
Un nuevo lenguaje sobre Dios: perspectiva feminista

Juan José Tamayo

A lo largo de los últimos treinta años el feminismo como teoría y práctica de la emancipación de las mujeres y como mediación hermenéutica ha ido incorporándose gradualmente a la teología cristiana, debido, en buena medida, a la participación cada vez mayor de las mujeres en la docencia y la producción teológicas. Ello ha dado lugar al nacimiento de la *teología feminista*, cuyo punto de partida no son los dogmas de la fe, formulados la mayoría de las veces en lenguaje patriarcal –incluidos los que se refieren a María–, sino las experiencias de sufrimiento y de lucha de las mujeres marginadas y sus vivencias religiosas en clave de subjetividad. Dicha teología ha provocado una verdadera revolución en la metodología teológica y está dando óptimos frutos en las diferentes disciplinas del quehacer teológico: ciencias bíblicas, epistemología, antropología, eclesiología, ministerios eclesiales, teología moral, espiritualidad, vida religiosa, etc. Pero también, y principalmente, en el modo de pensar a Dios y de hablar de Dios. Una buena muestra son los libros que a continuación voy a comentar.

Hermenéutica de la sospecha

SCHÜSSLER FIORENZA, investigadora de prestigio internacional en el campo de las ciencias bíblicas, ha sido pionera en la utilización de la hermenéutica de la sospecha en clave feminista para identificar el carácter

Juan José Tamayo (Madrid) es director de la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones "Ignacio Ellacuría", de la Universidad Carlos III de Madrid.

androcéntrico de los textos bíblicos, de sus traducciones e interpretaciones, así como el contexto patriarcal en que fueron elaborados. Su obra cumbre es *En memoria de ella* (Desclée de Brouwer, Bilbao 1989), donde pone las bases para una interpretación feminista de los orígenes del cristianismo y presenta el movimiento de Jesús como una comunidad de iguales, hombres y mujeres, en la que éstas no se limitaban a ejercer funciones auxiliares, sino que tenían un gran protagonismo.

En *Cristología feminista crítica. Jesús, Hijo de Miriam, profeta de la Sabiduría*, Trotta, Madrid 2000, 269 págs.) analiza, desde esa hermenéutica de la sospecha, los discursos masculinos sobre Jesús el Cristo, que son mayoritarios. Incluye entre ellos la proliferación de libros de tendencia postmoderna sobre la vida de Jesús orientados al consumo popular que, bajo apariencia de cientificidad, se mueven dentro del positivismo histórico y pueden contribuir al fundamentalismo autoritario en la interpretación del Nuevo Testamento. Estudia también los discursos cristológicos feministas y se pregunta en tono crítico en qué medida pueden estar contaminados por su ubicación social en la academia teológica y en la iglesia. Fiorenza cree que las teologías han de mantener la pretensión de validez universal para no caer en la ni en la regionalización ni en la privatización del saber teológico y de las luchas emancipatorias. El criterio hermenéutico que vertebra la reflexión de Fiorenza es la *ekklesia de mujeres*.

Jesús, Profeta de la Sabiduría

La exegeta Fiorenza recupera la tradición cristiana primitiva de la Sabiduría/Sofía –borrada casi por completo del cristianismo occidental–, que presenta a Jesús como profeta de la Sabiduría dentro de la tradición de los profetas de Israel, hombres y mujeres, perseguidos y asesinados en cuanto emisarios de la Sabiduría Divina. Conviene aclarar a este respecto que Jesús fue asesinado por las autoridades gobernantes de Jerusalén, y no por el pueblo judío –como ha querido hacernos creer el tradicional antijudaísmo de la Iglesia católica–.

Determinadas tendencias teológicas feministas se muestran contrarias a la recuperación histórico-teológica de las tradiciones en torno a la Sabiduría/Sofía por considerar que no se orientan al Dios de la Justicia, sino que preservan los intereses de los varones de élite. Así piensa, por ejemplo, Schotroff. Fiorenza, por el contrario, estima que la tradición sapiencial referida “valora la vida, la creatividad y el bienestar en medio de la lucha” (p. 200). Elementos los tres que son atractivos para las pensadoras feministas y

abre posibilidades nuevas –todavía no realizadas– para el ulterior desarrollo de la teología feminista de la liberación.

El libro posee una gran solidez teórica, ya que en él interactúan, sin estridencias ideológicas ni desajustes metodológicos, la teoría feminista, las ciencias bíblicas, la teología cristiana, la teoría política y el pensamiento social. Su marco intelectual no es la exégesis legalista y puntillosa de los textos, sino la razón práctica. Y el resultado de dicha interacción no puede ser más fecundo: la relación intrínseca entre la lucha por la democracia radical y la afirmación de la autoridad religioso-teológica de las mujeres.

Teología ecofeminista

En *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión* (Trotta, Madrid 2000, 156 págs.) la teóloga brasileña **IVONE GEBARA** cuestiona la epistemología androcéntrica marcada por intereses ideológicos de carácter sexista, critica la función legitimadora de la subordinación de la mujer y de la naturaleza por parte de la religión. Pone, asimismo, las bases para la elaboración de una teología ecofeminista, liberadora de la humanidad que sufre bajo el peso de las injusticias y de unas relaciones asimétricas, de las mujeres que son sometidas a una doble o triple dominación y de la naturaleza que, como ya anunciara Pablo, gime con dolores de parto esperando su pronta liberación.

“El acto de conocer –afirma– es contextual, sexuado, situado y fechado. Es un acto marcado por aspectos ideológicos con tendencias sexistas. El conocimiento androcéntrico nos lleva también a un conocimiento antropocéntrico en el cual sólo las acciones y reacciones humanas son puestas en evidencia”.

La teología ecofeminista cuestiona las estructuras mentales, sociales, culturales y religiosas androcéntricas y antropocéntricas, que discriminan por igual a la mujer y a la naturaleza, y las convierte en objeto de uso y abuso de los varones. El modelo de desarrollo de la modernidad responde al patrón explotador del hombre y se corresponde con el modelo de organización social patriarcal que domina a la mujer y ejerce sobre ella todo tipo de violencia.

Recuerdo a este respecto tres testimonios especialmente elocuentes y certeros. Uno es de la teóloga Schüssler Fiorenza quien afirmaba con contundencia en el número 252 (1994) de la revista de teología internacional *Concilium*: “La violencia contra las mujeres constituye el núcleo esencial de la opresión 'quiriárquica' (de los varones de élite)”. En la misma línea se sitúa

Joanne Carlson Brown, ministro de la Iglesia Metodista Unida: “La violencia y los abusos sexuales son una realidad. Son los grandes instrumentos del patriarcado en apoyo del dominio de los varones sobre las mujeres”. Y añade con preocupación: “En este juego de poderes, el cristianismo apoya a una de las partes”. El tercer testimonio está tomado del Informe de 1997 sobre “El progreso de las naciones” que, tras un detallado análisis, viene a confirmar la tesis de las dos teólogas: “La violencia contra las mujeres y las niñas es la violación más común de los derechos humanos”.

La teología ecofeminista considera que el cristianismo, con su interpretación androcéntrica del relato de la creación del Génesis y su lectura patriarcal de la Biblia, ha contribuido poderosamente a reforzar la marginación de la mujer y la depredación de la naturaleza, convirtiendo a ambas en meros instrumentos al servicio de “fines superiores del varón” (y del varón de élite).

Pero Gebara no se queda en la etapa de deconstrucción. En un segundo momento construye un lúcido discurso emancipatorio que incluye a las mujeres y a la naturaleza, a partir de una concepción más amplia de la fraternidad y sororidad universales. El pensamiento teológico ecofeminista ha de estar basado en una cosmología unitaria, guiado por una epistemología cuyo centro es la interdependencia de todos los seres del universo, vinculado a la nueva interpretación sociohistórica de la Biblia y abierto a la reflexión llevada a cabo por teólogas de los distintos continentes.

Teología de la liberación (TL) y teología feminista (TF): desencuentros y encuentros

En *Teología de la liberación. Teología feminista. Los límites de la liberación* (IEPALA, Madrid 2000, 289 págs.), la teóloga finlandesa **ELINA VOULA** estudia los puntos de confluencia y de divergencia de ambas teologías. La confluencia ha tardado en producirse, ya que, en sus inicios, la TL concedió poca relevancia –por no decir ninguna– a la perspectiva de la mujer. En sus análisis de la realidad, se centraba casi exclusivamente en los aspectos socioeconómicos y políticos. Se hablaba, es verdad, de la liberación integral, pero en abstracto, sin apenas referencia a los fenómenos de marginación de género. Como afirma María Pilar Aquino, entre la TL y las mujeres se produjo un desencuentro. Éstas fueron las grandes olvidadas del nuevo pensar teológico liberador.

A fuer de sinceros, creo puede afirmarse que, en sus inicios, la TF fue mucho más receptiva hacia las aportaciones fundamentales de la TL que ésta

hacia las de aquélla. La principal aportación de la teología feminista a la TL ha sido precisamente el haber corregido el carácter androcéntrico del discurso liberador elaborado por teólogos varones y el haber incorporado la perspectiva de género.

El libro de Voula se ubica en la confluencia de las dos corrientes teológicas, sin duda las más creativas e innovadoras –revolucionarias, diría mejor– del último cuarto del siglo XX.

En el diálogo entre TL y TF, la teóloga finlandesa critica el tratamiento que algunos teólogos de la liberación, como L. Boff y E. Dussell han al tema de la mujer. Señala, a su vez, importantes lagunas de la TL en materia de ética sexual. “Voluntariamente o no –afirma, creo que con cierta exageración–, los teólogos católicos de la liberación terminan por ponerse de acuerdo con el Vaticano sobre temas de ética sexual” (p. 249). Entre las propuestas que sugiere para superar esas lagunas la más significativa es la de elaborar una nueva antropología teológica unitaria, en la línea del pensamiento hebreo, superadora la concepción platónica dualista del ser humano. Platón y Agustín no pueden ser por más tiempo la fuente de inspiración de la antropología cristiana. Y lo siguen siendo implícitamente tanto en el imaginario colectivo de las iglesias como en la mente de no pocos teólogos. Voula apunta aquí a una de las tareas urgentes de la futura reflexión teológica, en la que pueden hacer aportaciones relevantes tanto las teologías de la liberación como las teologías feministas, que pertenecen a la misma familia. Yo creo que junto a la revolución cristológica y eclesiológica hay que llevar a cabo la “revolución antropológica”, que está todavía pendiente, y hemos de llevarla a cabo teólogas y teólogos desde los nuevos estudios sociológicos y epistemológicos de género (por ejemplo, de Marcela Lagarde y Celia Amorós).

Mujeres en el altar

La publicación de *Mujeres en el altar. La rebelión de las mujeres para ejercer el sacerdocio* (Ediciones B, Barcelona 2001, 337 págs.) le ha costado a la monja católica LAVINIA BYRNE la salida de la congregación de la Sagrada Virgen María, a la que pertenecía. Ha corrido la misma suerte que Mary Ward, fundadora de la congregación en el siglo XVII, a quien se la condenó como excéntrica, cismática y hereje por defender para las monjas una vida encarnada en el mundo y no encerrada tras las rejas de la clausura, una espiritualidad apostólica y no monacal, una organización religiosa gobernada por mujeres y no por varones –como actualmente sigue sucediendo–.

En este libro Lavinia Byrne no atenta contra el dogma o la moral. Lo que hace es defender el derecho de las mujeres a la ordenación sacerdotal y rebatir los argumentos contrarios porque carecen de fundamento bíblico, teológico e histórico. Y lo hace con todo rigor científico apelando a documentos históricos difícilmente cuestionables. El juicio crítico de esta religiosa no es el de una monja descarriada que haya perdido el norte, y menos aún la fe. Todo lo contrario. Cuenta con el apoyo de altas instancias vaticanas. Así lo revela ELISABETH BEHR-SIGEL en un artículo publicado en la revista *Sobornost* (marzo 1993), donde podemos leer: “La Comisión Pontificia, al ser interrogada a este respecto por Pablo VI (antes de la publicación de la encíclica *Inter insigniores*), contestó que, en su opinión, no existía ninguna base bíblica para oponerse a la ordenación de las mujeres al sacerdocio”. Y a pesar de tan cualificado juicio, Pablo VI decidió publicar la encíclica, que cerraba a cal y canto la puerta de acceso de las mujeres al altar.

Lavinia Byrne demuestra así que la referencia del magisterio a la “constante tradición de la iglesia” para oponerse a la ordenación de las mujeres no pasa de ser un estereotipo sin base en la historia, un prejuicio de la Iglesia patriarcal que no resiste ninguna de las críticas de la teología y de la exégesis actuales más rigurosas.

Habrà quien no entienda por qué algunas mujeres cristianas progresistas siguen dedicando sus esfuerzos vitales e intelectuales a una tarea tan poco productiva cual es la de desmontar los argumentos de los clérigos en defensa de sus prerrogativas sacerdotales en vez de comprometerse en la lucha política por la emancipación de la mujer. Y puede que no les falte razón. Pero es la misma Byrne quien sale al paso de tales objeciones y afirma dos cosas en mi opinión muy importantes. La primera, que el debate sobre el acceso de las mujeres al sacerdocio en las iglesias cristianas debe enmarcarse en otro más amplio: el de su presencia en la esfera pública. Dos, que el acceso de las mujeres al altar no significa su incorporación al mundo sacral-clerical, sino que es todo un símbolo de la salida de su invisibilidad y de la recuperación de su visibilidad en la religión y la sociedad.

La teodicea, creación patriarcal

En *Reflexiones sobre Dios* (Herder, Barcelona, 1996, 153 págs.), la teóloga alemana DOROTHEE SÖLLE hace un análisis muy certero sobre las concepciones de Dios de tipo andromórfico, cuestiona radicalmente el Dios de la teodicea, que considera una creación patriarcal, y propone un nuevo lenguaje y unas nuevas imágenes de Dios sin connotaciones autoritarias.

Sölle cree que las imágenes androcéntricas de Dios de la tradición occidental: Pastor y Padre, Señor y Juez, Soberano y Rey, etc., no son otra cosa que distintas expresiones de una misma ideología, la del patriarcado, contra la que lucha la teología feminista. Especialmente crítica se muestra la teóloga alemana con la imagen, para ella ambigua, de “padre”, “una imagen de la que se puede abusar por una religión autoritaria, y que está fijada en la obediencia y la sumisión” (p. 24).

Llama la atención sobre las reservas de la Biblia hebrea a la hora de llamar a Dios padre: sólo lo hace 20 veces. Más aún, el mensaje central en los evangelios sinópticos no gira en torno al padre, sino en torno al Reino de Dios. Y cuando la imagen del padre se aplica a Dios hay que interpretarla a la luz del reino de Dios y no viceversa. Además, la Biblia suele relacionar la paternidad de Dios con sus acciones liberadoras: dar de comer a las personas hambrientas, liberar a los esclavos, curar a la gente enferma, hacer justicia con los pobres y oprimidos.

La tradición bíblica ofrece posibilidades para una crítica radical del ordenamiento religioso patriarcal que excluye a las mujeres de la relación directa con Dios. El propio Jesús se refiere a las relaciones entre el Padre y sus hijos no en clave patriarcal y autoritaria, sino como relaciones de orar, pedir y recibir graciosamente. A partir de aquí Sölle plantea estas preguntas: “¿Por qué los seres humanos adoran a un Dios cuya cualidad más importante es el poder, cuyo interés es la sumisión, cuyo miedo es la igualdad de derechos? ... ¿Por qué vamos a adorar y amar a un Ser que no sobrepasa el nivel moral de la cultura actual determinada por varones, sino que además la desestabiliza?” (p. 29).

A estas preguntas siguen otras sobre la teodicea, que pretende defender a Dios de las críticas que proceden de los inocentes: “¿Existe una defensa de Dios que no sea satánica, sino que procede de un amor mayor” (p. 75). La teodicea trata de reconciliar los tres atributos divinos: omnipotencia, comprensibilidad y amor. Pero, al final, uno de los tres resulta difícil de justificar. Si se defienden la omnipotencia y la comprensibilidad, no parece defenderse el amor. Si apostamos por la omnipotencia y el amor, resulta difícil demostrar la comprensibilidad. Si se afirma el amor y la comprensibilidad, hay que negar que Dios sea todopoderoso. Puestos en esa tesitura creo, con Sölle y con el filósofo judío Hans Jonas, que hay que negar la omnipotencia tal como se entiende en la perspectiva del poder.

Para Sölle, el problema de la teodicea es un falso problema creado por la teología patriarcal: “la fijación en el problema de la teodicea es una evasión,

una negación del sufrimiento” (p. 75). Siguiendo a Bonhoeffer, la teóloga prefiere hablar del dolor, de la impotencia y de la debilidad de Dios, y de la comunión en el dolor. Dolor que es parte de la vida de todos, también de la vida de Dios. Sólo así adquiere sentido el Dios consolador.

Tras su análisis crítico, Sölle propone un nuevo lenguaje y unas imágenes sobre Dios diferentes de las defendidas por el patriarcado. Se inclina por imágenes relacionadas con la naturaleza, como agua de la vida, fuente de todos los bienes, luz y viento vivo, que sintonizan con las utilizadas en la tradición mística y expresan la unidad con el todo, y no la sumisión al todo.

Un discurso inclusivo sobre Dios

Precisamente la búsqueda de un lenguaje inclusivo, masculino y femenino, sobre Dios es una de las principales tareas de la teología feminista, cuyos cimientos puso la sufragista norteamericana **ELISABETH CADY STANTON** en su obra *La Biblia de la mujer*, publicada en 1895. Uno de los problemas que plantea dicha búsqueda es si la realidad de la mujer puede ser una metáfora adecuada para hablar de Dios. Se trata un tema que trasciende el plano del lenguaje en su aspecto formal y entra en cuestiones de fondo como el predominio de las imágenes masculinas en el discurso sobre Dios, las estructuras patriarcales que se sustentan en las imágenes androcéntricas de Dios y de la forma de pensar que se esconde tras esas imágenes, la disposición jerárquica del mundo y de la “patriarquía” eclesiástica. Implica, a su vez, cambios profundos en la comprensión de lo divino y en la visión del mundo, así como una visión alternativa del cristianismo y de la sociedad, donde los excluidos son incluidos y las relaciones humanas se caracterizan por la reciprocidad, el amor y la justicia.

La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista (Herder, Barcelona, 2002, 369 págs.), de la teóloga norteamericana **ELISABETH E. JOHNSON**, es una de las investigaciones más rigurosas en este campo. Según ella, el lenguaje a través del que se expresa el misterio de la divinidad ha cambiado según los tiempos y las culturas. Pero dicho misterio trasciende toda representación imaginable y se resiste a ser encerrado en cualquier registro conceptual o mental. “Si comprendes, no es Dios”, dice san Agustín. Por ende, los conceptos para hablar de Dios deben ser abiertos y no tienen por qué restringirse a los que emplea la Escritura o a los acuñados por la tradición. Sin embargo, esos conceptos son en su mayoría *masculinos* y se han empleado de manera *exclusiva*, en su sentido *literal* y en perspectiva *patriarcal*, porque se considera la masculinidad constitutiva del ser divino.

E. Johnson empieza por deconstruir ese lenguaje, que está en el sustrato del sexismo, y busca nuevas imágenes que enriquezcan el discurso sobre Dios, poniendo el acento en las que surgen desde abajo a partir de la experiencia de las mujeres. A continuación lleva cabo el proceso de reconstrucción del nuevo lenguaje sobre Dios, que se inicia en el título mismo de la obra, *La que es*, traducción en femenino del Nombre de Dios que se revela a Moisés cuando le encarga la tarea de liberar a los hebreos de la esclavitud de Egipto: *éhyeh ásher éhyeh* (Ex 3, 14) y que todas las Biblia lo traducen en masculino: “Yo soy el que soy”. E. Johnson considera su traducción en femenino *lingüísticamente posible, teológicamente legítima, existencial y religiosamente necesaria*. Con ella pretende quebrar el carácter androcéntrico de la versión masculina, prestar atención a un elemento esencial del bienestar de toda la creación, seres humanos y naturaleza, y confirmar a las mujeres en su lucha por la dignidad, el poder y la valía.

E. Johnson se sitúa en la misma línea de Naomi Janowitz y Maggie Weng, que osan reelaborar la oración del *Shabbat* en estos términos: “Bendita sea Ella, que habló y el mundo existió.../ Bendita sea ella, que dio a luz en el principio/ Bendita sea Ella, que dice y hace./ Bendita sea Ella, que proclama y cumple./Bendita sea Ella, cuyo seno cubre la tierra./ Bendita sea Ella.../ Bendita sea ella, que redime y salva. Bendito sea Su Nombre”.

Coincido con la teóloga feminista norteamericana en la necesidad de introducir símbolos femeninos para enriquecer el mundo de las imágenes de Dios y responder a la idolatría de la masculinidad vigente en la concepción teológica sobre Dios. Pero soy contrario, como ella, a las estrategias de asignar a Dios cualidades tenidas por “femeninas”, rasgos que tradicionalmente se han asociado a las funciones maternas de las mujeres como la amabilidad y la dulzura, el amor y la entrega, la compasión y el cuidado de las personas necesitadas. Esa estrategia, que aparece con frecuencia en teólogos críticos y en teólogos feministas, siguen operando con el estereotipo de “lo masculino” y “lo femenino” y da por buena la distribución de roles diseñada por el patriarcado en beneficio de los varones.

La verdad en imágenes: Hacia una teología metafórica

La religión, decía Hegel, es la verdad en imágenes. Lo mismo puede decirse de la teología, y muy especialmente en una época como la actual caracterizada por el pluralismo cultural y la fragmentariedad de la verdad. Un texto de Nietzsche resulta muy clarificador al respecto: “¿Qué es, entonces, la verdad? Una hueste ambulante de metáforas, metonimias y antropomorfis-

mos”. Los filósofos, cree Nietzsche, son “idólatras de los conceptos”, manejan “momias conceptuales” y nos engañan acerca del “mundo verdadero”. Incurren con frecuencia en el fideísmo de la verdad, que consiste en confundir la verdad con “su fe”. En consecuencia, más que defender la verdad, lo que hacen es imponer sus propias creencias. El filósofo alemán los ridiculiza diciendo que se ofrecen en “holocausto por la verdad”, cuando en realidad son comediantes de feria. La concepción nietzscheana de la verdad y su crítica de los filósofos como idólatras conceptuales es extensible a los teólogos.

Un correctivo al planteamiento puramente conceptual es la sugerente y original propuesta de una teología metafórica hecha por **SALLIE MCFAGUE** en su obra *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear* (Sal Térée, Santander, 1994, 309 págs.) Dada la inadecuación de toda forma de dirigirse a Dios y de hablar de él, el discurso teológico sólo puede ser metafórico. La teología metafórica es heurística e imaginativa, es decir, explora metáforas alternativas, juega con imágenes nuevas, trenza nuevas ideas y crea nuevas perspectivas. Es, a su vez, desestabilizadora de las imágenes patriarcales y triunfalistas.

La teología metafórica es *experimental*. En tiempos de incertidumbre y de búsqueda, no es posible hacer teología a partir de definiciones últimas o de afirmaciones incuestionables. En tiempos de perplejidad intelectual como los presentes, la arrogancia no es buena consejera. El enrocamiento en un estilo autoritario de hacer teología deslegitima a ésta ante los nuevos climas culturales. La teología se sitúa más del lado del desarmado David que del gigante Goliat.

Es también *iconográfica*. Su principal característica consiste en la riqueza de imágenes; pero no cualesquiera imágenes, sino aquellas que mejor sintonizan con las culturas de nuestro tiempo. “Los conceptos sin imágenes –asevera con razón McFague– son estériles” p. 80). Tan pertinente observación quiebra la tendencia generalizada de la teología a acentuar la claridad conceptual a costa de la pluralidad y riqueza iconográficas. No debe olvidarse que en las creencias y las prácticas de las personas y de las comunidades religiosas influyen más las imágenes y los símbolos que los conceptos.

La teología metafórica ha de ser, asimismo, *pluralista*. Son necesarias muchas imágenes para expresar la riqueza de la experiencia religiosa, pues una sola no agota el misterio de Dios. Todas las imágenes son parciales. Además, la teología es una forma de reflexión entre otras, no la única, ni acaso la más importante. Cualquier consideración de la teología como totalidad conclusa e indivisa desemboca fácilmente en un discurso totalitario, pues de la totalidad a lo totalitario no hay más que un paso, y, en el caso de la teo-

logía, dicho paso se da con frecuencia. Y nada más lejos de la teología que un sistema cerrado donde la verdad quiera imponerse por la vía de una razón imperial falsamente universalista, por la de un autoritarismo dogmático o por la de la verificación empírica irrefutable.

¿Cuáles serían las imágenes más adecuadas para mostrar a Dios, para McFague? En primer lugar las relacionadas con el amor, como *Agape*, Amante, Amigo, que se encuentran en las mejores tradiciones sapienciales, proféticas, filosóficas y teológicas. Dios como *Agape* subraya el amor que se da enteramente sin esperar nada a cambio. Dios como amante acentúa su presencia junto a la persona amada que está pasándolo mal, su implicación en el sufrimiento del mundo, su com-pasión con los que sufren. Implica solidaridad, empatía e incluso identificación con todo lo viviente. La imagen del amante en los místicos expresa el amor apasionado, ardiente y dulce de Dios. Dios como amante es “el único que ama al mundo sin evitar ensuciarse las manos, sino total y apasionadamente, disfrutando de su variedad y su riqueza, encontrándolo atractivo y valioso, recreándose en su realización” (p. 17).

Otra imagen adecuada puede ser la de Amigo. “Sin amigos, nadie querría vivir, aun cuando tuviera todos los otros bienes”, afirma Aristóteles en *Ética a Nicómaco* (1.155a). Ahora bien, el filósofo griego cree que, cuando la distancia es tan grande como la que separa a los seres humanos de la divinidad, no resulta posible la amistad (1.159a). Otro es el punto de vista de Tomás de Aquino, que habla de la analogía de la amistad con Dios con la amistad humana. Dado que, a través del Espíritu, llegamos a ser como amigos de Dios, afirma, podemos recurrir a él en la desgracia en busca de consuelo, conversar con él, compartir bienes y secretos íntimos, e incluso disfrutar de paz, goce y seguridad en su presencia. Con todo, en la teología de Tomás de Aquino Dios no aparece como amigo.

La perspectiva evangélica y la teología feminista van más allá. En las tradiciones evangélicas, Jesús es presentado no sólo como amigo de sus discípulos, sino como “amigo de publicanos y pecadores” (Mt 11, 19), con quienes comparte la mesa (comensalía) para escándalo de sus correligionarios. Con la imagen de Dios como amigo, la teología feminista subraya la idea del compañero solidario, fiel, siempre al lado del amigo, y expresa la necesidad que tiene de nosotros como colaboradores/as para llevar a feliz término y plenitud la creación entera. La amistad es el modo de relación más libre entre personas adultas, porque no resulta de una imposición, sino de una elección. Comporta confianza y responsabilidad mutuas, reciprocidad, participación en tareas comunes e inclusividad.

Una imagen preferida por McFague es el mundo como *cuerpo de Dios* y, por ende, el cuerpo del mundo como lugar de encuentro con Dios. Lo que significa que “la immanencia tiene un carácter ‘universal’ y su trascendencia un carácter ‘terrenal’”. En esta línea, la Trinidad se presenta como misterio de relación con el mundo, de comunión tripersonal y de comunicación con la humanidad. Frente a la doctrina tomista que establece la ausencia de “relación real” de Dios con la creatura y a la imagen de un Dios “en solitario y narcisista que sufre de tan completo como es”, según la atinada descripción de W. Kasper, es necesario considerar el ser-en-comunión como constitutivo de la naturaleza divina.

Lo divino no se entiende a través de términos excluyentes, sino por medio de categorías de relación dinámica y armónica entre opuestos: poderoso y débil, presente y oculto, sufriente y consolador, etc. En este contexto se produce un cambio en la concepción del poder de Dios: no es un poder arrogante, opresivo, que recurra a la violencia, sino un poder-en-relación, que hace a los seres humanos partícipes del poder de la vida y lo convierte no en Dios-sobre-nosotros, sino en Dios-en-nosotros.

La forma más adecuada para hablar de Dios es la simbólica, pero no cualquier símbolo vale, ni puede concederse carácter absoluto a un único símbolo, por muy luminoso y adecuado que nos parezca.

El Deus absconditus

La mayoría de los nombres de Dios en la Biblia llevan la marca andro-antropo-céntrica y patriarcal: el Dios de mis padres, el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob (Ex 3, 6.15.16; 4,5), el Campeón de Jacob, el Pastor y Piedra de Israel, el Dios de tu padre y El Saddai (el Todopoderoso) (Gn 49, 34-35), Yhwh (Señor) (Ex 6, 2-3), el Dios Rey; Yhwh Sebaot (Señor de los ejércitos) (Is 6, 6, 3.5), el Guerrero Divino (Dt 32, 22-23.40-42; Is 51, 9-52,12) el Pastor, el Padre (Dt 32, 6; Jr 3, 19; 31, 7-9). Estas y otras imágenes son analizadas por **N. D. TRYGGVE METTINGER** en *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia* (El Almendro, Córdoba, 1994, 214 págs.)

Pero también hay otras imágenes y términos bíblicos ocultados por la exégesis androcéntrica o secuestrados por la teología tradicional, que habría que recuperar, como muestra **J. BRIEND** en *Dios en la Escritura* (Desclée de Brouwer, Bilbao, 1995). El Segundo Isaías habla del *Deus absconditus*: “De cierto que tú eres el Dios que te escondes, el Dios de Israel, el salvador” (Is

45, 15). El título de salvador aplicado a Dios no se asocia con actuaciones espectaculares, sino con una presencia misteriosa. El reconocimiento de Yahvé como Dios escondido forma parte de la experiencia de la fe bíblica, sobre todo en momentos de sufrimiento y enfermedad, de marginación social o de violencia sin causa. Esta imagen le resulta muy cara a Pascal que en sus *Pensamientos* afirma: “Cualquier religión que no diga que Dios está escondido no es verdadera, y cualquier religión que no dé la razón de ello no es instructiva”. Gerhard von Rad observa, siguiendo a Barth, que todo verdadero conocimiento de Dios comienza por reconocer que está escondido. La imagen del *Deus absconditus* está muy presente en la filosofía de la religión de Ernst Bloch.

En la Biblia aparece con relativa frecuencia la imagen de “Dios que esconde su rostro”. La encontramos en los Salmos, hasta 12 veces, en algunos libros proféticos como Miqueas, Isaías, Jeremías y Ezequiel, en el Deuteronomio (31, 17.18; 32, 20) y en el libro de Job (13, 24; 34, 29). Más aún, Dios guarda silencio cuando sus adoradores se dirigen a él en tono de súplica.

Dios es presentado como el *incomparable*. No admite comparación con realidad terrena alguna, incluido el ser humano. Hay aquí una crítica del lenguaje antropomórfico sobre Dios.

Hay que recuperar términos bíblicos como *Hokmah*-Sabiduría, *Ruah*-Espíritu, *Dabar*-Palabra, que expresan lo inalcanzable e inmanipulable del misterio divino. La figura bíblica del espíritu (*ruah* en hebreo, femenino) significa viento, respiración, aliento, y remite al dinamismo de Dios. Dios no es el “motor inmóvil”, sino la fuerza vital siempre en movimiento.

El Dios de gracia frente al “Dios” del mercado

Es ésta una luminosa idea que desarrolla la teóloga mexicana **ELSA TAMEZ** con análisis bíblico y enfoque teológico Elsa Tamez en uno de los capítulos de su libro *Bajo un cielo sin estrellas* (DEI, San José, Costa Rica, 2001). La reflexión de Elsa arranca de la incompatibilidad que establece Jesús no entre Dios y el sexo, sino entre Dios y el Dinero, el Dinero con mayúscula, convertido en ídolo al que se sacrifica todo, incluida la vida de los pobres. Ése es el Dios-Mercado del neoliberalismo actual, que ejerce una enorme fascinación en nuestra sociedad y deslumbra con sus propuestas de felicidad. Pero tiene un defecto: no conoce la misericordia ni la gracia; exige sacrificios humanos para poder sobrevivir él, mata para vivir él. Y eso deja

sin efecto la fascinación que provoca y la convierte en su contrario: rechazo por su carácter deshumanizante. El triunfo del Dios-Mercado supone la derrota de los pobres, que son excluidos de la salvación. La alternativa que propone Elsa es el Dios de Jesús de Nazaret, el Cristo liberador, el Dios de la sobreabundancia de la gracia, el Dios-Gracia. Me he ocupado de analizar las consecuencias éticas de esta contraposición en *Ética liberadora del cristianismo frente a teología neoliberal del mercado* (XXII Congreso de Teología, Nueva Utopía, Madrid, 2002).