia: Opresión y liberación*", RIBLA 9 (1991), pp. 57-79. Ver en http://www.globethics.net/es/web/11992334/journal-articles (Fecha de consulta: 6 de junio de 2015).

C. Schickendantz (ed.), *Mujeres, género y sexualidad. Una mirada interdisciplinar*, EDUCC, Córdoba–Argentina 2003.

C. Soto Varela, "*La teología feminista: Dios ya no habla sólo en masculino"*, Selecciones de Teología Vol. 49. Nº 194 (2010), pp. 136-148.

D. M. Juschka (edit.), *Feminism in the study of religion. A reader*, Continuum, London and New York 2001.

D. Miloslavich Tupac, *María Elena Moyano: En busca de una esperanza*, Ediciones Flora Tristán, Lima 1993.

D. Ramos-Lissón, *Patrología*, 2ª Edición, EUNSA, Pamplona 2008.

E. A. Johnson, *Amigos de Dios y profetas. Una interpretación teológica feminista de la comunión de los Santos*, Herder, Madrid 2004.

- *La cristología, hoy. Olas de renovación en el acceso a Jesús*, 2ª Edición, Sal Terrae, Santander 2003.
- *Jesus. The Wisdom of God. A Biblical Basis for non-androcentric Christology*, Ephemerides Theologicae Lovanienses, 61, fasc. 4 (1985), pp. 261-294.
- *"La masculinidad de Cristo"*, en *Teología feminista. Mujer-Mujer*, Concilium 238 (1991), pp. 489-499.
- *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, Barcelona 2002. Título original: *She who is. The Mistery of God in feminist Theological Discourse*, Crossroad, York-New York 1994.
- *The Church women want*, Herder & Herder Book, New York 2013.
- *Verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los Santos*, Herder, Barcelona 2005.

E. Bueno de la Fuente, *10 palabras clave en Cristología*, Verbo Divino, Estella 2000.

E. Dussel, *Teología de la Liberación y Ética. Caminos de la liberación Latinoamericana* II, Latinoamérica Libros, Buenos Aires 1974.

E. Estévez López, *El poder de una mujer creyente*, Verbo Divino, Estella 2003.

- *Las mujeres en los orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2012.
- *Mediadoras de sanación*, San Pablo, Madrid 2008.

E. Gösmann, "*La construcción de la diferencia de las mujeres en la tradición teológica cristiana"*, en *Teología feminista. Mujer-Mujer*, Concilium 238 (1991), pp. 421-432.

E. Jüngel, *Dios como Misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984.

E. Käsemann, *Ensayos exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1978.

E. Reid Bárbara, *Reconsiderar la cruz. Interpretación latinoamericana y feminista del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2009.

E. Schillebeeckx, *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*, Cristiandad, Madrid 1983.

- *Jesús. La historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1981.
- *Los hombres, relato de Dios*, Sígueme, Salamanca 1995.

E. Tamez, *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2005.

- "*Descubriendo rostros distintos de Dios*", en J. J. Tamayo, J. Bosch (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, 2ª Edición, Verbo Divino, Estella 2002, pp. 647-659.
- "E*studios bíblicos feministas en América Latina y el Caribe*", en E. Schüssler Fiorenza (edit.), *La exégesis feminista del siglo XX. Investigación y movimiento*, Verbo Divino, Estella 2015, pp. 51-67.

E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, Tomo III. *Siglos XVIII, XIX y XX*, Herder, Barcelona 1992.

- "*Teologías del siglo XX*", en J. J. Tamayo (dir.), *Nuevo diccionario de Teología*, Trotta, Madrid 2005, pp. 908-922.

F. Collin, *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*, Icaria Editorial, Barcelona 2006.

F. Elizondo, "*Mujer*", en M. Navarro (dir.), *10 mujeres escriben teología*, Verbo Divino, Estella 1998, pp. 199-232.

- "*Recuerdos del Concilio y perspectivas en contexto*", en S. Martínez Cano (ed.), *Mujeres desde el Vaticano II: memoria y esperanza*, Verbo Divino, Estella 2014, pp. 137-146.

F. J. Vitoria, "*Identidad humana y experiencia cristiana de Dios"*, en M. Reus, F. J. Vitoria, *Experiencia y gratuidad. La fe cristiana*, PPC, Madrid 2010, pp. 11-114.

- "*¿Todavía la divinidad de Jesús de Nazaret? Una respuesta a una cuestión insoslayable*", en A. Torres Queiruga, J. I. González Faus, F. J. Vitoria, *La divinidad de Jesús*, Iglesia Viva 233 (2008), pp. 33-60.
- *¿Todavía la salvación cristiana? Los diseños soteriológicos de cuatro cristologías actuales: "Jesús el Cristo", "El Dios crucificado", "Cristología desde América Latina" y "La humanidad Nueva"*, Tomo I y II, Editorial ESET, Vitoria 1986.
- *"Vientos de cambio. La Iglesia ante los signos de los tiempos"*, Cristianisme i Justícia 178 (2012), pp. 1-35.

G. Barbaglio, *Jesús de Nazaret y Pablo de Tarso. Confrontación histórica*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2009.

G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, 3ª Edición, Sígueme, Salamanca 1985.

- *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Sígueme, Salamanca 1986.
- "*Cómo hablar de Dios desde Ayacucho*", RLT 15 (1988), pp. 233-241.
- *La densidad del presente*, Sígueme, Salamanca 2003.
- *La fuerza histórica de los pobres*, Sígueme, Salamanca 1982.
- *"Lenguaje teológico: plenitud de silencio"*, RLT 38 (1995), pp. 141-162.
- *Teología de la Liberación. Perspectivas*, 7ª Edición, CEP, Lima – Perú 1990.

G. Lohfink, "*Narración como teología. Sobre la infraestructura lingüística de los evangelios"*, Selecciones de Teología 56 (1975), pp. 335-338.

G. Theissen, "*Del Jesús histórico al Hijo de Dios del Kerigma. Aportación sociológica a la cristología neotestamentaria"*, Selecciones de Teología, Vol. 48, Nº 192 (2009), pp. 271-282.

H. Costábile, *Por una teología feminista. Teresa Porcile*, en http://www.chasque.net/frontpage/relación/0207/porcile.htm (Fecha de consulta: 11 de octubre de 2014).

H. G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, 4ª Edición, Sígueme, Salamanca 1991.

H. Jarschel, "*Para que la memoria histórica de la resistencia de las mujeres sea guardada*…", RIBLA 23 (1991), pp. 35-43. En http://www.globethics.net/es/web/11992334/journal-articles (Fecha de consulta: 7 de junio de 2015).

H. Küng, *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1968.

- *La mujer en el cristianismo*, Trotta, Madrid 2002.

H. R. Drobner, *Manual de Patrología*, 2ª Edición, Herder, Barcelona 2001.

H. U. von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual*, 2ª Edición, Ediciones Guadarrama, Madrid 1966.

I. Alberdi, *El significado de género en las Ciencias Sociales*, en http://www.pueg.unam.mx/images/seminarios2015_1/investigacion_genero/u_2/alb_ine.pdf (Fecha de consulta: 11 de febrero de 2015).

I. Cacho, *Cristología*, Sal Terrae, Santander 2015, p. 19

I. Ellacuría, *"Discernir 'el signo' de los tiempos"*, Diakonía 17 (1981), pp. 57-59.

- *"El pueblo crucificado",* en I. Ellacuría, J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación,* Tomo II, Trotta, Madrid 1990.
- *"El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica"*, RLT 18 (1989), pp. 305-333.
- *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid 1991.
- "*Hacia una fundamentación del método teológico Latinoamericano"*, en *Nuevo extraordinario: método teológico y cristología latinoamericana*, ECA 322-323 (1975), pp. 409-425.
- *"Historicidad de la salvación cristiana"*, RLT 1 (1984), pp. 5-45.

- *"Historicidad de la Salvación cristiana"*, en I. Ellacuría, J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Tomo I, Trotta, Madrid 1990, pp. 323-372.
- *"La teología como momento ideológico de la praxis eclesial"*, Estudios Eclesiásticos 53 (1978), pp. 457-476.
- "*Las Iglesias latinoamericanas interpelan a la Iglesia de España"*, en *La resurrección de Jesús. Recuperar su significado*, Sal Terrae 826 (1982), pp. 219-230.
- *Conversión de la iglesia al Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander 1984.
- *"¿Por qué muere Jesús y por qué le matan?"*, Misión Abierta 2 (1977), pp. 17-26.

I. Gebara, "*La opción por el pobre como opción por la mujer pobre"*, en *La mujer, el trabajo y la pobreza*, Concilium 214 (1987), pp. 463-472.

- "*Itinerario teológico. Una breve introducción*", en J. J. Tamayo, J. Bosch (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, 2ª Edición, Verbo Divino, Estella 2002, pp. 229-239.
- *"Por una cristología inclusiva: una propuesta feminista desde América Latina"*, en http://cristologiashoy.jimdo.com/app/download/5975536477/ponencia-ivone-ge bara_por-una-cristologia-inclusiva.pdf?t=1331419952. (Fecha de consulta: 5 de junio de 2014).

I. Gómez-Acebo (dir.), "*Dios en la teología feminista. Estado de la cuestión",* en: www.ciudaddemujeres.com/articulos/Dios-en-la-teologia-feminista (Fecha de consulta: 17 de abril de 2012).

- *"Explorando el lenguaje: lenguaje y feminismo"*, en *La mujer que viene*, Sal Terrae 1040 (2000), pp. 905-913.

I. Gómez-Acebo (ed.), C. Bernabé, M. Navarro, *María Magdalena. De apóstol, a prostituta y amante*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2007.

I. Maisch, A. Vögtle, "*Jesucristo*", en K. Rahner (dir.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, Tomo IV, Herder, Barcelona 1973, pp. 12-33.

J. A. Pagola, *Jesús. Aproximación Histórica*, 8ª Edición, PPC Editorial, Madrid 2008.
San Agustín, *Las Confesiones*, 6ª Edición, BAC, Madrid 1974.

J. B. Metz, "*El futuro a la luz del memorial de la pasión. Una forma actual de la responsabilidad del creyente"*, en *Cuestiones fronterizas. El problema de Dios*, Concilium 76 (1972), pp. 317-334.

- *La fe en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1979.
- "*Milagro*", en K. Rahner (dir.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, Tomo IV, Herder, Barcelona 1973.

J. Butler, "*La cuestión de la transformación social"*, en E. Beck-Gernsheim, J. Butler, L. Puigvert, *Mujeres y transformaciones sociales*, El Roure Editorial, Barcelona 2001, pp. 7-30.

J. D. G. Dunn, *Jesús recordado*. *El cristianismo en sus comienzos* I, Verbo Divino, Estella 2009.

J. Delumeau, *El miedo en Occidente* (s. XIV – XVIII), Taurus, Madrid 1989.

J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía.* Tomo I y II, Editorial Ariel, Barcelona 1994.

J. Gibson, "*Could Christ have been born a woman? A medieval debate*", JFSR Vol 8, Nº 1 (1992), pp. 65-82, en http://www.fsrinc.org/jfsr (Fecha de consulta: 2 de junio de 2015).

J. Habermas, *Fragmentos filosóficos-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*, Trotta, Madrid 1999.

J. H. Wootton, *Introductions in Feminist Theology. Introducing a practical feminist theology of worship*, Sheffield Academic Press, England 2000.

J. I. González Faus, *Acceso a Jesús. Ensayo de teología narrativa*, 5ª Edición, Sígueme, Salamanca 1983.

- *"Cristología elemental. A propósito de la 'última tentación de Cristo'"*, Cristianisme i Justicia 26 (1988), pp. 1-18.
- *La humanidad nueva. Ensayo de Cristología*, Sal Terrae, Santander 1984.
- *"La lógica del 'Reinado de Dios'",* Aquí y Ahora 11 (1991), pp. 1-40.

J. J. Tamayo, "*Los nuevos escenario de la cristología",* en J. J. Tamayo (ed.), *10 palabras claves sobre Jesús de Nazaret*, Verbo Divino, Estella 1999

J. Laporte, *Los Padres de la Iglesia. Padres griegos y latinos en sus textos*, San Pablo, Madrid 2004.

J. L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, Tomo I y II, Cristiandad, Madrid 1982.

- *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los sinópticos a Pablo*, Sal Terrae, Santander 1991.

J. M. Hopkins, *Towards a Feminist Christology. Jesus of Nazaret, European Women and the Christological Crisis*, Eedermans Publishing Company, Michigan 2000.

J. M. Mardones, "*Modernidad"*, en J. M. Mardones (dir.), *10 palabras clave sobre Fundamentalismos*, Verbo Divino, Estella 1999, pp. 15-45.

- *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Sal Terrae Santander 1988.

J. M. Sánchez Caro, "*Escritura. Fundamentalismo bíblico"*, en J. M. Mardones (dir.), *10 palabras clave sobre Fundamentalismos*, Verbo Divino, Estella 1999, pp. 47-79.

J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 3ª Edición, Ediciones Cristiandad, Madrid 1982.

- *Testigos de la experiencia de la fe*, Narcea Ediciones, Madrid 2002.

J. Melloni, *Los ciegos y el elefante. El diálogo interreligioso*, Cristianisme i Justicia 97 (2000), pp. 1-24.

J. Moltmann, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*, Sígueme, Salamanca 2010.

- *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, Sígueme, Salamanca 1932.
- *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1999, p. 237.

J. Moingt, *El hombre que venía de Dios. Jesús en la historia del discurso cristiano,* Vol. I, Desclée De Brouwer, Bilbao 1995.

- *El hombre que venía de Dios. Cristo en la historia de los hombres,* Vol. II, Desclée De Brouwer, Bilbao 1995.

J. M. Vidal, *Mujeres en la Iglesia católica, una mayoría silenciada*, Diario El Mundo, 14 de octubre de 2012, Madrid, en www.elmundo.es/elmundo/2012/10/05/internacional/13494389 (Fecha de consulta: 19 de octubre de 2012).

J. M. Vigil, "*Descubrir la originalidad cristiana de la Iglesia Latinoamericana"*, en *V Centenario. Des-encubrir América"*, Sal Terrae 938 (1991), pp. 629-640.

J. Neumann, *La situación de la mujer en la Iglesia católica actual*, en www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol17/65/065_neumann.pdf (Fecha de consulta: 13 de octubre de 2013).

J. P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico,* Tomo II/2: Los milagros, Verbo Divino, Estella 2002.

- *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico,* Tomo III: Compañeros y competidores, Verbo Divino, Estella 2003.

Juan Pablo II, *Carta a las Mujeres*, del 29 de junio del año 1995, en www.vatican.va/holy_frather/john_paul_ii/letters/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women_sp.html (Fecha de consulta: 12 de marzo de 2013).

J-Y Lacoste (dir.), *Diccionario Akal crítico de Teología*, Ediciones Akal, Madrid 2007.

K. Borresen, "*Fundamentos antropológicos de la relación entre el hombre y la mujer en la teología clásica"*, en *La mujer en la Iglesia*, Concilium 111 (1976), pp. 25-41.

K. E. Zappone, "*La naturaleza especial de la mujer*", en *Mujer–Mujer*, Concilium 238 (1991), pp. 463-476.

K. Kitamori, *Teología del dolor de Dios*, Sígueme, Salamanca 1975.

K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 1979.

- *"El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación"*, en J. Feiner, M. Löehrer (dir.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, Tomo II, 2ª Edición, Ediciones Cristiandad, Madrid 1977, pp. 269-294.
- *Escritos de Teología*, Tomo I, 3ª Edición, Taurus, Madrid 1967.
- *Escritos de teología*, Tomo IV, Taurus, Madrid 1964.
- *Escritos de Teología*, Tomo V, Taurus, Madrid 1964.
- *Escritos de teología. Escritos del tiempo conciliar*, Tomo VI, Taurus, Madrid 1969.
- "*Jesucristo*", en K. Rahner (dir.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, Tomo IV, Herder, Barcelona 1973, pp. 34-72.

K. Rahner, K. H. Weger, *¿Qué debemos creer todavía? Propuestas para una nueva generación*, Sal Terrae, Santander 1980.

K. Vogt, "'*Convertirse en Varón'. Aspecto de una antropología cristiana primitiva*", en *La mujer, ausente en la teología y en la iglesia*, Concilium 202 (1985), pp. 383-397.

L. Boff, *Gracia y experiencia humana*, Trotta, Madrid 2001.

- *Jesucristo el Liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*, 3ª Edición, Latinoamérica Libros, Argentina 1976.

L. Bouyer, *Diccionario de Teología*, Editorial Herder, Barcelona 1968.

Ll. Duch, "*Tradición"*, en J. M. Mardones (dir.), *10 palabras clave sobre Fundamentalismos*, Verbo Divino, Estella 1999, pp. 81-103.

- *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona, Herder 2007.

L. M. Russell, J. S. Clarkson (eds.), *Dictionary of Feminist Theologies*, Mowbray, Westminster John Knox Press, London 1996.

L. Puigvert, *"Igualdad de diferencias"*, en E. Beck-Gernsheim, J. Butler, L. Puigvert, *Mujeres y transformaciones sociales*, El Roure Editorial, Barcelona 2001, pp. 93-107.

L. Ramón, "*Existencia cristiana en clave de mujer"*, en C. Bernabé, P. De Miguel, T. León, L. Ramón, *La mujer en la teología actual*, Publicaciones Idatz, San Sebastián 2006, pp. 111-173.

- *Género y Religión. Introducción General a la Historia de la Teología Feminista*, en http://investigaciondegenero2.blogspot.com.es/2010/09/genero-y-religion-lucia-ramon.html (Fecha de consulta: 14 de marzo de 2013).
- *"Mujeres de cuidado. Justicia, cuidado y transformación"*, Cristianisme i Justícia 176 (2011), pp. 1-32.

L. W. Hurtado, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 2008.

- "*Resurrection-Faith and the 'Historical' Jesus*", JSHJ 11 (2013), pp. 35-52. Ver en http://www.brill.com/journal-study-historical-jesus (Fecha de consulta: 6 de junio de 2015).

M. Arriaga, A. Cruzado y otras, *Escritoras y Pensadoras Europeas*, Arcibel Editores, Sevilla 2007.

M. Beuchot, *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*, Universidad Iberoamericana, México 2011.

M. C. Lucchetti Bingemer, "*Teología: saboreando las razones de mi fe*" en J. J. Tamayo, J. Bosch (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, 2ª Edición, Verbo Divino, Estella 2002, pp. 337-352.

M. Daly, *Beyond God the Father. Toward a philosophy of women's liberation*, Beacon Press, Boston 1985.

M. J. Arana, *Me duele la lentitud y el inmovilismo eclesial con respecto a la mujer. Entrevista a la teóloga Mª José Arana, RSCJ*, del 8 de setiembre de 2014, en http://eukleria.wordpress.com/2014/09/08/me-duele-la-lentitud-y-el-inmovilismo eclesial-con-respecto-a-la-mujer/#more-4943 (Fecha de consulta: 15 de setiembre de 2014).

M. Jayme, V. Sau, *Psicología diferencial del sexo y el género*, Icaria, Barcelona 1996.

M. J. Borg, *El corazón del cristianismo. Redescubrir una vida de fe*, PPC, Madrid 2005.

M. J. Ferrer Echávarri, "*Teología feminista. La marca de la pluralidad"*, en www.antenamisionera.org/articulosantena/febrero12/2columna_marca.html (Fecha de consulta: 12 de diciembre de 2014).

M. J. Mananzan, "*Educación para la feminidad o educción para el feminismo"*, en *Mujer–Mujer*, Concilium 238 (1991), pp. 395-408.

M. Joy, "*God and gender: Some reflections on women's invocations of the Divine*", en U. King (edit), *Religion and Gender*, Blackwell, Oxford U.K and Cambridge, USA 2000, pp. 121-143.

M. Lagarde, *Claves feministas para la autoestima de las mujeres*, Horas y Horas, Madrid 2000.

- *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*, Horas y Horas, Madrid 1996.

- *Identidad femenina*. En http://www.hegoa.ehu.es/congreso/bilbo/doku/lau/IdentidadFemeninadeMarcelaLagarde.pdf (Fecha de consulta: 13 de marzo de 2013).

M. Lamas, *Género, desarrollo y feminismo en América Latina*, Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM), México D.F., en www.pensamientoiberoamericano.org (Fecha de consulta: 10 de febrero de 2013).

M. Mena, *Nuestro cuerpo es el lugar de revelación. Teología Afro-americana, aportes metodológicos y epistemológicos*, en www.centroconviven.org.ar (Fecha de consulta: 6 de julio de 2014).

M. Moliner, *Diccionario del uso español*, Gredos, Madrid 1999.

M. M. Pintos, "*Teologías feministas"*, en J. J. Tamayo (dir.), *Nuevo diccionario de Teología*, Trotta, Madrid 2005, pp. 888-898.

M-M. Rivera Garretas, *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*, Icaria, Barcelona 1994.

M. Nash, *El feminismo*, en Cuadernos del Mundo Actual 47 (1994), pp. 1-32.

M. Rubio, "*Feminismo y culto mariano"*, en VV.AA., *Mujer y cristianismo*, Iglesia Viva 126 (1986), pp. 567-588.

M. Ruiz, "*El desafío de la realidad se constituye en lugar teológico*", en J. J. Tamayo, J. Bosch (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, 2ª Edición, Verbo Divino, Estella 2002, pp. 519-542.

M. T. Porcile, *Cristología en femenino*, en http://servicioskoinonia.org/relat/170.htm (Fecha de consulta: 20 de abril 2014).

- *La mujer, espacio de salvación. Misión de la mujer en la Iglesia, una perspectiva antropológica*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1995.

- *Ser teóloga desde América Latina: urgencias y desafíos de ver la salvación desde la mujer*, en http://sedosmission.org/web/es/mission-articles/espanol-1996-2002 (Fecha de consulta: 20 de abril de 2014).

M. Vivas Albán, *La experiencia como validación epistemológica del conocimiento en general y en particular en sujetos específicos*, en http://www.amerindia enlared.org/download/1367/la-experiencia-como-validacion-epistemologica-delconoci miento-en-general-y-en-particular-en-sujetos-especificos (Fecha de consulta: 25 de octubre de 2013).

M. Zubía, "*Compromiso (vivo)"*, en M. Navarro, P. De Miguel (edits), *10 palabras clave en Teología feminista*, Verbo Divino, Estella 2004.

- "*Mujeres y ciudadanas: artesanas invisibilizadas de derechos humanos*", Cuadernos Deusto de Derechos Humanos 44 (2007), pp. 1- 106.
- "*Iglesia y derechos humanos: Una historia de ambigüedades*", Cuadernos Xirimiri 54 (2009), pp. 1-36.
- *Para nuestra memoria histórica. Las mujeres en la voz de los papas*, Verbo Divino, Estella 2011.

N. E. Gallagher, "*Compañeras in the peruvian feminist movement: a conversation with Rosa Dominga and Timotea, Maryknoll sisters*", JFSR Vol. 11, Nº 1 (1995), pp. 95-109, en http://www.fsrinc.org/jfsr (fecha de consulta: 4 de junio de 2015).

Organización de las Naciones Unidas, *Declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer*, Resolución de la Asamblea General 48/104 del 20 de diciembre de 1993, ver http://www.acnur.org/t3/fileadmin/scripts/doc.php?file=biblioteca/pdf/1286 (Fecha de consulta: 25 de enero 2012).

P. De Miguel, "*Cristo"*, en M. Navarro (dir.), *10 mujeres escriben Teología*, Verbo Divino, Estella 1998, pp. 63-104.

Perú 21, *En el Perú hay 162 mil madres adolescentes, según cifras del INEI*, Lima 2009, en http://peru21.pe/noticia/284072/peru-hay-162-mil-madres-adolescentes-segú-cifras-inei (Fecha de consulta: 28 de noviembre de 2014).

P.-TH Camelot, *Efeso y Calcedonia*, Editorial ESET, Vitoria 1971.

Publicaciones Pastorales del Arzobispado de San Salvador, *Día a día con Monseñor Romero. Meditaciones para todo el año*, 2ª Edición, Imprenta Criterio, San Salvador–El Salvador 2000.

R. Aguirre, *La reflexión de las primeras comunidades cristianas sobre la persona de Jesús*, Fundación Santa María, Madrid 1982.

R. Aguirre, C. Bernabé, C. Gil, *Qué se sabe de Jesús de Nazaret*, Verbo Divino, Estella 2009.

R. Cardenal, I. Martín-Baró, J. Sobrino, *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero*, 1ª Edición, UCA Editores, San Salvador 1980.

R. Casas Andrés, *Narrativity in historical soteriology: Echoes of the story os salvation in the Salvadorian narrative traditions. Contributions for a narrative theology*, Universidad de Deusto (Spain), ProQuest, UNI Dissertations Publising, 2008. 3338370.

- *Dios pasó por El Salvador. La relevancia teológica de las tradiciones narrativas de los mártires salvadoreños*, IDTP y Desclée de Brouwer, Bilbao 2009.

R. Cobo, *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau*, Ediciones Cátedra, Madrid 1995.

- "*Género*", en C. Amorós (ed.), *10 palabras clave sobre Mujer*, 3ª Edición, Verbo Divino, Estella 2000, pp. 55-83.

R. Cursach, "*Experiencia"*, en M. Navarro, P. De Miguel (eds.), *10 Palabras clave en Teología Feminista*, Verbo Divino, Estella 2004, pp. 17-55.

Real Academia de la Lengua Española, *Diccionario de la lengua española*, XXII Edición, Tomo I y II, Madrid 2001.

Religión Digital, Director José Manuel Vidal, Entrevista a Teresa Forcades, www.periodistadigital.com/religión/vida-religiosa/2011/10/23/teresa-forcades-feminista-teologia-iglesia-religion-monj (Fecha de consulta: 10 de enero de 2012).

R. Gibellini, *Feminismo y teología*, en VV.AA., *Mujeres en un mundo masculino*, Iglesia Viva 121 (1986), pp. 49-75.

- *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander 1998.

R. Grande, *Sermón de Apopa* del 13 de febrero de 1977, en S. Carranza, M. Cavad, J. Sobrino, *XXV Aniversario de Rutilio Grande. Sus homilías*, Revista Centro Monseñor Romero 10 (2008), 2ª impresión, Centro Monseñor Romero–UCA. José Simeón Cañas, San Salvador-El Salvador.

R. Haight, *Jesús símbolo de Dios*, Trotta, Madrid 2007.

R. M. Ceballos, "*La masculinidad machista y la masculinidad liberadora. El modelo de Jesús de* Nazaret", PASOS Nº134 (2008), Segunda Época, Editorial DEI 2007, en: http://www.dei-cr.org (Fecha de consulta: 9 de enero de 2013).

R. Page, *The woman's Bible[La Biblia de la mujer] de Elizabeth Cady Staton*, en A. Loades (ed.), *Teología Feminista*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997, pp. 35-44.

R. Radford Ruether, *"Diferencia y derechos iguales de las mujeres en la Iglesia",* en *Mujer–Mujer*, Concilium 238 (1991), pp. 373-382.

- *Introducing Redemption in Christian Feminism*, Sheffield Academic Press, England 1998.
- *"Liberar a la cristología del patriarcado"*, en A. Loades (ed.), *Teología Feminista*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997, pp. 193-207.
- *Sexism and God-talk, Toward a Feminist theology*, Beacon Press, Boston 1983.

- *The liberation of Christology from patriarchy*, New Blackfriars 66 (1985), pp. 324-335, en http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.11/j.1741-2005.1985.tb02719x/abstract (Fecha de consulta: 11 de junio de 2014).
- *To Change the world: Christology and cultural criticism*, Crossroad Publishing Co., New York 1983.
- *"Feminist theology"*, en J. A. Komonchak, M. Collins, D. A. Lane (eds.), *The New Dictionary of Theology*, Second printing, Michael Glazier, Inc., USA 1988.

Santo Tomas de Aquino, *Suma Teológica*, 4ª Edición, BAC, Madrid 2001.

S. Bara, "*Fundamentación del hecho religioso. Aproximación desde la fenomenología de la religión*", en A. Cordovilla (ed.), *Cristianismo y hecho religioso*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2013, pp. 57-93.

- "*'La gracias del beso': Libertad y creatividad de las místicas medievales*", en C. Picó (ed.), *Resistencia y creatividad. Ayer, hoy y mañana de las teólogas feministas*, Verbo Divino, Estella 2015, Verbo Divino, Estella 2015, pp. 133-159.

S. B. Ortner, "*Is female to male as nature is to cultura"*, en D. M. Juschka (edit.), *Feminism in the study of religion. A reader*, Continuum, London and New York 2001, pp. 61-80.

S. Cornwall, "*Sex otherwise: intersex, christology, and the maleness of Jesus*", JFSR Vol. 30, Nº2 (2014), pp. 23-39, en http://www.fsrinc.org/jfsr (Fecha de consulta 5 de junio de 2015).

S. De Beauvoir, *El segundo sexo*, Vol. I y II, Ediciones Siglo Veinte, Bueno Aires 1977.
Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaración sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial*, en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_sp.html (Fecha de consulta 24 de enero de 2012).

Secretariado Episcopal del CELAM, *Medellín. Los textos de Medellín y el proceso de cambio de América Latina*, 3ª Edición, UCA Editores, San Salvador – El Salvador 1987.

S. Harding, *Ciencia y feminismo*, Ediciones Morata, Madrid 1996.

S. McFague, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander 1994.

Tertuliano, *De cultus feminarum*, *El adorno de las mujeres*, Universidad de Málaga, Málaga 2001.

T. Forcades I Vila, *La teología feminista en la historia*, Fragmenta Editorial, Barcelona 2011.

T. León Martín, "*Hablar de Dios con palabras de mujer",* en C. Bernabé, P. De Miguel, T. León, L. Ramón, *La mujer en la teología actual*, Publicaciones Idatz, San Sebastián 2006, pp. 73-110.

- "*Pensar y nombrar a Dios en perspectiva feminista",* Selecciones de Teología, Vol. 49, Nº 196 (2010), pp. 243-254.

T. Toldy, "*Iglesia, ¿Qué dices de ti misma?*", en S. Martínez Cano (ed.), *Mujeres desde el Vaticano II: memoria y esperanza*, Verbo Divino, Estella 2014, pp. 71-92.

V. Enrique y Tarancón (Dir.), F. Sebastián, J. L. Acebal y otros, *Medellín. Reflexiones en el CELAM*, BAC, Madrid, 1977.

V. Rocha, "*Género y Biblia. Una perspectiva latinoamericana*", en J. J. Tamayo, J. Bosch (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, 2ª Edición, Verbo Divino, Estella 2002, pp. 501-517.

V. Vargas Valente, *Feminismos en América Latina. Su aporte a la política y a la democracia*, en www.scribd.com/users/Barricadas/document_collections (Fecha de consulta: 7 de noviembre de 2014).

W. Kasper, *Jesús el Cristo*, Sal Terrae, Santander 2013.

W. Pannenberg, *Basic questions in theology*, Collected Essays Vol. II, Traslated by George H. Kehm, Fortress Press, Philadelphia 1971.

- *Fundamentos de Cristología*, Sígueme, Salamanca 1974.

X. Alegre, *Carta a los Romanos*, Verbo Divino, Estella 2012

X. Pikaza, *Experiencia religiosa y cristianismo. Introducción al Misterio de Dios*, Sígueme, Salamanca 1981.

- *La mujer en las grandes religiones*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1991.

X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 2ª Edición, Alianza, Madrid 1981.

- *Inteligencia y Logos*, Alianza, Madrid 1982.

Y. M.-J. Congar, *El Espíritu Santo*, Editorial Herder, Barcelona 1983.