



COMILLAS

UNIVERSIDAD PONTIFICIA

ICAI

ICADE

CIHS

ELIZABETH A. JOHNSON **UNA PROPUESTA DE** **RENOVACIÓN MARIOLÓGICA**

Tesina en Teología Dogmática-Fundamental

Vº bº

Madrid, junio 2020

Autora:

Verónica Blanco-Traba Hernández-Cañizares

Directora:

Dra. Carmen Márquez Beunza

“A Dios por su Infinita Ternura”

Madrid, 10 de mayo de 2020
Mes de María

ÍNDICE

SIGLAS Y ABREVIATURAS	6
INTRODUCCIÓN	8
1. La mariología en proceso de renovación	8
2. Estructura de la tesina	13
3. La mariología, una realidad en transformación	18
CAPÍTULO I: La renovación mariológica posconciliar	20
1.1 La cuestión mariológica en los debates conciliares: el capítulo VIII de <i>Lumen gentium</i>.....	20
1.2 María en el posconcilio: propuestas de renovación mariológica.....	28
a) El silencio mariológico (1964-1974)	28
b) La exhortación apostólica <i>Marialis cultus</i> : la importancia de la renovación de la devoción mariana.	31
c) La encíclica <i>Redemptoris Mater</i> : la presencia ejemplar de María en la Iglesia ..	33
d) Líneas y caminos de la mariología posconciliar.....	35
1.3 Teología feminista y mariología: una difícil y compleja relación	42
CAPÍTULO II: Elizabeth A. Johnson: un intento de actualización mariológica desde las claves de la teología feminista	48
2.1 Claves de un itinerario teológico-vital	49
2.2 El discurso sobre Dios: la relación creador-Creatura	55
a) Clave antropológica: intento de demolición de la antropología clásica	58
b) Clave Trinitaria o Búsqueda de Alternativas	65
c) Conclusión: fase de reconstrucción en clave trinitaria	70
2.3 Lectura crítica	71
CAPÍTULO III: María en la Teología de Elizabeth A. Johnson	76
3.1 Amigos de Dios y profetas. Una lectura teológica feminista de la comunión de los santos.....	79
a) La doctrina tradicional sobre los santos.....	82
b) La metáfora de Sophia y la santidad	84
c) Perspectiva feminista: Teología de los amigos de Dios y profetas	88
3.2 Verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los santos.....	90
a) Análisis desde una perspectiva feminista a la teología tradicional sobre María	93
b) Una «propuesta modesta».....	99
c) Teología de María en la comunión de los santos	103
CONCLUSIONES	112
1. La evolución en el pensamiento teológico de Elizabeth Johnson	113
2. Elizabeth Johnson y la renovación de la teología de María	114
3. Silencios en la propuesta teológica de Elizabeth Johnson: Cristológico, los dogmas marianos y la preeminencia de María en la comunión de los santos.	116
4. Valoración de la aportación de Elizabeth Johnson a la mariología posconciliar	119
5. Oportunidades de la propuesta teológica de Elizabeth Johnson.....	122
BIBLIOGRAFÍA.....	126

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AL: *Amoris laetitia*

ARCIC: Anglican-Roman Catholic International Commission

BAC: Biblioteca de Autores Cristianos

CELAM: Consejo Episcopal Latinoamericano

CSIC: Consejo Superior de Investigaciones Científicas

DV: *Dei Verbum*

EG: *Evangelii gaudium*

EphMar: Ephemerides Mariologicae

FPa: Fuentes Patrísticas

GE: *Gaudete et exsultate*

GS: *Gaudium et spes*

II: *Inter insigniores*

Las: Librería Ateneo Salesiano

LG: *Lumen gentium*

MC: *Marialis cultus*

MD: *Mulieris dignitatem*

NRT: Nouvelle Revue Théologique

PAMI: Pontificia Academia Mariana Internationalis

RM: *Redemptoris Mater*

SC: *Sacrosanctum Concilium*

SM: *Signum magnum*

UPC: Universidad Pontificia Comillas

USCCB Doctrine Committee: United States Conference of Catholic Bishops Doctrine Committee

INTRODUCCIÓN

1. La mariología en proceso de renovación

El Concilio Vaticano II en su proceso de renovación y apertura al mundo no solo insertó a María en un único misterio de Cristo y de la Iglesia, sino que dio las pautas para la posterior renovación mariológica. A partir de esas directrices, se ha venido desarrollando durante este más de medio de siglo posconciliar un proceso de renovación mariológica. Por otra parte, esta etapa posconciliar ha visto emerger con fuerza la cuestión de la mujer, tanto en el ámbito social como en el eclesial. Ha sido una etapa de un replanteamiento de la situación de todo lo femenino. No en vano, el Papa Francisco ha tenido muy presente el tema de la mujer en sus dos exhortaciones apostólicas, *Evangelii gaudium* y *Amoris laetitia*. En la primera de ellas se refería a esta cuestión en los siguientes términos: «Todavía es necesario ampliar los espacios para una presencia femenina más incisiva en la Iglesia. Porque “el genio femenino es necesario en todas las expresiones de la vida social; por ello, se ha de garantizar la presencia de las mujeres también en el ámbito laboral” y en los diversos lugares donde se toman las decisiones importantes, tanto en la Iglesia como en las estructuras sociales» (EG 103). Más recientemente, el Papa ha urgido al cambio, afirmando que «es un serio deber comprender, respetar, valorizar y promover la fuerza eclesial y social de cuanto realizan las mujeres [...] no pueden ser reducidas a siervas de nuestro recalcitrante clericalismo; ellas son, en cambio, protagonistas en la Iglesia»¹. En sus intervenciones, el Santo Padre insta de modo contundente a revalorizar lo femenino en la sociedad y en la Iglesia, al tiempo que reprocha el reduccionismo servil, al que se han visto sometidas muchas mujeres y reconoce su protagonismo.

¹ “El Papa recuerda al CELAM que debe encarnar el rostro de Cristo”, Conferencia Episcopal de Colombia, 7 de septiembre de 2017, 24 de enero de 2018, <https://www.cec.org.co/sistema-informativo/destacados/el-papa-recuerda-al-celam-que-debe-encarnar-el-rostro-de-cristo>

En este contexto llama la atención que las teólogas se hayan mostrado inicialmente reacias a tratar cuestiones mariológicas o relacionadas con la mariología, haciendo posible la afirmación de S. De Fiores: «algunas feministas preferían declararse *anti-María*, por cuanto la Virgen representaba un símbolo de sumisión, de religiosidad alienante»². Más tarde la teología feminista abordó la mariología partiendo del presupuesto de que la concepción clásica, además de inadecuada, conlleva a patrones de comportamiento social equivocados e incorrectos. Desde ese presupuesto realizan una dura crítica a la reflexión mariológica tradicional, al tiempo que han ido progresivamente explorando nuevas vías de aproximación mariológica. En esa línea se sitúa nuestra autora, Elizabeth A. Johnson, que dedica dos de sus obras a la cuestión mariológica, articulándola en torno a la fundamentación pneumatológica y el símbolo de la comunión de los santos. Su intento de renovación mariológica se basa en la búsqueda de las dimensiones antropológica y trinitaria, claves coincidentes con las directrices marcadas por el Concilio Vaticano II y en las que la mariología posconciliar no duda en profundizar.

Tal vez sea un atrevimiento, pero se podría afirmar que la gran mayoría de las mujeres han sentido, en algún momento de su vida, la necesidad de renovar y dinamizar una imagen de María que en no pocos casos ha quedado desfasada y un tanto relegada al ámbito infantil y a la piedad parroquiana. Tradicionalmente se ha presentado a María como una mujer sencilla, sumisa, silenciosa e insulsa; amparándose, para ello, en el *fiat* de María. Se trata de cualidades que, interpretadas en su acepción más básica, se han ido cultivando como ejemplo de lo que debería de ser una esposa y madre cristiana. Difícilmente se puede entender que, desde la sensibilidad contemporánea, alguien pudiera pensar en una mujer con un perfil así para llevar a cabo la tarea de mayor transcendencia para la historia de la humanidad.

El *fiat* de María implica sinceridad, obediencia y prudencia; pero entraña también valentía, capacidad de decisión, fortaleza y autoridad. Es el sí de una mujer a la que no le asustaron ni el repudio ni las burlas de la sociedad; el sí de quién aceptó llevar clavada

² Cf. Stefano De Fiores, *¿Quién es María?, Las preguntas que se hace la gente.* (Madrid: Ciudad Nueva, 2003), 59.

su cruz al igual que San José, personaje en la sombra, en la oscuridad que, sin embargo y al igual que María, aceptó y desempeñó su cometido, nada fácil, con total firmeza y fidelidad. El *fiat* de María es la expresión que asume y resume el Concilio Vaticano II al plantear la conveniencia de una renovación mariológica, estableciendo al mismo tiempo, las pautas o claves para su posterior desarrollo. Por ello, y como expone Gerard Phillips, «no hemos de extrañarnos de la importancia que la constitución atribuye al relato de la anunciación», pues estamos ante un sí, que por ser la palabra clave que pronuncia María, es también el resumen de la visión de vida de los cristianos³.

Quedan así formuladas las dos preguntas que están en el trasfondo de este trabajo: ¿por qué María? y ¿por qué en la teología feminista? Por un lado, en el hecho de que la sociedad en su totalidad, y no ya sólo las mujeres, está demandando avances concretos y veraces en la dirección de la plena igualdad, conscientes de que el camino ni es nuevo ni es fácil, mientras que, por otro, la figura de María se muestra ambivalente. María es la mujer de las innumerables advocaciones, virtudes, proezas y capacidades, si bien y antes de todo es una mujer de carne y hueso, una perspectiva frecuentemente olvidada o cuando menos soslayada. Pero María es, también, la «siempre Virgen», la *Theotokos* o Madre de Dios, títulos que, dado su gran contenido teológico y dogmático, y tal vez por ello, no son comprendidos en todo su alcance y lo que es peor, son a menudo distorsionados, pudiendo dar lugar a equívocos e interpretaciones erróneas.

Se podría decir, tal y como afirma J. García Paredes, que «María, la madre de Jesús, fue una mujer que “hizo pensar” a la Iglesia»⁴. Ya sea para profundizar en la figura de Jesús, de donde brota su dignidad e importancia, o para poder discernir su significado eclesial y pneumatológico, escatológico y antropológico, tratados con los que la mariología está íntimamente relacionada⁵. Aunque no sólo relacionada, puesto que también depende de ellos⁶. Si la cristología, clave de toda teología, se interesa por el Jesús histórico y el

³ Cf. Gerard Phillips, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*. (Barcelona: Herder, 1969), 2: 295.

⁴ José C.R. García Paredes, *Mariología* (Madrid: BAC, 1995), XVII. También inspira el contenido del párrafo.

⁵ Cf. Congregación para la Educación Católica, “La Virgen María en la formación intelectual y espiritual” (nº 22). Los textos de los documentos vaticanos se referenciarán con el apellido del autor o nombre de la entidad y el título. La referencia completa se puede encontrar en la bibliografía final.

⁶ Cf. José-Ramón Busto Saiz, *Cristología para Empezar*, 8ª ed. (Cantabria: Sal Terrae, 1991), 9-10.

Cristo de la fe, en paralelo, en mariología nos preguntamos ¿quién fue María en la historia? y ¿quién es María en la fe de la Iglesia?⁷ No es casualidad que Elizabeth A. Johnson, la autora que nos ocupa, inicie su primer artículo sobre mariología en el año 1984 con estas mismas preguntas, ni que en los tratados mariológicos se hable de la «"María de la historia"» y de la "Señora de la fe", de una "Mariología descendente" y "Mariología ascendente". Es lógico; recordemos que, de hecho, ya la proclamación dogmática del título mariológico fundamental de "Theotokos", "Madre de Dios", nos llega en función de la afirmación de la divinidad de Cristo y de la formulación de ese misterio»⁸.

Desde mi experiencia personal y de los años de estudio, poco a poco se va fraguando la convicción de que es necesario abordar la mariología y todo lo mariano desde otra perspectiva, siguiendo las directrices marcadas por el Concilio. Las reformas y transformaciones sufridas en este fin de milenio han provocado un cierto abandono, por «obsolescencia», de la figura de María, debido a lo que L. Lunari califica como «un desmesurado y fastidioso énfasis laudatorio [que] progresivamente ha alejado a María de nuestra reconocible esfera humana»⁹. En este sentido, es esencial y urgente actualizar y reubicar la figura de María, en base a las claves conciliares. Precisamente ese es el objetivo de nuestra autora, pues la teología de Elizabeth A. Johnson, con mayor o menor acierto, busca una renovación mariológica. Su objetivo es recuperar la persona histórica de María y situarla, una vez despojada de todo velo desfigurador, en un entorno social-cultural-religioso válido y acorde con la realidad actual dado que su figura, más allá de toda teología, es puerta de entrada en la fe para todos los creyentes. María no es sólo modelo para las mujeres, pues como persona es paradigma de lo femenino y lo masculino¹⁰. En este sentido, todo lo mariano es un valor en alza que adquiere una gran relevancia, tanto en las sociedades en las que todavía persiste el fervor piadoso como en aquellas dominadas por la indiferencia y la individualización.

⁷ García Paredes, XVII.

⁸ Cf. De la Potterie, Pikaza y Losada, *Mariología Fundamental* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1995), 409.

⁹ Cf. Citado en Stefano De Fiores, *María Madre de Jesús. Síntesis Histórico-Salvífica* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002), 21.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, 366.

El objetivo de nuestro estudio será analizar la aportación a la mariología de E. Johnson en el contexto de renovación mariológica posconciliar, en la que nuestra autora se despegaba de otras teólogas feministas de orientación más radical, marcadas por una fuerte intransigencia hacia la mariología.

Desde sus inicios teológicos, nuestra autora muestra un interés por la mariología, pues ya en 1984 y 1985 publica distintos artículos, del que cabe destacar “La tradición mariana y la realidad de las mujeres” en el que presenta a María en comparación con la situación de la mujer en la actualidad¹¹. Sin embargo, su primera obra mariológica no llegará hasta el año 1998, en el que publica *Amigos de Dios y profetas. Una interpretación teológica feminista de la comunión de los santos*, obra en la que sitúa a María en la comunión de los santos, siguiendo la intuición del Concilio Vaticano II¹². Esta obra se complementa en el año 2003 con su siguiente libro, *Verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los santos*¹³. En el espacio que media entre la publicación de sus dos obras mariológicas, verán la luz su obra más representativa, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista* (1992)¹⁴ y *Las mujeres, la tierra y el Espíritu creador* (1993)¹⁵. Ambas son importantes pues en ellas se sientan las bases desde las que construirá su reflexión mariológica.

El discurso y las palabras del Papa Francisco en su discurso ante el CELAM en septiembre de 2017 sirven para marcar la «hoja de ruta» de la Iglesia, pero, también como pauta de estudio de este trabajo titulado *Elizabeth A. Johnson, una propuesta de renovación*

¹¹ Elizabeth A. Johnson, “The Marian Tradition and the Reality of Women”, *Horizons* 12/1 (1985): 116-135. Aunque para la realización de la tesina se han utilizado todos los libros y artículos de la autora en versión original, cuando se citen en el cuerpo de texto se hará con el título traducido. En este caso: “La tradición mariana y la realidad de las mujeres”.

¹² Elizabeth A. Johnson, *Friends of God and Prophets. A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints* (Norwich: SCM, 1998). Traducción al castellano: *Amigos de Dios y profetas. Una lectura teológica feminista de la comunión de los santos* (Barcelona: Herder, 2004).

¹³ Elizabeth A. Johnson, *Truly Our Sister. A Theology of Mary in the Communion of Saints* (New York: Continuum, 2003). Traducción al castellano: *Verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los santos* (Barcelona: Herder, 2005).

¹⁴ Elizabeth A. Johnson, *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, 3ª ed. (United States of America: 2017). Traducción al castellano: *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista* (Barcelona: Herder, 2002).

¹⁵ Elizabeth A. Johnson, *Women, Earth, and Creator Spirit* (New Jersey: Paulist, 1993). Traducción propia: *Las mujeres, la tierra y el Espíritu creador*.

mariológica, ya que al encarnar su mismo objetivo nos remite a la conciencia de que la mujer tiene un puesto y un papel que desarrollar en la sociedad y en la Iglesia¹⁶. Tal vez hoy y ahora sea el momento de profundizar de manera crítica en este tema a través de la figura de María que presenta la teología feminista.

2. Estructura de la tesina

Siguiendo, en cierto modo, el itinerario teológico de la autora, la tesina se ha dividido en tres capítulos, que culminan con unas conclusiones, síntesis de todo el estudio. Partiendo del giro que supuso el Concilio Vaticano II, el *capítulo primero*, titulado *La renovación mariológica postconciliar*, abordará la cuestión mariológica en los textos conciliares, así como su evolución posterior, con el objetivo de situar la reflexión de nuestra autora en el proceso de renovación que la mariología ha desarrollado en las últimas décadas. Como ya es sabido el Concilio, por vez primera en la historia, presenta una «doctrina mariana relativamente completa»¹⁷. Si el capítulo VIII de *Lumen gentium*, que lleva por título “La Santísima Virgen María, Madre de Dios, en el Misterio de Cristo y de la Iglesia”, es el arranque obligado de todo estudio mariológico, veremos que en el caso de Elizabeth A. Johnson cobra también importancia el capítulo VII, dedicado a la “Índole Escatológica de la Iglesia Peregrinante y su Unión con la Iglesia Celestial”, ya que aquí se encuentra una primera referencia, aunque velada, a María en la comunión de los santos, premisa clave dentro de su mariología¹⁸. La decisión de ubicar la mariología en la declaración dogmática implica un replanteamiento, ya que la doctrina conciliar parte del Misterio de Cristo revelado en la Iglesia, pero desde una clara perspectiva

¹⁶ Cf. Nota 1, *supra*.

¹⁷ Juan Esquerda Bifet, “Aportación doctrinal y valoración del capítulo mariano de la ‘*Lumen gentium*’”, en *Enciclopedia mariana posconciliar. Sociedad Mariológica Española*, dir. Narciso García Garcés, Enrique Llamas Martínez y Olegario Domínguez, (Madrid: Cocolsa, 1975), 87-98, 96.

¹⁸ «Así, pues, al celebrar el sacrificio eucarístico es cuando mejor nos unimos al culto de la Iglesia celestial, entrando en comunión y venerando la memoria, primeramente, de la gloriosa siempre Virgen María, mas también del bienaventurado José, de los bienaventurados Apóstoles, de los mártires y de todos los santos» (LG 50). Si el Concilio le otorga a María un lugar preminente dentro de la comunión de los santos y del cuerpo de Cristo: «Este misterio divino de la salvación nos es revelado y se continúa en la Iglesia, que fue fundada por el Señor como cuerpo suyo, y en la que los fieles, unidos a Cristo Cabeza y en comunión con todos sus santos, deben venerar también la memoria “en primer lugar de la gloriosa siempre Virgen María, Madre de nuestro Dios y Señor Jesucristo”» (LG 52).

mariana. Así mismo el Concilio aportará las diversas claves o dimensiones que orientarán los desarrollos mariológicos posconciliares: bíblico-salvífica, eclesial-escolástica, pneumatológica, trinitaria y ecuménica entre otras.

La primera parte del capítulo abordará la cuestión mariológica en los debates conciliares, así como el contenido del capítulo VIII de la constitución *Lumen gentium*. La segunda parte de este primer capítulo presenta las distintas líneas de renovación mariológica posconciliar: teológica, histórica salvífica y cultural, así como los avances y redescubrimientos mariológicos impulsados tanto por el magisterio como por algunos de los mariólogos más destacados. En este proceso renovador, junto a las obras de algunos teólogos como S. De Fiores, R. Laurentin, G. Müller y J. García de Paredes, serán determinantes la exhortación apostólica *Marialis cultus* de Pablo VI, denominado el Papa mariano, que «se muestra abierto a la cultura contemporánea y a la dimensión antropológica»¹⁹ y la *Redemptoris Mater* de Juan Pablo II, que abunda en la mediación en el Espíritu, uno de los temas preferidos de la reflexión mariana actual. Proseguiremos abordando los intentos de actualización mariológica llevados a cabo desde las claves de la teología feminista. Ambos marcos -el de la renovación mariológica posconciliar y el de la reflexión mariológica llevada a cabo por la teología feminista-, resultan necesarios para ubicar correctamente a nuestra autora y calibrar adecuadamente su aportación al proceso de renovación mariológica posconciliar.

El estudio de este primer capítulo se nutrirá fundamentalmente de los distintos comentarios al capítulo VIII de *Lumen gentium*, así como de los artículos titulados “El itinerario de la Mariología en los 50 años de Postconcilio (las actas del 23º congreso de la PAMI)” y “El panorama Mariológico-Mariano en el primer decenio del siglo XXI”, entre otros²⁰.

¹⁹ Pablo Largo Domínguez, “El itinerario de la Mariología en los 50 años de Postconcilio (las actas del 23º congreso de la PAMI)”, *EphMar* 65 (2015): 327-347, 328.

²⁰ Pablo Largo Domínguez, “El panorama Mariológico-Mariano en el primer decenio del siglo XXI”, *EphMar* 68 (2016): 479-489.

El segundo capítulo se titula *Elizabeth A. Johnson: un intento de actualización mariológica desde las claves de la teología feminista*. Tras un breve recorrido por el itinerario teológico-vital de nuestra autora²¹, el capítulo se centra en tratar de identificar y presentar las claves antropológica y trinitaria, así como los presupuestos teológicos a partir de los cuales nuestra autora desarrollará su reflexión mariológica, a saber: que existe un vínculo entre la verdadera imagen de Dios y una correcta teología de María; que esa correcta imagen de Dios requiere una nueva lectura antropológica, que establezca de modo adecuado la relación entre el Creador y la creatura; que en ese proceso deben descartarse lo que nuestra autora denomina como “callejones sin salida”. Dicho de otro modo, la reflexión mariológica de Johnson va a estar en estrecha dependencia de su manera de interpretar el discurso sobre Dios y de su visión antropológica, ambas desarrolladas desde las claves de la teología feminista.

Consecuentemente, la primera parte del capítulo se corresponde con la presentación teológica sobre Elizabeth A. Johnson con el objeto de allanar la travesía hacia la nueva visión de María que propone nuestra autora, que quiere ser más acorde con la propia realidad de María y con la actualidad. Por ello, la segunda parte, se centra en presentar la reflexión de Johnson acerca del discurso sobre Dios, abordando el modo en que plantea la relación existente entre el Creador y la criatura desde la búsqueda de un lenguaje que permita presentar a Dios en categorías femeninas. Esta parte, cuyo cometido es actuar a modo de bisagra entre los capítulos primero y tercero, se basa fundamentalmente en el estudio de su emblemática obra *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista* (1992). Se abordarán también otros artículos que van

²¹ Esta lectura se realizará de la mano de la teóloga Susan Rakoczy, amiga y compañera de nuestra autora desde sus estudios en la Universidad Católica de América. Cf. Susan Rakoczy, “The Theological Vision of Elizabeth A. Johnson”, *Scriptura* 98 (2008): 137-155. Traducción propia: “La visión teológica de Elizabeth A. Johnson”.

a influir en su mariología²². Junto a ella su obra eclesiológica y algunos textos importantes para esta cuestión²³.

El tercer y último capítulo, titulado *María en la teología de Elizabeth A. Johnson*, está dedicado a presentar su reflexión mariológica. Nuestra autora busca profundizar y revitalizar el símbolo de la comunión de los santos, concepto nuclear en su teología, para en un segundo momento, situar a María en la «nube de testigos» que componen el símbolo. Elizabeth A. Johnson presenta su teología mariana en dos obras que serán analizadas en este capítulo. Aunque su reflexión mariológica se remonta a los inicios de su carrera teológica como veremos, pues ya en su artículo “María y la cristología contemporánea. Rahner y Schillebeeckx” de 1984, analizaba la cristología contemporánea y exponía sus diez tesis para una renovación mariológica²⁴. Este artículo es importante a la hora de entender su comprensión mariológica, así como las claves de la renovación posconciliar que nuestra autora irá desarrollando en base a su evolución mariológica.

En la primera, *Amigos de Dios y profetas. Una interpretación teológica feminista de la comunión de los santos* (1998), nuestra autora realiza una lectura feminista de la comunión de los santos, con el objetivo de liberarlo de la estructura patriarcal que lo jerarquiza para apostar por un símbolo de carácter igualitario y relacional. Desde esta premisa María, Madre de Dios y Madre de los hombres puede interceder, a petición de los fieles, ante su Hijo para que, felizmente, todos los pueblos puedan llegar a reunirse

²² Elizabeth A. Johnson, “The Symbolic Character of Theological Statements about Mary”, *Journal of Ecumenical Studies* 22, nº. 2 (Spring 1985): 312-335. Traducción propia: “El carácter simbólico de las declaraciones teológicas sobre María” y “Mary and the Female Face of God”, *Theological Studies* 50 (1989): 500-526. Traducción propia: “María y el rostro femenino de Dios”, facilitan la comprensión teológica. En el tercer artículo con traducción propia: “Nombrando a Dios Ella. Implicaciones teológicas”, se encuentra su postura actual. Cf. La citación se corresponde con la recomendación de la Universidad de Pensilvania: Johnson, Elizabeth “Naming God She: The Theological Implications” (2000). *Boardman Lectureship in Christian Ethics*. 5. <http://repository.upenn.edu/boardman/5>. Título traducido: “Nombrando a Dios Ella. Implicaciones teológicas”.

²³ Se incluyen también referencias al capítulo titulado “Imaginado a Dios, encarnando a Cristo. Las mujeres como signo de los tiempos” del libro de Elizabeth A. Johnson, *La Iglesia que quieren las mujeres* (traducción propia). Cf. Johnson, *The Church Women Want* (New York: Herder, 2012).

²⁴ Elizabeth. A. Johnson, C.S.J., “Mary and Contemporary Christology: Rahner and Schillebeeckx”, *Eglise et Théologie* 15 (1984): 155-182. La traducción del título es propia.

en un solo pueblo de Dios, según el anhelo de los Padres conciliares, en el capítulo dedicado a la Bienaventurada Virgen María (cfr. LG 69). El segundo paso lo da con la obra *Verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los santos* (2003), en cuyo título ya se perfila el puesto de María en la Iglesia, en la comunión de los santos, así como que María además de amiga de Dios y profetisa, es también «verdadera hermana nuestra» siguiendo la expresión acuñada por el Papa Pablo VI en la Exhortación Apostólica *Marialis cultus*²⁵.

Para este estudio ha sido muy útil el profundo análisis que han realizado algunos teólogos de la obra mariológica desarrollada por nuestra autora, entre ellos y desde una perspectiva afín y comparativa, la ya citada S. Rakoczy y G. Rosolino²⁶. Desde una postura más crítica, la visión del padre jesuita J. McDermott y de K. McDonnell²⁷. En esta misma línea, ha sido especialmente útil, la revisión crítica realizada por la profesora N. Martínez-Gayol²⁸. Por último, el análisis sobre el lenguaje teológico realizado por G. Tavad²⁹.

²⁵«Como lo expresó maravillosamente el poeta Dante: "Tú eres aquella que ennobleció tanto la naturaleza humana que su hacedor no desdeño convertirse en hechura tuya"; en efecto, María es de nuestra estirpe, verdadera hija de Eva, (aunque ajena a la mancha de la Madre, y verdadera hermana nuestra, que ha compartido en todo, como mujer humilde y pobre, nuestra condición)» (MC 56).

²⁶ En su artículo Rosolino compara y enfrenta el planteamiento mariano de Bruno Forte con el de Elizabeth Johnson. Cf. Guillermo Rosolino, "María ¿"la mujer, icono del Misterio" o "verdadera hermana Nuestra"?", *Revista Teología* XLV, nº. 96 (agosto 2008): 331-352.

²⁷ El artículo de McDermott es fruto de la polémica entre E. Johnson y el *USCBB Doctrine Committee* por su libro *La búsqueda del Dios vivo* (Elizabeth A. Johnson, *Quest for the Living God* (London: Bloomsbury, 2007). Traducción al castellano: *La búsqueda del Dios vivo* (Santander: Sal Terrae, 2008). Cf. John. M. McDermott, S.J. "Elizabeth Johnson on Revelation, Faith, Theology, Analogy, and God's Fatherhood", *Nova et Vetera*, English Edition 10, nº. 4 (2012): 923-983. Traducción propia: "Elizabeth Johnson. Sobre la revelación, fe, teología, analogía y la paternidad de Dios". Por su parte McDonnell realiza una comparativa entre distintas teólogas feministas. Cf. Kilian McDonnell, "Feminist Mariologies: Heteronomy/Subordination and the Scandal of Christology", *Theological Studies* 66 (2005): 527-541. Traducción propia: "Mariologías feministas. Heteronomía / subordinación y el escándalo de la cristología".

²⁸ En clara alusión a la segunda parte del título del libro de Johnson, *Verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los santos*, Nurya Martínez-Gayol realiza un exhaustivo y profundo comentario crítico de la obra. Cf. Nurya Martínez-Gayol, "María en la comunión de los Santos", *Estudios Eclesiásticos* 81, nº. 316 (2006): 177-195.

²⁹ George H. Tavad, "Sexist Language in Theology?", *Theological Studies* 36, nº. 4 (1975): 700-724.

3. La mariología, una realidad en transformación

En definitiva, la pretensión de nuestro estudio es ver y profundizar en la mariología entendida como una realidad en transformación «que tendrá que mostrar un rostro nuevo sobre el trasfondo de la cristología, de la eclesiología, y de la antropología»³⁰.

A lo largo de estos cincuenta años de evolución mariológica y después del silencio experimentado inmediatamente con posterioridad a la celebración del Concilio Vaticano II, cabe destacar, como veremos, la firme y clara conciencia de que la «Mariología sirve de correctivo a ciertas formas unilaterales de entender lo divino», así como de las distintas especialidades teológicas³¹. Por ello, hoy sigue siendo necesaria una renovación mariológica, ya que en el fondo la mariología es un campo en permanente transformación. En este sentido, es importante acercarse a la aportación feminista que, si inicialmente se mantuvo distante, con el tiempo ha ido rescatando dimensiones soslayadas en mayor o menor medida. En esta línea y dada la sensibilidad actual hacia los temas relativos a la mujer, la mariología pueda realizar aportaciones de carácter novedoso.

Las palabras del Papa Francisco en la primera homilía del año 2020 respecto a la Virgen María como fuente de vida sirven de síntesis a esta *Introducción*. En su intervención el Papa Francisco recordó que Dios vino al mundo «nacido de mujer» y por ello exhortó a la necesidad de construir «una casa de paz y no un patio de batalla, y que nos importe la dignidad de toda mujer»³².

³⁰ Stefano De Fiores, *María en la teología contemporánea* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1991).

³¹ García Paredes, XVIII.

³² «Francisco confía el nuevo año a María, Santa Madre de Dios, pidiendo paz y unidad», Vatican News.

CAPÍTULO I: La renovación mariológica posconciliar

El Concilio Vaticano II, que supuso un punto de inflexión para la vida de la Iglesia, afectó en ese proceso renovador a la reflexión mariológica. El Concilio va a suponer, en base a las líneas teológicas de corte renovador, caracterizados por el retorno a las fuentes y la apertura al mundo, una reinsertión de María en el Misterio de Cristo y de la Iglesia, tal y como queda expresado en el título del Capítulo VIII de la constitución dogmática *Lumen gentium*. A partir de estas nuevas claves la mariología se ha ido desarrollando en base a distintas aproximaciones y dimensiones siguiendo el impulso conciliar. El objetivo de este capítulo es presentar ese cambio de perspectiva introducido por el Concilio respecto a la mariología, así como aproximarnos a los desarrollos mariológicos posconciliares en su propia evolución cronológica, con el objeto de ubicar, dentro de este panorama, la reflexión mariológica realizada por la teología feminista y en concreto por nuestra autora, Elizabeth A. Johnson.

1.1 La cuestión mariológica en los debates conciliares: el capítulo VIII de *Lumen gentium*

La mariología y, en concreto, el lugar que debía de ocupar en los documentos magisteriales suscitó uno de los episodios más controvertidos, pero a la vez más representativos, de los cambios impulsados por los denominados Padres conciliares “progresistas”³³. En los debates en torno a las cuestiones mariológicas se dieron cita los

³³ Aunque empleo el calificativo “progresista”, conviene tener en cuenta las consideraciones de S. Madrigal respecto al uso de los términos “conservador” y “progresista” aplicados a los Padres conciliares: «Muy pronto se aclimató en la información periodística la clasificación de los Padres conciliares en “progresistas” y “conservadores”. Como toda división esquematizadora, simplifica y requiere de diferenciación, pero describe una formación de frentes real, a la que subyacían diferencias de mentalidad, que han de ser determinadas de forma más precisa. Hubo como en el Vaticano I una “mayoría” y una “minoría” (“conservadora”) [...] La designación “conservador” y “progresista” procede de las revoluciones y de las luchas por las libertades del liberalismo del siglo XIX. En el sentido más amplio está orientada a la toma de postura frente a la historia de la libertad de la Modernidad, tal y como irrumpe con la Ilustración

movimientos de renovación litúrgica, patrística y ecuménica, la crítica bíblica, el despertar del laicado a través de la Acción Católica y los movimientos apostólicos y, en particular, se produjo el encuentro entre dos cosmovisiones: la cristotípica y la eclesiotípica. La primera de ellas, como afirma G. Uríbarri, «quiere ver a María más ligada a Cristo y su obra, al servicio de la redención, viendo su ser y su realidad desde lo que es más exclusivo de María en su relación con Cristo»³⁴. Esta tendencia hunde sus raíces en los dogmas marianos de la primitiva Iglesia -María, Madre de Dios y la siempre virgen-, dogmas que, a su vez, tienen un marcado origen cristológico y de los que, posteriormente, derivaran los dogmas de la Inmaculada Concepción y la Anunciación. La segunda tendencia, en la que se ubican autores como K. Rahner, J. Ratzinger o H.U. von Balthasar, «entiende que en María se aclara el ser de la Iglesia y el ser del creyente»³⁵. Una vez votado el esquema mariológico en el aula conciliar, el 29 de octubre de 1963, la reflexión sobre María quedó integrada, por un estrecho margen de votos, en la Constitución sobre la Iglesia, siguiendo la intuición apuntada por R. Laurentin³⁶. En palabras del cardenal Philips, el texto resultante «difiere considerablemente»³⁷ de lo que se podía esperar antes del Concilio³⁸. En el preconcilio, las claves con las que funcionaba la mariología eran de corte fundamentalmente

y la Revolución Francesa. Si las oposiciones entre los Padres conciliares del Vaticano II se traducen a esa fórmula, se toca ciertamente un núcleo real, aunque bajo ese rasero no se comprenden todas las controversias». Santiago Madrigal, *La preparación del Concilio Vaticano II* (Cf. Kl. Schatz, *Los concilios ecuménicos. Encrucijadas en la historia de la Iglesia*. Madrid 1999, 254-274), *Apuntes de Eclesiología*, 12-15.

³⁴ Gabino Uríbarri, *Santa María, madre de Dios; María en el misterio de Cristo*, *Apuntes de Cristología* (2019), I, 12.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Cf. René Laurentin, *La question Mariale* (Paris: Éditions du Seuil, 1963), 98-104. En esta obra, que en su contexto suscitó una cierta controversia, el autor propone encontrar un punto de equilibrio entre ambas posturas, ya que María nunca tuvo como misión el representar a Cristo, como tampoco, actuar en su nombre tanto en lo relativo a la salvación como en los preceptos y sacramentos que alimentan la vida de la Iglesia.

³⁷ Philips, 264. Otros comentarios véase: Charles Balic, *El capítulo VIII de la constitución «Lumen gentium» comparado con el primer esquema de la Virgen Madre de la Iglesia*, en *Doctrina mariana del Vaticano II: Estudios Marianos* 27 (1966) 133-183; Gerard Philips, *El espíritu que alienta en el cap. VIII de la «Lumen gentium»*, *Ibid.*, 185-209; René Laurentin, *La renovación conciliar y el capítulo sobre la Virgen*, *Ibid.*, 335-376; Giuseppe Maria Besutti, *Vicisitudes del Capítulo sobre la Virgen en el Concilio Vaticano II*, *Ibid.*, 101-132. (Citado en De Fiores, *María en la teología*, 118).

³⁸ Como afirma Gabino Uríbarri, la incorporación de la mariología sobre el esquema de la iglesia «supuso en realidad un triunfo de aquellos que venían impregnados por el movimiento litúrgico, por el movimiento y el interés ecuménico, por los estudios patrísticos y bíblicos. De tal manera que estos cuatro vectores, litúrgico, ecuménico, patrístico y bíblico, gracias a los cuales cuajaron grandes aciertos en los documentos del Concilio Vaticano II, impulsaron también una notable renovación en el enfoque de la mariología». Uríbarri, *Apuntes de Cristología* (2019), I, 11.

especulativo, que, sustentadas por la utilización del método deductivo, desembocaron en que todos los movimientos eclesiales y pastorales fueran marianos. Movimientos que buscaban la promulgación del dogma de la Asunción, así como la proclamación de María como *corredentora*. Se trataba de un ambiente en el que, según el profesor G. Uríbarri, «el creyente desarrollaba una piedad mariana y una relación personal con María»³⁹. Por ello se puede afirmar con C. Balic que la diferencia entre la primera redacción y el texto final del capítulo VIII de la constitución *Lumen gentium* «se reduce al hecho de que este último sitúa la mariología en la historia de la salvación, mientras que el proyecto primero partía del magisterio de la Iglesia»⁴⁰.

Como se recordará, de la azarosa elaboración de la constitución dogmática sobre la Iglesia, promulgada el 21 de noviembre de 1964, destaca la denominada «revolución copernicana», por la cual el capítulo sobre el Pueblo de Dios precede al capítulo de la jerarquía estableciendo así un nuevo orden y dejando atrás una concepción de la Iglesia como *sociedad perfecta*. El esquema de la Iglesia, nuevo Pueblo de Dios, se completa y complementa con dos nuevos capítulos vinculados entre sí: la índole escatológica de la Iglesia (capítulo VII), y el ya citado sobre la Bienaventurada Virgen María (capítulo VIII), que cierra la constitución dogmática.

La disposición del capítulo VIII refleja su origen como documento independiente a la vez que confirma su talante integrador, pues en él se dan cita las corrientes eclesiotípica y cristotípica. De esta manera, el capítulo asume y muestra en su propio despliegue y desarrollo las distintas perspectivas desde las que se puede presentar la mariología: las tradicionales *cristológica* y *eclesiológica*, a la que se unen la *soteriológica* y la *antropológica*⁴¹, a las que hay todavía que añadir las claves *trinitaria* -con la que es presentada la figura de María en la introducción-, *pneumatológica*, y *ecuménica* explicitada en el último capítulo (LG 69). No hay, sin embargo, que olvidar que la

³⁹ *Ibíd.*, 6.

⁴⁰ Citado en Philips, 266.

⁴¹ Así se refleja en la estructura del capítulo VIII que consta de una *Introducción* (52-54), seguida de los epígrafes: II. *Función de la Santísima Virgen en la economía de la salvación* (55-59), III. *La Santísima Virgen y la Iglesia* (60-65), IV. *El culto de la Santísima Virgen en la Iglesia* (66-67) y V. *María, signo de esperanza cierta y de consuelo para el Pueblo peregrinante de Dios* (68-69).

importancia de María para los Padres conciliares se refleja no sólo en el capítulo VIII de la constitución *Lumen gentium*, sino por su presencia, mención, alusión o novedad en la casi totalidad de los documentos conciliares, en concreto en doce de los dieciséis textos⁴². Además de en el capítulo VIII, María es aludida en el capítulo II, dedicado a la Iglesia como Pueblo de Dios; en el capítulo VI, sobre la vida religiosa y en el capítulo VII, referido a la escatología; en la constitución *Dei Verbum* (n. 8); en la litúrgica *Sacrosanctum Concilium* (n. 103) como adelanto sintético de la doctrina que posteriormente se desarrollará en la constitución sobre la Iglesia, y en la constitución pastoral *Gaudium et spes* (n. 22); en los Decretos *Presbyterorum ordinis* (n. 18), *Optatum totius* (n. 8), *Perfectae caritatis* (n. 25), *Apostolicam actuositatem* -donde también se realiza una síntesis de LG 62 (n. 4)-, *Orientalium Ecclesiarum* – donde aparece como intercesora para la unión de los cristianos (n. 30)-, *Ad Gentes* (ns. 4 y 42), *Unitatis redintegratio* (ns. 14, 15 y 20); y en la Declaración *Nostra Aetate* (ns. 3 y 4).

Como indica K. Lehman, el Concilio pretende que sus afirmaciones sobre María estén «caracterizadas por una gran sobriedad y equilibrio. Quien tienda a los extremos, no los encontrará ahí», permitiendo con ello que quien se introduzca en su lectura pueda encontrar una «María actual»⁴³. Por tanto, el título del capítulo VIII de la constitución dogmática *Lumen gentium* presenta la doctrina conciliar introduciendo a María, misterio ya de por sí, en el único misterio «de Cristo y de la Iglesia», convirtiendo la mariología en nexo de unión entre la cristología y la eclesiología. No hay, sin embargo, que olvidar, como afirma G. Uríbarri, que al situar a María «dentro de la constitución sobre la Iglesia, se está subrayando el elemento eclesial»⁴⁴, razón por la que los Padres conciliares, en su intención de aclarar el lugar y la función que desempeña la madre de Dios en la Iglesia, dejan abierta la posibilidad de un desarrollo ulterior.

⁴² Cf. Olegario Domínguez, “La virgen en los demás textos Conciliares”, en *Enciclopedia mariana posconciliar. Sociedad Mariológica Española*, dir. Narciso García Garcés, Enrique Llamas Martínez y Olegario Domínguez, (Madrid: Cocala, 1975), 99-104.

⁴³ Citado en Gerhard L. Müller, *¿Qué significa María para nosotros los cristianos?, reflexiones sobre el capítulo mariológico de la Lumen gentium* (Madrid: Ediciones Palabra, S.A., 2001), 9.

⁴⁴ Uríbarri, *Apuntes de Cristología* (2019), I, 12.

Si ambas tendencias, cristotípica y eclesiotípica, se fusionan en el texto conciliar, la pregunta que surge es ¿cuál es, entonces, la novedad que aporta el Concilio? La respuesta no es inmediata, pues si bien los Padres conciliares marcan algunos hitos novedosos, los desarrollos teológicos llegarán a través de las distintas y variadas elaboraciones posconciliares, que han ido floreciendo a lo largo de los años.

Como ya se ha mencionado anteriormente, en el capítulo VIII aparecen reflejadas las distintas perspectivas desde las que abordar la mariología. La perspectiva *cristológica* se desarrolla bajo la dimensión kerigmática mariana y de la confesión de fe en Cristo, expresada en el segundo artículo del credo niceno-constantinopolitano: «Por obra del Espíritu Santo se encarnó de María, la Virgen, y se hizo hombre». María, ligada de manera singular a Cristo, es la Virgen y la *Theotókos* o Madre de Dios (DH251), la virginidad y la maternidad divina son el objeto de los primeros dogmas marianos, «de ahí deriva la virginidad y la conveniencia de la preservación del pecado (Inmaculada Concepción), así como la Asunción»⁴⁵. El «hilo de oro»⁴⁶ que atraviesa todo el capítulo es, por un lado, la aceptación por parte de María de ser la madre del Hijo de Dios y, por otro, la unión de María con los hombres por descender de Adán.

En la perspectiva *eclesiológica* es donde se encuentra una de las principales novedades del texto conciliar, al enriquecer la teología los dogmas marianos, designando a María «tipo de la Iglesia en el orden de la fe, de la caridad y de la unión perfecta con Cristo» (LG 63). La Iglesia, que al contemplar a María también se hace madre (cf. LG 64), es una realidad virginal y maternal que, como María, expresa su fidelidad y su ser instrumento de gracia. Por ello María es denominada «tipo de la Iglesia», entendiendo por tipo «la personificación y modelo que atrae efectivamente»⁴⁷, una visión eclesiológica que, como veremos, entra en contraposición con la teología feminista y con los planteamientos de Elizabeth A. Johnson.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Cf. Philips, 282. Con esta expresión se quiere resumir y significar la estrecha y singular unión de María con Cristo, una unión que nace de la función- ser madre de Dios-, dotándola de una especial dignidad.

⁴⁷ Enciclopedia Mariana Posconciliar. *Sociedad Mariológica Española*, s.v. "Aportación doctrinal y valoración del capítulo mariano de la 'Lumen Gentium'", 93.

Desde una perspectiva *antropológica*, María es ubicada en la historia de la salvación en contraposición a Eva, la mujer por la que entró el pecado y la muerte en el mundo. Así, María representa la apertura a la gracia, una nueva humanidad para todos los creyentes. Es la “nueva Eva” (LG 63), que en perspectiva soteriológica es la primera redimida por la gracia de Dios y cooperadora en la redención humana. Sin embargo, y aun recalcando su singularidad e importancia en la economía de salvación (LG 55-58), el Concilio «no quiso entrar en una serie de temas controvertidos y no declaró la co-redención de María»⁴⁸, como así requerían algunos defensores de la visión eclesiotípica, estableciendo su función como “subordinada” (LG 62) a la única mediación de Cristo (LG 60), «dejando ese aspecto abierto para la discusión de los teólogos»⁴⁹. El Concilio tampoco denominó a María “Madre de la Iglesia”⁵⁰, título teológicamente válido, que los Padres conciliares no quisieron adoptar por razones ecuménicas, juzgando suficiente expresarlo, como apuntó R. Laurentin, mediante una perífrasis⁵¹. En síntesis, se podría decir que el Concilio, sin olvidar la necesaria y oportuna inculturación o contextualización de la figura de María, inscribe la teología mariana en el plan de Dios y en la historia de la salvación. La herramienta para realizar esta reubicación no es otra que el regreso a la Sagrada Escritura y la Patrística que realiza el Concilio.

Por último, no hay que olvidar, que la mariología conciliar se ve influenciada por la apertura de la Iglesia Católica al movimiento ecuménico, lo que supondrá un nuevo requisito: una nueva forma de contemplar a María que tenga en cuenta la dimensión ecuménica. Siguiendo con las orientaciones conciliares y en palabras de Heinrich-M. Köster:

⁴⁸ Uríbarri, Apuntes de Cristología (2019), I, 7.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Fue el Papa Pablo VI quien en el discurso de clausura de la tercera sesión celebrado el día de la fiesta de la Presentación de la Virgen María en el Templo, sábado 21 de noviembre de 1964, así la bautizó, mencionándolo hasta cuatro (4) veces: «Nos proclamamos a María Santísima Madre de la Iglesia, es decir, Madre de todo el pueblo de Dios»; «la proclamación de María Madre de la Iglesia, es decir, de todos los fieles y pastores»; «con el nombre santísimo y gratísimo de María Madre de la Iglesia», finalizando el discurso con «Virgen María, Madre de la Iglesia, te recomendamos toda la Iglesia, nuestro Concilio Ecuménico». Cf. “Clausura de la III Sesión del Concilio Vaticano II, Alocución de su Santidad Pablo VI”, 20 de mayo de 2019, https://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19641121_conclusions-iii-sessions.html

⁵¹ Citado en Philips, 275.

«La perspectiva ecuménica es clara. El lugar ocupado por el documento sobre María al final de la constitución sobre “la Iglesia”, acentúan la apertura de esta doctrina, por lo demás dogmática, su referencia cristológica y eclesiológica, pero también la importancia de María como símbolo y ejemplo de la Iglesia redimida, y como *Compendium* de las verdades esenciales de la fe cristiana. En función de la relación a Cristo, la persona de María aparece como el cumplimiento de la obra de salvación en la cual ella está profundamente insertada»⁵².

G. Philips auguraba ya en 1968 que, tras el Concilio, la mariología estaría más integrada en el compendio dogmático al resaltar el texto su carácter cristocéntrico y su inserción eclesial. Confiaba, también, en un futuro desarrollo pneumatológico, sin olvidar la participación de la Virgen María en la historia de la salvación ni su importancia como signo⁵³.

En su valoración del capítulo VIII, J. Esquerda Bifet, menciona como dimensiones o perspectivas de la doctrina conciliar la dimensión bíblico-salvífica, bajo la cual desaparece el supuesto “silencio” de la Escrituras con respecto a María, y la dimensión eclesial-escatológica, resumida en el título del último apartado del capítulo: «María, signo de esperanza cierta y de consuelo para el pueblo peregrinante de Dios», título que apunta hacia las dimensiones trinitaria, pneumatológica y ecuménica como insinuaciones claras en las que profundizar⁵⁴. La dimensión trinitaria aparece muy unida a las dos dimensiones anteriores, la salvífica y la eclesial al contemplar a María como la elegida del Padre, la madre del Hijo y virgen por la concepción obra del Espíritu Santo. Es, precisamente, esta última acción la que se significa como centro de la dimensión pneumatológica, pero sin agotarla, puesto que toda la vida de María, desde la Encarnación a Pentecostés, está orientada por el Espíritu Santo.

No menos significativo es lo que para G. Müller se puede considerar como el núcleo central de la doctrina conciliar, la cuestión antropológica, al considerar que «cuando se

⁵² Heinrich-M. Köster, “La mariología en el siglo XX”, en *La Teología en el siglo XX*, dir. H. Vorgrimler, R. Vander Gucht (Madrid: BAC Maior, 1973), 118-119.

⁵³ Cf. Philips, 269.

⁵⁴ Cf. Esquerda Bifet, 91-94.

habla de María, tal y como se muestra de múltiples maneras en los textos del Concilio Vaticano II, se está hablando, de entrada, de la imagen cristiana del hombre». G. Müller señala que «en María encontramos reunidos en un mismo punto, por así decirlo, al hombre que está abierto a Dios y a Dios que da su gracia, redime y envía al hombre»⁵⁵. G. Barúna, por su parte, sostiene que el progreso del texto conciliar ha sido de carácter *cualitativo* y no cuantitativo, pues lo que a su juicio se ha dado es un progreso de retorno y recuperación y no necesariamente de promulgaciones dogmáticas⁵⁶.

Si para G. Müller el núcleo central es la cuestión antropológica para el profesor Uríbarri «el núcleo central de la exposición conciliar pivota en torno a la *maternidad* divina de María (*deipara*)», destacando la línea histórico-salvífica como la «clave de bóveda» de la mariología, y ello en consonancia con la doctrina conciliar. Dentro de esta línea se encuadra el enfoque trinitario, si bien el capítulo presenta, según ciertas voces una carencia pneumatológica⁵⁷. Por el contrario, en opinión del profesor Uríbarri, la línea antropológica y la línea escatológica-soteriológica quedarían sobradamente enunciadas, mientras que las líneas cristológica y eclesiológica se integran en un único misterio: «Así una de las claves de fondo de la presentación de la figura de María radica en la vertebración de la cristología y la eclesiología, tal y como el mismo Concilio ha pretendido de modo expreso, situar a la Madre de Dios en el misterio, único, de Cristo y de la Iglesia»⁵⁸.

A modo de balance, podemos decir que el capítulo VIII de la constitución dogmática sobre la Iglesia es la Carta Magna y la puerta de entrada a la renovación mariológica posconciliar; pero es también la *norma normans*, el marco mariológico que permite encuadrar los desarrollos posteriores ya que la finalidad del documento, en la intención de los Padres conciliares, es promover y exhortar a teólogos y predicadores al desarrollo de una teología de María que, afrontando los cuestiones todavía pendientes, sea,

⁵⁵ Müller, 123.

⁵⁶ Citado en De Fiores, *María en la teología contemporánea*, 119. La cursiva es del autor.

⁵⁷ «A pesar de todo esto, García Llata denuncia un cierto déficit pneumatológico. Cuando éste se da se propende el biologicismo, mientras que la tradición evangélica ha recogido expresiones fuertes de Jesús en sentido contrario (cf. Lc 8, 19-21; 11, 27-28).» Uríbarri, *Apuntes de Cristología* (2019), II, 19.

⁵⁸ *Ibid.*, II, 19.

además, respetuosa con la «singular dignidad de la Madre de Dios» (LG 67). En definitiva, una mariología que, en consonancia con el Concilio, «será más bíblica, cristocéntrica, eclesiológica, ecuménica y pastoral. Pero tendrá que profundizar en algunos temas o recuperar planteamientos olvidados o meramente aludidos en el capítulo VIII de la *Lumen gentium*, particularmente las dimensiones pneumatológica, antropológica y teológica»⁵⁹.

1.2 María en el posconcilio: propuestas de renovación mariológica

A pesar de la denominada “crisis mariana”⁶⁰ experimentada en la primera década posconciliar, la mariología conoce un momento de resurgimiento y de inculturación, que culmina, según K. Lehman, en la posibilidad de redescubrir a María: «En medio de lo cotidiano, de modo nada espectacular, vuelven a descubrir a la María bíblica, una mujer entre las mujeres, como una madre y hermana que nos es cercana»⁶¹. No en vano, G. Philips culmina la introducción al comentario sobre el capítulo octavo mencionando que «la mariología auténtica no tiene ningún peligro de marchitarse; se impondrá, al contrario, con más fuerza que antes en una más amplia síntesis»⁶². Por lo tanto, no hay motivos para el desaliento.

a) El silencio mariológico (1964-1974)

La promulgación de la constitución *Lumen gentium* propició un período de profundo silencio, el denominado «decenio sin María», al no encontrar la doctrina mariológica

⁵⁹ De Fiores, *María en la teología*, 125.

⁶⁰ De Fiores, *¿Quién es María?*, 59.

⁶¹ Citado en Müller, 8. Un redescubrimiento que A. Amato tilda de «retorno teológico a María, tras el traumático “recelo” que se registró a los diez años posteriores al Vaticano II». Citado en De Fiores, *María en la teología*, 9.

⁶² Cf. Philips, 269.

conciliar su sitio en la Iglesia⁶³. Por ello, se puede hablar de una primera década marcada por un silencio, atribuible a dos posibles causas: la inflación mariana que se vivió en los años anterior al Concilio y la prioridad por otros temas teológicos que acapararon la atención de los desarrollos posteriores. Para comprender la primera de las causas es necesario retrotraerse al año mariano de 1954, en el que se impulsan e intensifican las atribuciones a María, provocando lo que G. Uríbarri denomina como una “inflación mariana excesiva”⁶⁴ que, sustentada por el axioma *De Maria nunquam satis* (acerca de María nunca es suficiente), dio lugar, posteriormente, a una reacción pendular, así como a posibles interpretaciones de corte monofisita⁶⁵. Este riesgo ya había sido apuntado por el teólogo dominico Y. Congar, para quien el peligro residía en la dificultad, por parte católica, de superar la tentación del monofisismo o la de promulgar una sola naturaleza, la divina, en Cristo. En opinión del teólogo dominico, es un riesgo que tiene una doble repercusión mariológica: «Por un lado, el vincular la función de María, particularmente su título de mediadora, a la consideración de Cristo como demasiado divino, por así decirlo; por otra parte, la idea de que Cristo es el juez severo, mientras que María no es más que misericordia»⁶⁶. Este riesgo también parece preocupar a K. Rahner, ya que para el teólogo alemán el fundamento último de la doctrina mariana sigue siendo el dogma cristológico:

«A María sólo se la puede comprender desde Cristo. El que no comparta la fe católica de que el Verbo divino se encarnó en la carne de Adán para asumir redentoramente al mundo entero en la vida misma de Dios, tampoco puede comprender el dogma católico de María. Hasta podría decirse que la comprensión del dogma mariano es un indicio para saber si el dogma cristológico se toma realmente en serio o si sólo se considera, consciente o inconscientemente, como una expresión formal, problemática y mítica de que en Jesús- mero hombre, a pesar de su honda religiosidad- nos sentimos más cerca de Dios- otra expresión cifrada para el misterio que se elude. Pero no. Jesucristo nacido de María en Belén, es de manera unitaria e indisoluble verdadero hombre y verdadero Verbo, en su esencia igual al Padre. Y por esto es María en verdad madre de Dios. Sólo

⁶³ Cf. De Fiores, *María en la teología*, 138.

⁶⁴ Cf. Uríbarri, *Apuntes de Cristología* (2019), I, 8. Las páginas 6-8 servirán de base para la redacción del párrafo.

⁶⁵ Cf. *Ibíd.* Cf., también, 135.

⁶⁶ Citado en De Fiores, *María en la teología*, 135.

con el que confiese esto, honrada y limpiamente, puede la Iglesia católica seguir dialogando con plenitud de sentido sobre el resto del dogma mariano»⁶⁷.

Una alerta de la que también es consciente el Papa Juan Pablo II, pues en su encíclica *Redemptoris Mater* resalta la dimensión humana de María que: «Ha respondido, por tanto, con todo su “yo” humano, femenino» (RM 13), mitigando así cualquier intento de monofisismo mariológico⁶⁸.

La segunda de las causas o el interés por otros temas se debe a que en los primeros años tras el Concilio se retomó el interés cristocéntrico, los nuevos métodos bíblicos y el diálogo con el mundo. Sin embargo, la puesta en marcha del capítulo VIII de *Lumen gentium* no permeó lo suficiente lo que provocó, según K. Lehman, un cierto abandono de la piedad popular:

«A decir verdad, era de esperar que por ello el Concilio hubiese ido seguido de una primavera mariana; el capítulo primero de la *Lumen gentium* era una invitación en tal sentido. Pero la primavera no vino, sino, antes bien, un muy largo y gélido invierno. Mientras que en los años anteriores al Concilio la mariología había sido uno de los temas preferidos de la dogmática, en los dos primeros decenios posteriores al mismo parecería más bien inapropiado dedicarse a ella. Quien después del Concilio se adhería abierta y claramente a la veneración de María, podía verse enfrentado rápidamente a la sospecha de que albergaba una actitud intelectual preconiliar. Todo esto se halla en peculiar contraste con lo que habían propuesto los documentos del Concilio»⁶⁹.

A pesar de que la conclusión del simposio promovido en 1970 por la revista *Ephemerides Mariologicae* con el objetivo de abordar una situación abiertamente calificada de “crisis”⁷⁰, señalaba como posibles causas los cambios provocados por el Concilio

⁶⁷ Citado en *Ibid.*, 187.

⁶⁸ Cf. De Fiores, *María en la teología*, 582.

⁶⁹ Cf. Müller, 8.

⁷⁰ «El período postconciliar presenta para la teología católica y en particular para la mariología el aspecto de una dura prueba (Philips). Tanto en teología como en mariología se perfila una doble crisis: de método y de doctrina (Roschini). Hay crisis de interés y crisis de efectivos [...] el edificio mariológico, construido tras el alba del siglo XVII [...] es rechazado-y hasta combatido en sus tesis- [...] la mariología se ve afectada por la crisis general de la teología, la que estaba ligada a la llamada desmitologización». De Fiores, *María en la teología*, 130.

Vaticano II, no todo lo sucedido se puede atribuir al Concilio. No obstante, el sínodo extraordinario de los obispos de 1985, reunido en Roma con ocasión del XX aniversario de la conclusión del Concilio Vaticano II alertó nuevamente de esta posibilidad⁷¹.

Sin embargo, después de cada invierno llega la primavera y, en este caso, llegó de manera inesperada de la mano del documento pontificio *Marialis cultus*. Primavera, que años más tarde renació de nuevo con la publicación de la encíclica *Redemptoris Mater* de Juan Pablo II.

b) La exhortación apostólica *Marialis cultus*: la importancia de la renovación de la devoción mariana.

En los primeros años del posconcilio la mariología muestra más interés por los aspectos relacionados con la vida y su cotidianidad, que en los otros desarrollos (eclesiológicos, cristológicos y teológicos) que sentarán las bases de la renovación mariológica, dando lugar a un período en el que proliferan los estudios sobre el culto a María siguiendo las directrices conciliares de *Lumen gentium* en sus artículos 68 y 69. En este marco cabe destacar la realización de los congresos mariológicos internacionales organizados por Pontificia Academia Mariana Internacional (PAMI)⁷² y la publicación de la exhortación apostólica *Marialis cultus*, momento en el que comienzan a superarse los distintos recelos al considerar que la crisis provocada, no lo fue ni por el Concilio ni por la doctrina conciliar, sino por el contraste con una imagen de María que no se adaptaba a las necesidades culturales del momento (cf. MC 34).

⁷¹ «Conviene ser muy claros y no caer en la máxima que a veces se aplica sin discernimiento alguno: *post concilium ergo propter concilium* (después del Concilio, luego a causa del Concilio)». Uríbarri, Apuntes de Cristología (2019), I, 7.

⁷² «Fundada en 1946 con el fin de promover los estudios científicos, especulativos e histórico-críticos sobre la Bienaventurada Virgen María (...) Realiza esta misión a través de la celebración de congresos mariológicos y marianos internacionales y con la publicación de las Actas y de otros escritos mariológicos». Un rápido repaso a dichas actas, nos indican que del año 1967 al 1992 los congresos tuvieron como tema central el culto mariano a lo largo de los distintos siglos (VI-actualidad), estando dedicados los congresos anteriores, y posteriores al 23º al tema de las apariciones de Lourdes y Fátima, respectivamente. Cf. La Pontificia Academia Mariana Internationalis (PAMI), 18 de agosto de 2018, <https://www.pami.info/atti-dei-congressi>

La exhortación apostólica del Papa Pablo VI, *Marialis cultus* supuso un importante punto de inflexión, y ello a pesar de que la renovación del culto a María se inscribe en las líneas maestras del propio capítulo VIII. Como afirma W. Beinert, la exhortación sigue las orientaciones marcadas por LG 67: «En este importante documento se recoge, se amplía y sobre todo se utiliza para la praxis de la devoción mariana la visión conciliar»⁷³, si bien la novedad se encuentra en la aportación de la dimensión antropológica al culto, resaltando la relación entre culto y cultura. En relación al tema de la tesina, conviene dejar apuntado que la aportación antropológica favorece su lectura en clave femenina al considerar a la mujer como “signo de los tiempos”⁷⁴:

«Deseamos en fin, subrayar que nuestra época, como las precedentes, está llamada a verificar su propio conocimiento de la realidad con la palabra de Dios y, para limitarnos al caso que nos ocupa, a confrontar sus concepciones antropológicas y los problemas que derivan de ellas con la figura de la Virgen tal cual nos es presentada por el Evangelio» (n. 37).

Esta nueva visión de María como mujer, permitió que la exhortación fuera acogida de buen grado dentro de ciertos círculos feministas, pues no sólo tenía en cuenta la situación cultural y antropológica actual, sino que superaba una concepción antigua difícil de sostener, tal y como afirmaba el propio documento: «Se observa, en efecto, que es difícil encuadrar la imagen de la Virgen, tal como es presentada por cierta literatura devocional, en las condiciones de vida de la sociedad contemporánea y en particular de las condiciones de la mujer...» (n. 34)⁷⁵.

En definitiva, la exhortación apostólica implicó la aceptación de las diversas inculturaciones de María en función de las distintas épocas y marcos socio-culturales,

⁷³ Citado en De Fiores, *María en la teología*, 227.

⁷⁴ La propuesta de renovación mariológica basada en la recuperación de la piedad mariana como valor antropológico presentada en 1983 por A. Müller, corrobora la importancia de esta dimensión y demuestra que la intuición del Papa no es un hecho aislado, al tiempo que propicia una relectura de María desde el evangelio en confrontación con la cultura actual. Cf. *Ibid.*, 139.

⁷⁵ En una estela parecida y casi cuarenta años después, la encíclica *Evangelii gaudium* del Papa Francisco expone que «las reivindicaciones de los legítimos derechos de las mujeres, a partir de la firme convicción de que varón y mujer tienen la misma dignidad, plantean a la Iglesia profundas preguntas que la desafían y que no se pueden eludir superficialmente» para posteriormente afirmar que: «De hecho, una mujer, María, es más importante que los obispos» (EG 104).

poniendo el acento en que «la Iglesia, cuando considera la larga historia de la piedad mariana, se alegra comprobando la continuidad del hecho cultural, pero no se vincula a los esquemas representativos de las varias épocas culturales ni a las particulares concepciones antropológicas subyacentes, y comprende cómo algunas expresiones de culto, perfectamente válidas en sí mismas, son menos aptas para los hombres pertenecientes a épocas y civilizaciones distintas» (n. 36). Ahondando en esta situación, S. De Fiore apunta la existencia de dos criterios válidos para poder discernir la verdadera imagen de María: la Biblia y el Pueblo de Dios⁷⁶. Con respecto al uso de la Sagrada Escritura es conveniente alertar sobre la tentación de forzar su utilización como *dicta probanda* de las posiciones propias facilitando la posterior elaboración de un sistema teológico y doctrinal debidamente sustentado.

Según ha afirmado S. De Fiore la importancia de *Marialis cultus* en orden a la renovación y al relanzamiento de la piedad mariana en línea con el Vaticano II no sólo no se puede infravalorar, sino que ha de considerarse como el punto de llegada y, a la vez, punto de partida que da paso a las distintas líneas de la mariología posconciliar⁷⁷.

c) La encíclica *Redemptoris Mater*: la presencia ejemplar de María en la Iglesia

En consonancia con el Concilio, el Papa Juan Pablo II dedica su sexta encíclica a la Virgen María. Promulgada dentro del Año mariano 1987-1988, no parecía que en principio pudiera despertar mucho interés, sino más bien suscitar ciertos recelos respecto a los avances ecuménicos y al posible regreso a una piedad poco fundamentada teológicamente. Estos recelos podrían tener su razón de ser en el hecho de que, en principio, la encíclica no sigue las líneas establecidas por la *Marialis cultus* ni por los desarrollos mariológicos posconciliares. En este contexto, *Redemptoris Mater*⁷⁸ ahonda

⁷⁶ Cf. De Fiore, *María en la teología*, 132.

⁷⁷ *Ibid.*, 153.

⁷⁸ «Del Vaticano II la *Redemptoris Mater* saca la estructura fundamental [...] También es el concilio el que determina las orientaciones *crisológica*, *eclesiológica* y *ecuménica* [...] Y sobre todo inspira su temática

en la línea conciliar cristológica, pero también en la pneumatológica y trinitaria, sin perder de vista la proyección eclesiológica actual y la dimensión ecuménica. Del documento resalta la profusión de comentarios bíblicos y la importancia prestada a la fe de María⁷⁹.

Confrontando, de la mano de S. De Fiores, la encíclica con los desarrollos mariológicos posconciliares se observa, también, la presencia de la dimensión espiritual, la antropológica e incluso de la teología de la liberación. Con respecto a la mujer y su condición cabe destacar los intentos por no presentar a María como un obstáculo para la promoción de la mujer:

«Esta dimensión mariana en la vida cristiana adquiere un acento peculiar respecto a la mujer y a su condición. En efecto, la femineidad tiene una *relación singular* con la Madre del Redentor, tema que podrá profundizarse en otro lugar. Aquí sólo deseo poner de relieve que la figura de María de Nazaret proyecta luz sobre la *mujer en cuanto tal* por el mismo hecho de que Dios, en el sublime acontecimiento de la encarnación del Hijo, se ha entregado al ministerio libre y activo de una mujer. Por lo tanto, se puede afirmar que la mujer, al mirar a María, encuentra en ella el secreto para vivir dignamente su femineidad y para llevar a cabo su verdadera promoción» (RM 46).

A juicio de S. De Fiores, Juan Pablo II da respuesta con esta encíclica a dos de las demandas mariológicas contemporáneas: la feminista y la protestante, lo que le permite afirmar que el documento papal «es la espiritualidad mariana de Juan Pablo II hecha encíclica»⁸⁰.

En consonancia, para J. Ratzinger, la encíclica se promulga en los años de la irrupción de la cuestión femenina, en los que la teología feminista destapa la figura de María como “opresora” de la mujer, y ello, según las teólogas feministas, auspiciado por la Iglesia, al tiempo que ofrece la posibilidad de una relectura de la Biblia en clave feminista y

central, el verdadero *leit-motiv* e hilo conductor de la encíclica: la “*peregrinatio fidei*” de María». De Fiores, *María en la teología*, 570.

⁷⁹ Théodore Koehler, “Historia de la mariología”, en *Nuevo Diccionario de Mariología*, dir. Salvatore Meo y Stefano De Fiores (Madrid: Ediciones Paulinas, 1988), 834-856.

⁸⁰ Cf. De Fiores, *María en la teología*, 579-581, 567.

liberadora. Se trata de unas pretensiones que a juicio de J. Ratzinger son de carácter «tendencioso y violento»⁸¹, pero que incitan a prestar nuevos oídos a lo que la Biblia pueda decir sobre María. Aunando esta incitación y el hecho de que la encíclica invita a una contemplación bíblica, su lectura debe conllevar una escucha total e íntima de la Escritura, pero realizada desde dentro por la propia Escritura y no desde fuera. Al ser una lectura alejada de toda radicalidad entre lo femenino y lo masculino penetra en la búsqueda profunda del hombre. En definitiva, la encíclica ofrece una lectura mariana de la Biblia que supera la dualidad antropológica y que permite descubrir a la María auténtica mostrada por la revelación.

En la encíclica, María, lejos de ser presentada como un compendio de privilegios envueltos en misterios se muestra, en su caminar y en su actitud, como una mujer de fe, convirtiendo así lo femenino en uno de los signos de los tiempos actuales⁸².

d) Líneas y caminos de la mariología posconciliar

En estos cincuenta años transcurridos desde el Concilio han visto la luz diversos tratados de mariología, que se han desarrollado desde las claves conciliares. Cabe destacar las obras de autores como G. Paredes, B. Forte, K. Rahner, H.U. von Balthasar y la amplia obra de S. De Fiores, así como el Nuevo Diccionario de Mariología (NDM)⁸³. Para completar la visión panorámica de la mariología posconciliar habría que añadir los congresos mariológicos internacionales organizados por la PAMI. El objetivo de este

⁸¹ Joseph Ratzinger, y Hans Urs von Balthasar, *María, Iglesia naciente* (Madrid: Ediciones Encuentro, 1999), 27.

⁸² Cf. *Ibíd.*, 27-45.

⁸³ Entre las distintas obras de cada autor cabe destacar: José C.R. García Paredes, *Mariología* (Madrid: BAC, 1995); Bruno Forte, *María, la mujer icono del misterio. Ensayo de mariología Simbólico-Narrativa*, (Salamanca: Sígueme, 1993); Karl Rahner, *La Inmaculada Concepción*, en *Escritos de Teología I* (Madrid: 1961); Joseph Ratzinger, y Hans Urs von Balthasar, *María, Iglesia naciente* (Madrid: Ediciones Encuentro, 1999); Stefano De Fiores, *María en la teología contemporánea* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1991) y Salvatore Meo, y Stefano De Fiores, *Nuevo diccionario de mariología* (Madrid: San Pablo, 1988).

apartado es proceder a una revisión de las propuestas mariológicas posconciliares y ubicar en ella la reflexión acerca de María llevada a cabo por las teólogas feministas⁸⁴.

La renovación teológica

Para S. De Fiores, el paso de una mariología autónoma a una mariología incorporada a la constitución *Lumen gentium* implica un retorno de la mariología a la teología. Así lo expone en su Nuevo Diccionario de Mariología (NDM):

«La mariología debe retornar a la teología, de la que se desgajó por exigencias de su peculiar estructuración...La integración de María en el conjunto del plan de salvación supondrá una kénosis de la mariología, que no debe considerarse como pérdida o supresión de la propia realidad, sino como recuperación de la función de servicio... La pérdida de la autosuficiencia del tratado de mariología influirá en su concepción y en su lenguaje, que se hará más cristocéntrico... Estos valores (marianos), al insertarse en los diferentes tratados teológicos, se enriquecerán internamente con las adquisiciones de los estudios bíblicos, patrísticos y antropológicos, y esta savia nueva llevará a un crecimiento no cuantitativo, sino cualitativo»⁸⁵.

Para S. De Fiores no hay duda de que una vez reinsertada la mariología en la teología y, en un segundo momento, reaparecerá el tratado sobre María, pero «como síntesis de los datos adquiridos en la reflexión global y sin aspirar a constituir una estructura autónoma»⁸⁶. Sin embargo, la propuesta de inserción conciliar de María en el conjunto de la teología ha dado frutos desiguales, comprobándose en las escasas menciones realizadas en los tratados de eclesiología, en los desarrollos cristológicos, así como la ausencia de una materia específicamente mariológica en las facultades de teología, siendo destacable la escasa presencia de la mariología en la vida académica, lo que

⁸⁴ Como guía para ello, y aunque nos referiremos a diversos autores, seguiremos fundamentalmente la obra de S. De Fiores, *María en la teología contemporánea*. Esta obra es considerada el manual de referencia para cualquier estudio sobre mariología posconciliar. (Cf. Largo Domínguez, "El itinerario", 331 y Enrique Llamas, "Algunas corrientes actuales en la mariología", *Revista de Espiritualidad* 55 (1996): 9-44, 11).

⁸⁵ Citado en De Fiores, *María en la teología*, 156.

⁸⁶ *Ibid.*

acentúa la brecha entre los teólogos y los pastores⁸⁷. Para S. De Fiores ambas disciplinas, eclesiología y cristología, parecen «querer marginar la mariología y no concederle ningún espacio y ningún papel hermenéutico y salvífico»⁸⁸. En la misma línea, C. Militello plantea la desubicación de la mariología, a resultas del énfasis conciliar en el misterio pascual en detrimento de la encarnación. Subraya la autora el silencio y la falta de presencia de María en los manuales, a excepción de los de K. Rahner y A. Amato entre otros, así como de la correlación entre María y la Iglesia, a excepción de las obras de H.U. von Balthasar y O. Semmelroth⁸⁹.

En su obra *Curso fundamental sobre la fe*, Rahner realiza una propuesta muy recomendable, un intento válido «de insertar a María dentro de la teología, interesando al mismo tiempo a la antropología, a la protología, a la eclesiología y a la escatología»⁹⁰.

La renovación histórico-salvífica

Con el retorno conciliar a las fuentes bíblico-patristicas la teología de la revelación pasa de ser una mera transmisión de verdades ininteligibles para la razón a ser una teología de la historia de la salvación. Se convierte en una teología de encuentro con Dios, ya que «no sólo comprende que la revelación es un acontecimiento histórico, sino que es consciente de que la historicidad caracteriza esencialmente al hombre»⁹¹.

La interpretación conciliar de la *historia salutis* no es una historia cualquiera, pues tiene unas particularidades que la diferencian de la mera historia, permitiendo contemplar a María desde la Revelación y con la misma mirada que el Padre. María está inserta en una historia de salvación que sigue la *lógica de Dios*, que por ser distinta de la humana

⁸⁷ En este sentido J. Ratzinger apunta a que «de hecho, la victoria de la mariología eclesiocéntrica condujo ante todo al derrumbamiento de la mariología en general...como hemos visto, la decisión de 1963 condujo a la absorción de la mariología por parte de la eclesiología». Ratzinger, y von Balthasar, *María, Iglesia naciente*, 7.

⁸⁸ De Fiores, *María en la teología*, 182.

⁸⁹ Cf. Largo Domínguez, "El itinerario", 338-340.

⁹⁰ De Fiores, *María en la teología*, 165.

⁹¹ *Ibid.*, 145.

se convierte en la clave teológica que ni puede ni debe olvidarse⁹². Así contemplada, María deja de ser un conjunto de dogmas para convertirse en parte del misterio salvífico, ya que «al insertar a María en el misterio de Cristo y de la Iglesia, el Concilio Vaticano II volvió a abrir la reflexión mariológica a la dimensión trinitaria, implicada esencialmente en ese misterio»⁹³.

Esta línea ha sido desarrollada en la mariología posconciliar por A. Müller, quien afirma de su propia obra que «ni externa ni internamente ha sido pensado como una mariología aislada, sino como parte integrante de la doctrina salvífica general»⁹⁴. Para De Fiores, es destacable la preeminencia que A. Müller otorga a la dimensión bíblica y que se refleja en «el conjunto de hechos histórico-salvíficos, esto es, toda la vida de María» y en «el papel integral de María en la obra redentora de Cristo»⁹⁵.

La renovación cultural

Como ya se adelantó, si a nivel dogmático María suscitó poco interés, no sucedió lo mismo con el punto de vista cultural. Muestra de ello son los numerosos Congresos Marianos Internacionales, que quedan reflejados en sus actas, así como la promulgación de la exhortación apostólica *Mariialis cultus* por parte de Pablo VI y otros documentos de carácter pontificio. Las actas de los congresos dedicadas a analizar cómo se ha desarrollado el culto mariano a lo largo de los distintos siglos sirven para afirmar la preocupación o sensibilidad respecto al imaginario eclesial⁹⁶. También, y empleando una

⁹² Cf. Llamas, “Algunas corrientes actuales”, 20. La cursiva es del autor.

⁹³ Cf. De Fiores, *María en la teología*, 265.

⁹⁴ Citado en *Ibid.*, 158.

⁹⁵ Citado en *Ibid.*

⁹⁶ Los títulos de las actas desde su fundación son: *Alma Socia Christi* (Acta Congressus Internationalis Mariologici-Mariani, Romae 1950); *Virgo Immaculata* (Romae 1954); *Maria et Ecclesia* (Lourdes 1958); *Maria in Sacra Scriptura* (República Dominicana 1965); *De Primordiis Cultus Mariani* (Lusitania 1967), *De cultu mariano saeculis VI-XI* (Croacia 1971); *De cultu mariano saeculis XII-XV* (Roma 1975); *De cultu mariano saeculis XVI (Caesaraugustae)*, Zaragoza 1979); *De cultu mariano saeculis XVII-XVIII* (Republica Máli 1983); *De cultu mariano saeculis XIX-XX* (Kevelaer 1987); *De cultu mariano saeculo XX a Concilio Vaticano II usque ad nostros dies* (Huelva 1992); *Maria, Mater Domini in mysterio salutis, quod ab Orientis et Occidentis Ecclesiis in Spiritu Sancto Hodie celebratur* (Czestochowa 1996); *De Trinitatis Mysterio et Maria* (Roma 2000); *Apparitiones B. M. Virginis in historia, fide, theologia* (Lourdes 2008) y *Mariologia a tempore Concilii Vaticani II, receptio, ratio et prospectu* (Roma 2012). Cf. La Pontificia Academia Mariana Internationalis (PAMI), 1 de marzo de 2019, <https://www.pami.info/atti-dei-congressi>

terminología luterana, podrían indicar la tensión entre el culto y la recta fe, una preocupación que se manifiesta en las palabras de G. Philips: «En muchos devotos la imaginación prevalece sobre el sentido crítico indispensable»⁹⁷. En esta misma línea, se puede presentar el magisterio papal comenzando por Pablo VI, el “Papa mariano” por su proclamación extra conciliar de María como Madre de la Iglesia.

Pablo VI redactó y promulgó, en un momento de gran tensión anti mariana, la casi desconocida exhortación *Signum magnum* de la que cabe destacar su afinidad, pero, también, un cierto retroceso con respecto a *Lumen gentium* por su recurso, entre otros, a la analogía, y la exhortación *Marialis cultus*, que sirvió de base para la renovación del culto mariano⁹⁸. Para E. Llamas la breve exhortación *Signum magnum* es una «exposición viva de los sentimientos del Papa ante la figura espiritual y materna de la Virgen María, Madre de la Iglesia y Reina de la Paz»⁹⁹. Promulgada en 1967 durante la peregrinación como conmemoración del cincuenta aniversario de las apariciones de Fátima, Pablo VI presenta a María como «Madre espiritual perfecta de la Iglesia», en consonancia con su discurso en el aula conciliar el 21 de noviembre de 1964. Es precisamente este recuerdo el que le sirve «para invitar a los fieles a vivir la espiritualidad de imitación y a revestirse de los mismos sentimientos de la Madre de Dios y humilde esclava del Señor»¹⁰⁰. María es, para Pablo VI, el ejemplo de espiritualidad que ha de imitar todo cristiano. Continuando con las enseñanzas conciliares, Juan Pablo II, *Doctor marianus*, presenta la carta apostólica *Redemptoris Mater* con una estructura muy similar a la de la constitución *Lumen gentium*.

El estudio de la renovación cultural se completa con otros tres documentos magisteriales en los que se plasman las variaciones devocionales suscitadas por la renovación litúrgica: la *Colección de Misas de la Virgen María* (1987), el *Catecismo* y el *Directorio sobre piedad*

⁹⁷ Cf. Philips, 267.

⁹⁸ La afirmación acerca del retroceso en el uso de la analogía en la exhortación *Signum magnum* con respecto a LG VIII se sustenta en que: «El documento está en sintonía con LG VIII, pero viene a representar una involución en dos puntos: se aparta de dicho capítulo en su forma redaccional y en su interés, y, metodológicamente, maneja el recurso a la analogía, soslayado por el texto conciliar». Largo Domínguez, “El itinerario”, 328.

⁹⁹ Enrique Llamas, “La espiritualidad mariana en algunas publicaciones recientes”, *Revista de Espiritualidad* 56 (1997): 423-440, 424-425.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 425.

popular y liturgia (2002). Al igual que *Marialis cultus* o la liturgia como escuela de oración, estos documentos han conseguido compaginar, positivamente, piedad popular y liturgia¹⁰¹.

Avances y redescubrimientos

La renovación de los distintos tratados teológicos beneficia a la mariología favoreciendo lo que J. Losada denomina como «el efecto de arrastre» de otros tratados en la reflexión teológica sobre María, destacando entre ellos la Antropología teológica¹⁰². Algunos de los efectos de esta reconsideración se resumen oportunamente en las palabras de A. Amato cuando afirma que la teología rahneriana «se presenta como una cristalización de la auténtica antropología cristiana, como un criterio fundamental de verificación para un anuncio cristológico correcto y, finalmente, como un precioso elemento de apertura ecuménica, desde el momento que se inspira decididamente en el dato bíblico y magisterial de la primera tradición eclesial»¹⁰³.

Otro nuevo ámbito de reflexión ha sido el cultural, dando lugar a las «mariologías inculturadas» que se cuestionan cómo entender a María en las culturas de hoy¹⁰⁴. Los aspectos bíblicos se han visto también influenciados por los avances sistemáticos, siendo prueba de ello la pluralidad de prácticas empleadas para el análisis de los textos marianos. Como ejemplo de ello y al hilo de esta tesina, conviene significar el uso de una

¹⁰¹ «Según la opinión de Hünermann, a pesar del nuevo enfoque proporcionado por el Concilio, no habría habido mucho éxito en la implantación de un nuevo talante en la devoción mariana. Según él, no se habría desarrollado suficientemente una teología sobre estas bases. Las devociones marianas más clásicas pervivirían inmunes al impacto del Concilio. Sin embargo, otros autores (Martínez Sierra, S. De Fiores, Ponce Cuéllar) insisten en que sí que se ha llevado a cabo una verdadera renovación». Uríbarri, *Apuntes de Cristología* (2019), II, 19.

¹⁰² Cf. Losada, 404. Ejemplo de ello sería el hecho de que «la antropología unitaria está en el fondo de la reflexión de muchos y autorizados teólogos/as actuales. Cettina Militello ha descrito en este contexto la tipología de María sobre la Iglesia». Llamas, «Algunas corrientes actuales», 34.

¹⁰³ Citado en De Fiores, *María en la teología*, 165.

¹⁰⁴ En esta línea se sitúa la obra de Stefano De Fiores, *María, síntesis de valores* (Madrid: San Pablo, 2011) y el artículo de Ángel Amato, «Mariologia in contesto. Un esempio di teologia inculturata» (*Marianum* 42 (1980): 421-469) entre otros.

hermenéutica feminista y una hermenéutica liberadora¹⁰⁵. La primera de ellas, la feminista argumenta que el silencio bíblico de la mujer se basa en la estructura patriarcal subyacente, siendo necesaria su recuperación, mientras que, en la hermenéutica liberadora, María representa la opción por los pobres teniendo como fundamento el *Magnificat*, Apocalipsis 12 y la Anunciación, propiciando a una liberación, no sólo del pueblo, sino también de la imagen tradicional de María al ser comprendida como una mujer fuerte, libre y profética¹⁰⁶.

Uno de los puntos en los que coinciden la mayor parte de los autores es en el redescubrimiento de la belleza y el simbolismo. La *vía pulchritudinis* o el camino estético, apuntada por Pablo VI en 1975, tiene como representante más señalado al teólogo suizo H. U. von Balthasar, quien en palabras De Fiores muestra que «el camino estético señalado por H.U. von Balthasar a la teología constituye una perspectiva válida para interpretar la revelación y en ella la figura de María»¹⁰⁷. Por su parte E. Llamas amplía el espectro de los teólogos que han recuperado el simbolismo mariológico como corriente teológica, destacando a Bruno Forte con su mariología simbólico-narrativa en la que María es Icono del Misterio, entre otros¹⁰⁸. En este mismo sentido el propio Papa Pablo VI propuso este camino como complemento, y no como alternativa a la vía de la verdad, ya que «existe también, además de ésta una vía accesible a todos, incluso a las almas sencillas: “Es la vía de la belleza”, a la que nos lleva, al final, la doctrina misteriosa, maravillosa y estupenda, que constituye el tema del Congreso Mariano: “María y el Espíritu Santo»¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Si Marinella Perroni defiende el silencio bíblico, otras teólogas como Elizabeth A. Johnson aluden a la memoria peligrosa y a la relectura de las palabras de María en la expresión: «He aquí la esclava del Señor». Cf. Largo Domínguez, “El panorama”, 482.

¹⁰⁶ María, en palabras de Pablo VI, «fue mujer que no dudó en proclamar que Dios es vindicador de los humildes y de los oprimidos» (MC 37), por lo que, una vez depurada la Teología de la Liberación, el Magisterio retoma el canto de María como un preanuncio del Evangelio.

¹⁰⁷ De Fiores, *María en la teología*, 372.

¹⁰⁸ Cf. Llamas, “Algunas corrientes actuales”, 36-42. Para Cettina Militello, María es imagen de la Iglesia, pero no «la» iglesia, por lo que escoge la vía de la belleza como nuevo lenguaje sobre María. Cf. Largo Domínguez, “El itinerario”, 340.

¹⁰⁹ Citado en Llamas, “Algunas corrientes actuales”, 42. Cf. también en De Fiores, *María en la teología*, 373.

A modo de síntesis de este tercer epígrafe dedicado a las líneas de la mariología posconciliar se puede decir que si el Concilio Vaticano apostó por el *aggiornamento* con sus implicaciones de revisión o renovación, cuestionamiento o recuperación y de confrontación cultural o apertura al mundo, tanto los desarrollos mariológicos posconciliares como la mariología de los inicios del siglo XXI han asumido dicho reto a través de la historia de la salvación en la que María es presentada como «microhistoria de la salvación» y de la hermenéutica en el caso de la confrontación cultural y la renovación¹¹⁰.

1.3 Teología feminista y mariología: una difícil y compleja relación

Como ha explicado el mariólogo E. Llamas, «el feminismo ha despertado máximo interés en la actualidad bajo todos sus aspectos; también bajo el mariológico. Teólogos eminentes y la mayor parte de las teólogas han dedicado algún trabajo al estudio de María y el feminismo, a la significación y la dimensión de la figura de María para la mujer. Es este un tema obligado en la mariología de hoy, complemento de la corriente antropológica»¹¹¹. Si la dimensión antropológica es uno de los impulsos innovadores de la mariología, no lo ha sido de modo equivalente en la reflexión mariológica de las teólogas feministas, dado que la relación de la teología feminista con la mariología bien podría clasificarse como la historia que va del desencuentro al encuentro y, en todo caso, vinculada al movimiento feminista¹¹². Es en el contexto posconciliar y, muy ligada

¹¹⁰ «Al considerar el laborioso camino del capítulo VIII de la *Lumen gentium*, promulgado el 21 de noviembre 1964, nos da la impresión de que en él refleja la microhistoria de la mariología del siglo XX: los cuatro años de elaboración del texto mariano reproducen el desarrollo del pensamiento mariológico que se operó durante el período 1920-1960, en el que fue alternado la perspectiva cristológica de los manuales con la eclesiológica que proponían los movimientos renovadores». De Fiores, *María en la teología*, 113.

¹¹¹ Llamas, “Algunas corrientes actuales”, 28.

¹¹² De entre las nuevas aportaciones cabría mencionar la *antropología humano-céntrica* enunciada por las teólogas feministas latinoamericanas Ivone Gebara y M^a Clara Bingemer. La humano-céntrica es una antropología unitaria, realista y pluridimensional que rechaza tanto la visión androcéntrica como la feminista y no se opone a la teología tradicional ni la masculina, pero que entraña el riesgo de situar a María, la mujer, en el mismo nivel que la de Cristo, el hombre. Cf. Llamas, “Algunas corrientes actuales”, 21-35.

a la praxis de la teología de la liberación, cuando surge y florece la teología feminista con el objetivo, respecto a la mariología, de liberar a la mujer del símbolo de la Virgen María por considerarlo “opresivo y alienante”¹¹³. La teología feminista, sobre todo en sus etapas iniciales, ha mantenido una actitud de sospecha y reticencia ante la mariología.

Para S. De Fiores, la teología feminista pasa por tres etapas bien diferenciadas que van «de la *indiferencia* a la *confrontación* pasando por su *contestación*»¹¹⁴. La primera etapa, coincidente con la primera ola del movimiento feminista o primer feminismo (1789-1968) caracterizado por la reivindicación de los derechos sociales, políticos y jurídicos, no presta, en un principio, ninguna atención a la figura de María al no encontrar ningún punto en común. Más tarde y dentro de la denominada *teología de la mujer*, se empieza a reconsiderar su figura bajo la perspectiva de la maternidad y virginidad. En la segunda etapa, coincidente con el nuevo feminismo (1968-1980) o segunda ola en la que el movimiento feminista pugna contra una igualdad teórica pero no práctica, la teología feminista critica, desde la «polémica y la repulsa»¹¹⁵, el modelo de exaltación y subordinación de María. Dicha actitud queda condensada, en su formulación más extrema, en la provocadora crítica que la teóloga Mary Daily, una de las teólogas más radicales, formulaba ya en 1967: «La glorificación simbólica [de María] a menudo ha servido para enmascarar el desprecio y la opresión de la parte femenina de la raza humana»¹¹⁶. Desde una perspectiva menos radical, otras teólogas han ido formulando aquellas claves desde las que repensar la mariología. En este sentido, Catherina Halkes propugna la necesidad de una mariología de corte liberador tanto para María como para la mujer:

¹¹³ Los temas más importantes de la reflexión mariológica y la teología feminista son: «Significación de María para la mujer en el orden social y sobrenatural; ejemplaridad; María la mujer nueva; significado del feminismo y nuevas perspectivas en mariología». *Ibid.*, 28.

¹¹⁴ De Fiores, *María Madre de Jesús*, 358. La cursiva es del autor. Esta misma página y siguientes servirán como base para desarrollar el contenido del párrafo.

¹¹⁵ *Ibid.*, 359.

¹¹⁶ Citado en De Fiores, *María, Madre de Jesús*, 360. Mary Daly, perteneciente a la segunda ola, es autora del libro *La Iglesia y el Segundo Sexo* publicado en 1968 y en cuyo título ya se encuentra una mención directa al famoso libro de la filósofa existencialista Simone de Beauvoir *El Segundo Sexo* publicado en 1952 y del que derivará la distinción entre el sexo biológico y la diferencia de género, entendido como una construcción social. Fue la primera filósofa feminista de la historia y es, también, una de las teólogas feministas con un planteamiento más radical y rupturista.

«María pide ser *liberada* de la imagen que de ella se ha hecho y *de las proyecciones que una jerarquía masculina le ha atribuido*. Movidada por un profundo sentimiento de solidaridad, no deseo verla así. Es necesario, además, *liberar a las mujeres de las imágenes de María* que todavía las dominan y someten. Estas imágenes deben ser analizadas y desenmascaradas»¹¹⁷.

Además, y como parte de esta segunda etapa, la teología feminista propone una nueva visión hermenéutica que supone un retorno a las fuentes, pero con un objetivo claro y definido: rescatar las Escrituras del patriarcalismo contextual para rastrear las huellas de una presencia femenina y de una memoria liberadora. Surge de este modo «una teología feminista preocupada por los aspectos femeninos de la revelación bíblica, o sea, por esa “Palabra sepultada” bajo el régimen patriarcal»¹¹⁸.

En la tercera y última etapa que abarca desde 1980 hasta la actualidad, denominada por M. Hendrix como el «otro feminismo»¹¹⁹, el movimiento feminista -en su tercera ola- y la teología feminista suman esfuerzos a la hora de mantener la diferencia de género sin perder la igualdad. En esta etapa, una vez superada la polémica y como parte del relativismo cultural, María es considerada bajo la categoría de «hermana». María es reinterpretada en base a un nuevo modelo de mujer que, centrada en la historia, será más una hermana en la comunión de los santos, que una virgen y madre tipo o modelo de la Iglesia. En definitiva, desde las contraposiciones, la teología feminista se opone a la teología tradicional: frente a la complementariedad entre hombre y mujer, sostiene la reciprocidad relacional, así como la autonomía y la autorrealización *versus* una subordinación, que considera propia del sistema patriarcal. A partir de esos presupuestos, María es vista desde una perspectiva pneumatológica y no tanto cristológica lo que supone un problema de naturaleza dogmática.

Uno de los grandes mariólogos del posconcilio, S. De Fiores tilda de provocativa la irrupción del feminismo en la reflexión mariológica: «Por su parte, el feminismo pone

¹¹⁷ Citado en *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*, 359.

¹¹⁹ Citado en *Ibid.*, 361.

en movimiento a la mariología provocándola para que revise tanto la concepción de la mujer como la imagen tradicional de María», puede ayudar a la mariología a analizar y corregir algunos elementos, pues se reconoce que «el feminismo, con sus críticas a menudo descaradas y con sus propuestas alternativas, interpela a la mariología para que revise sus concepciones antropológicas y presente un modelo significativo (no banal ni represivo) para las mujeres de hoy»¹²⁰. Este planteamiento provocador sostenido por muchas feministas implica un cambio ambicioso no exento de riesgos, ya que tal y como expone G. Uríbarri, la teología feminista se debate entre la importancia de la figura femenina de María y su presencia en las Escrituras, y la lucha respecto a que María «ha venido representando y sirviendo de ejemplo y estímulo para valores y formas que la teología feminista quiere combatir: la pasividad, la obediencia y la escucha»¹²¹.

Para E. Llamas, el peligro reside en que «se pretende dar un giro y hacer una nueva mariología a partir de una nueva hermenéutica bíblica bajo la influencia de los principios del feminismo y al margen de la enseñanza del Magisterio de la Iglesia»¹²². En esta misma línea, J. Ratzinger, además de alertar del peligro de una lectura feminista de la Biblia que percibe en términos tendenciosos y violentos, apunta a que «bien podrían tener la ventaja de hacernos aguzar el oído a lo que la Biblia tiene que decir sobre María»¹²³.

Otras visiones, como la de J. Galot señalan que «sería una *miopía* ver en María solamente un modelo de virtudes morales y domésticas, considerando sus relaciones con Jesucristo, y no descubrir en ella otras virtualidades y su relación con la Iglesia y la mujer, ya que en Ella ha recuperado la mujer su dignidad y ha llegado a su máxima excelencia»¹²⁴. Otros autores, como J. McKenzie proponen una reforma radical de la mariología tradicional, en crisis desde el Concilio Vaticano II, y en la que el principio renovador sea el feminismo y, en concreto, sus claves teológicas y antropológicas. Para Mckenzie la reforma de la mariología pasa por la reforma de la piedad mariana, puesto

¹²⁰ Cf. De Fiores, *María en la teología*, 414.

¹²¹ Uríbarri, *Apuntes de Cristología* (2019), I, 13.

¹²² Llamas, "Algunas corrientes actuales", 30.

¹²³ Ratzinger y Balthasar, 28.

¹²⁴ Citado en Llamas, "Algunas corrientes actuales", 28. La cursiva es del autor.

que «*si la devoción a María tiene que revivir, deberá adoptar una forma totalmente nueva*; y será preciso también crear una mariología nueva y diferente de la anterior, que en correspondencia alimente esta devoción»¹²⁵.

De este breve recorrido por la valoración de algunos teólogos parece claro que los presupuestos con los que trabaja la teología feminista buscan interpelar y desafiar la reflexión mariológica. El envite planteado por esta teología puede, en un sentido positivo, ayudar a descubrir nuevos aspectos sobre la figura de María que redunden en una mariología más acorde con la sensibilidad actual y, en concreto, con el papel de la mujer en la sociedad y en la vida de la Iglesia. Sin embargo, esta apuesta no está exenta de posibles riesgos y graves distorsiones tanto a nivel dogmático como a nivel bíblico y cultural. Encontrar el equilibrio entre la innegable trascendencia histórica, social, religiosa y cultural de la figura de María y su ascendente en las mujeres, tildado de negativo según la teología feminista, es precisamente el gran reto de esta teología.

Para concluir este capítulo podemos afirmar con A. Amato que «la dimensión trinitaria, pneumatológica, eclesiológica y antropológica, las instancias feministas, el diálogo ecuménico, las exigencias de la inculturación, la valoración de la religiosidad popular, la fidelidad a la reforma litúrgica, la atención a las ciencias humanas, la pluralidad de modelos interpretativos y expresivos han hecho fascinante, pero sumamente difícil, la relectura de María»¹²⁶.

¹²⁵ Citado en *Ibid.*, 31. La cursiva es del autor. En este sentido el Documento Conclusivo de Aparecida muestra que la piedad popular como una verdadera manifestación de fe, una piedad que al ser acogida «no sólo manifestó que no era ajena a la lógica del Concilio, sino que llega a ubicarla dentro de los “nuevos signos de los tiempos” que hay que discernir para orientar la fe». José Refugio Ochoa González, “La Mariología del Documento Conclusivo de Aparecida” (Disertación Escrita de Licenciatura, U.P. Comillas Facultad de Teología, 2008), 99.

¹²⁶ Citado en De Fiores, *María en la teología*, 9.

CAPÍTULO II: Elizabeth A. Johnson: un intento de actualización mariológica desde las claves de la teología feminista

La pretensión de este segundo capítulo es ofrecer las claves desde las que nuestra autora va a desarrollar su obra teológica. En este capítulo -fundamental para una buena comprensión de su mariología que analizaremos en el próximo capítulo-, se profundizará y expondrá el presupuesto teológico con el que trabaja nuestra autora, a saber: la existencia de un vínculo entre la verdadera imagen de Dios y una correcta teología de María. Más allá de lo oportuno de su propuesta, que se asienta, fundamentalmente, en una adecuada antropología, la realidad es que María es vínculo de unión. Una muestra de que María es un nexo que permite ubicar correctamente la fe en Dios nos la ofrece J. García de Paredes cuando afirma que «la Mariología sirve de correctivo a ciertas formas unilaterales de entender lo divino»¹²⁷. Como parte de una crítica serena en este capítulo se tratarán de exponer aquellos aspectos más deficitarios o problemáticos, así como los posibles límites al planteamiento establecido por nuestra autora.

Este capítulo constará de dos partes. La primera presenta un recorrido por el itinerario teológico vital de la autora con el objetivo de enmarcar su pensamiento, así como su evolución. Esta aproximación biográfica y existencial, siempre conveniente cuando se afronta el pensamiento teológico de un autor, adquiere una mayor relevancia en el caso de las autoras feministas, que toman su propia experiencia como punto de partida para sus desarrollos. Bajo esta perspectiva, la diversidad de experiencias, tantas como

¹²⁷ García Paredes, XVIII. Dando un paso más el profesor G. Uríbarri expone que «los diferentes tratados resuenan en la mariología y se comprueban en su concreción. De ahí que si no son capaces de resonar con la mariología, donde se da el nexo de los misterios, se advierte algún fallo en ellos». Uríbarri, *Apuntes de Cristología* (2019), I, 14.

mujeres, es considerada no sólo como una riqueza, sino, también, como una virtud puesto que manifiesta una sensibilidad hacia todo aquello que es diferente¹²⁸.

En la segunda parte del capítulo, y una vez introducida la autora, se abordará el discurso sobre Dios, que Johnson interpreta en base a la relación entre el Creador y la creatura. De una correcta relación entre ambos surgirá, también, una correcta imagen de Dios. En este apartado se expondrán sus claves teológicas, utilizando para ello su propio método, consistente en tres fases. La primera fase, denominada de *demolición*, se corresponderá con la clave antropológica, que como ya se ha visto en el primer capítulo es uno de los fundamentos de la teología feminista y de nuestra autora, mientras que la segunda fase de *búsqueda de alternativas* presentará la clave trinitaria, para tratar de alcanzar en la fase de *reconstrucción* el objetivo buscado. En definitiva, la tarea que se propone Johnson es recuperar y desarrollar la verdadera imagen de Dios en conjunción con una correcta teología de María.

2.1 Claves de un itinerario teológico-vital

La trayectoria teológica de E. Johnson se inicia en el tiempo conciliar y transita por los caminos conciliares. Hija de padre católico y de madre educada en la tradición protestante, Elizabeth Ann Johnson nació un 6 de diciembre de 1941, en el *St. Mary's Hospital* de Brooklyn, Nueva York, tan solo un día antes del ataque japonés a Pearl Harbour. En una feliz coincidencia, nuestra autora recibió en su bautismo los nombres de la prima y la madre de la Virgen. Miembro de la Congregación de las Hermanas de San José de Brentwood, la joven Elizabeth ingresó en la orden en el año 1959, tres años antes del inicio del Concilio Vaticano II. En 1965, cuando se estaba preparando para

¹²⁸ En este sentido y desde el punto de vista social nuestra autora se define a sí misma como una mujer blanca, de clase media, nacida y educada en la acomodada América del Norte. En el ámbito intelectual asume la influencia de la constitución *Gaudium et spes*, su participación en los diálogos ecuménicos, así como del discurso feminista. Finalmente, la autora se inscribe como parte de la corriente liberal de la teología católica feminista. Cf. Johnson, *She*, 11.

profesar los últimos votos en medio de una gran crisis vocacional, recibió un borrador del documento doctrinal que habría de votarse a finales de año con el título de *Gaudium et spes*. El primer artículo de la futura Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual le causó tal impresión que llegó a afirmar: «en esa calurosa tarde de verano mi inquieto y joven espíritu se cruzó con este documento, encontrando la dirección para su vida»¹²⁹. Con todo, la descripción que arroja más luz sobre la personalidad de Elizabeth es el poema escrito por su abuela materna Mary Agnes Donovan Reed, a quien estaba muy unida:

«Ella no esconde su luz bajo un celemín,
Ella deja que alumbre donde pueda,
Ningún niño podría dar más satisfacción que la inteligente Elizabeth Ann»¹³⁰.

Con motivo de la renovación de la vida religiosa propuesta por el Concilio Vaticano II, comenzó sus estudios de teología en el Manhattan College de Nueva York, finalizándolos en 1981 en la Universidad Católica de América, siendo la primera mujer en obtener un doctorado en teología con la tesis “Analogía, doxología, y su conexión con la cristología en el pensamiento de Wolfhart Pannenberg”¹³¹. Profesora de Cristología desde 1981 fue también la primera mujer en acceder a una cátedra en la Universidad Católica de América en 1987. En 1991 se trasladó a la Universidad de Fordham en Nueva York, perteneciente a la Compañía de Jesús, obteniendo en 1998 el *Teaching Award* y en 2011 el *Professor of the Year Award*. Ha sido presidenta de la *Catholic Theological Society of América* y de la ecuménica *American Theological Society*. Galardonada con el prestigioso *John Courtney Murray Award*, cuenta, además, con numerosas menciones honoríficas.

En su servicio a la Iglesia, en calidad de teóloga, ha formado parte de la comisión de diálogo doctrinal Católico-Luterano de Estados Unidos entre los años 1984 a 1991, del

¹²⁹ Citado en Rakoczy, 138, autora en la que también me he inspirado para escribir el párrafo. La traducción del original es propia: «On that hot summer afternoon my young questing spirit intersected with this document and found its life-long direction».

¹³⁰ Heidi Schlumpf, *Elizabeth Johnson Questing for God* (Minnesota: Liturgical Press, 2016), 15. La traducción del original es propia: «She doesn't hide her light under a bushel, She lets it shine where it can, No child could give more satisfaction than clever Elizabeth Ann».

¹³¹ El título original de la tesis es: “*Analogy, Doxology, and their Connection with Christology in the Thought of Wolfhart Pannenberg*”.

diálogo entre ciencia y religión y participado en la conferencia ecuménica sobre Cristo y las religiones del mundo, ambos patrocinados por el Vaticano. También ha sido consultora del *U.S. Catholic Bishop's Committee on Women in Church and Society*, así como miembro destacado del proyecto *Common Ground Initiative*¹³².

Según relata su amiga y compañera Susan Rakoczy, nuestra autora fundamenta los pilares de su futura teología en la constitución pastoral *Gaudium et spes*¹³³. Teología que está caracterizada por el sufrimiento humano y, en concreto, por el de las mujeres. Posteriormente, recibiría las influencias de la teología europea en su vertiente católica, fundamentalmente de K. Rahner y E. Schillebeeckx y de la protestante, con W. Pannenberg -sobre quien realizó su tesis doctoral-, D. Bonhoeffer y J. Moltmann; de la teología de la liberación latinoamericana y su contextualización en Sudáfrica; de la teología feminista, corriente a la que se une en 1980, así como de la teología ecológica o el ecofeminismo¹³⁴.

En conexión con su teología, la metodología feminista de Johnson tendrá como base las diferentes experiencias de sufrimiento de las mujeres. Como ya se adelantó en la introducción al capítulo, su reflexión se realiza en tres pasos o fases: *demolición*, en la que Johnson revisa los presupuestos establecidos en la Tradición y en el magisterio; *la búsqueda de alternativas*, bien en las fuentes bíblicas bien en la Tradición cristiana con las que iniciar la tercera y última fase de *reconstrucción* que, además, ha de cumplir con el criterio de favorecer o potenciar lo que denomina como «floreCIMIENTO de las mujeres» («women flourishing»)¹³⁵. La herramienta o clave hermenéutica será la

¹³² Cf. "Elizabeth A. Johnson", *Spirituality & Practice*, 4 de marzo de 2018, <http://www.spiritualityandpractice.com/explorations/teachers/view/62/elizabeth-a-johnson>

¹³³ En concreto y como ya se ha mencionado, en el primer artículo de la constitución pastoral: «Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón. La comunidad cristiana está integrada por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el reino del Padre y han recibido la buena nueva de la salvación para comunicarla a todos. La Iglesia por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia» (GS 1).

¹³⁴ Ejemplo de las influencias recibidas es el título de su primer artículo sobre la Virgen: "Mary and contemporary Christology: Rahner and Schillebeeckx" (1984).

¹³⁵ Cf. Rakoczy, 143. Parece que la autora toma prestado el término "*flourishing*", florecimiento, de la también teóloga feminista Rosemary Radford Ruether. La traducción de original es propia.

Sabiduría o *Sophia* con la que establece una gramática trinitaria y sistemática, unificando las reflexiones sobre cada una de las Personas como *Sophia* en el misterio de Dios. Siguiendo esta línea de actuación, nuestra autora llegará a denominar el misterio de Dios como “la que es” mediante unas controvertidas identificaciones no exentas de críticas¹³⁶.

Este recorrido por el itinerario teológico-vital de nuestra autora para que sea completo ha de adentrarse en los distintos ámbitos o áreas de trabajo teológico en los que poder encontrar su propia experiencia. El interés inicial de nuestra autora se centra en la cristología que, como ya se ha mencionado, es objeto de su tesis doctoral en el año 1981. Según expone De Fiores la producción literaria posconciliar muestra poco interés en un Jesús que es hijo de María, lo que le permite afirmar que: «lo mismo que la eclesiología, también la cristología posconciliar parece querer marginar la mariología y no concederle ningún espacio ni papel hermenéutico y salvífico»¹³⁷. En la misma línea se expresa C. Militello para quién «la Madre del Señor no encuentra un puesto adecuado en la cristología y, en cierto modo, en la eclesiología del posconcilio»¹³⁸. Sin embargo, nuestra autora desde muy pronto buscó la conexión de la cristología con la mariología y con el misterio de Dios. De este período son sus tres primeros artículos sobre María en los que abordará las claves conciliares dominantes: cristología y eclesiología. En ellos se

¹³⁶ Autora controvertida, su obra *Quest for the Living God: Mapping Frontiers in Theology of God*, publicada en 2007, fue sometida a revisión y crítica por el *USCCB Doctrine Committee (United States Conference of Catholic Bishops)* con la siguiente conclusión: “This book contains misrepresentations, ambiguities, and errors that bear upon the faith of the Catholic Church as found in Sacred Scripture, and as it is authentically taught by the Church’s universal magisterium” (El documento original “Statement on Quest for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of God, by Sister Elizabeth A. Johnson” emitido por la “United States Conference of Catholic Bishops” se puede consultar en <http://www.usccb.org/about/doctrine/publications/upload/statement-quest-for-the-living-god-2011-03-24.pdf>). El mismo Comité, una vez estudiada la respuesta de Johnson, se reafirma en su postura: “Having examined both the book and the Observations in detail, the Committee on Doctrine believes that it is its duty to state publicly that on several critical points the book is seriously inadequate as a presentation of the Catholic understanding of God” (El texto original se puede consultar en el documento: “Response to Observations by Sr. Elizabeth A. Johnson, C.S.J., Regarding the Committee on Doctrine’s Statement about the Book Quest for the Living god” emitido por la “United States Conference of Catholic Bishops”, <http://www.usccb.org/about/doctrine/publications/upload/statement-quest-for-the-living-god-response-2011-10-11.pdf>). Esta conclusión no sólo no le ha impedido continuar con su labor docente en la Universidad, sino que ha sido vivida, por parte de la autora, como una oportunidad de diálogo con el Magisterio.

¹³⁷ De Fiores, *María en la teología*, 182.

¹³⁸ Largo Domínguez, “El Itinerario”, 338.

encuentra el germen de su posterior mariología, pues no es hasta años más tarde cuando muestra un interés literario por la figura de María¹³⁹.

La cristología posconciliar transcurre por distintas vías, pero a efectos de nuestra autora y las influencias recibidas conviene mencionar tanto al “Rahner tardío” y su cristología transcendental, «ascendente» o «desde abajo» como a la cristología latinoamericana caracterizada por su praxis liberatoria¹⁴⁰. Para Rahner, como ya se mencionó en el primer capítulo, la mariología está fundamentada en el dogma cristológico de tal manera que «a María sólo se la puede comprender desde Cristo. El que no comparta la fe católica de que el Verbo divino se encarnó de la carne de Adán para asumir redentoramente al mundo entero en la vida misma de Dios, tampoco puede comprender el dogma católico de María»¹⁴¹. Desde esta perspectiva María es la perfecta «oyente de la Palabra» pero, también, la Madre del Verbo Encarnado. En la teología de la liberación el eco de Cristo liberador unido al cántico de los pobres de Yahvé expresado en el *Magnificat* desemboca en que la Virgen «se manifiesta como modelo para quienes no aceptan pasivamente las circunstancias adversas de la vida personal y social, ni son víctimas de la alineación..., sino que proclaman con ella que Dios “ensalza a los humildes” y, si es el caso, “derriba a los potentados de sus tronos” (Puebla 297)¹⁴².

En su primer artículo titulado “María y la cristología contemporánea. Rahner y Schillebeeckx” (1984), en sintonía con *Marialis cultus*, Johnson, resalta la necesidad de

¹³⁹ “María y la cristología contemporánea. Rahner y Schillebeeckx”, “La tradición mariana y la realidad de las mujeres” y “El carácter simbólico de las declaraciones teológicas sobre María” son sus tres primeros artículos sobre María.

¹⁴⁰ Johnson considera importante resaltar que la cristología del “primer Rahner” es una cristología descendente de corte metafísico que con el tiempo evolucionará hacia una cristología ascendente más acorde con la antropología y la conciencia histórica actual, dando lugar al denominado “Rahner tardío”. Cf. Johnson, “Mary and Contemporary Christology”, 158. El profesor A. Cordovilla nos ofrece, sin embargo, una valoración muy distinta de la cristología rahneriana: «Hasta ahora la recepción de Rahner se había situado sobre todo en la llamada cristología ascendente. Según mi punto de vista la cristología más profunda y de más fecundidad se encuentra en la descendente con una fuerte impronta trinitaria, y desde ella, antropológica. Cuando Rahner tiene que afrontar el lugar desde el cual contemplar la encarnación se sitúa ante el dilema si desde el hombre o desde Dios mismo. Su opción es la segunda. El fenómeno originario para poder comprender la encarnación de Dios en su Palabra es la *kénosis* y *génesis* de Dios mismo. Y desde ambas podemos comprender lo que es la creación y lo que es el hombre» (Ángel Cordovilla, “K. Rahner, la actualidad de un teólogo”, *Estudios Eclesiásticos* 80 (2005): 233-245, 243).

¹⁴¹ Citado en De Fiores, *María en la teología*, 186.

¹⁴² Citado en *Ibid.*, 189-190.

incorporar a la nueva teología de María los avances realizados en materia trinitaria, cristológica, pneumatológica y eclesiológica. Nuestra autora, además de aunar cristología y mariología, establece diez tesis con las que reestructurar una teología sobre María¹⁴³.

Siguiendo a la propia autora, su cristología -de carácter feminista y liberador- es una cristología «desde abajo» que le permite poner todo su énfasis en la humanidad de Cristo, apoyándose en la argumentación del propio “Rahner tardío”: «cualquier cristología actual debe ser una cristología ascendente; [...] debe comenzar desde el verdadero Jesús histórico»¹⁴⁴. Este tema es el objeto de su obra *Consider Jesús* (1991). Inicialmente Johnson, en su artículo “El carácter simbólico de las declaraciones teológicas sobre María” (1985), sostiene que «las declaraciones acerca de la madre de Jesús y la Madre de Dios tienen en principio y en origen una intención cristológica y deben ser interpretados en este contexto»¹⁴⁵. Años más tarde abandonará este principio dando paso a una mariología de corte pneumatológico, tal y como presenta en su obra *Verdadera hermana nuestra*. Se trata de un cambio cuanto menos llamativo si se considera que la cristología es uno de los pilares teológicos de nuestra autora.

El artículo anteriormente mencionado - “El carácter simbólico de las declaraciones teológicas sobre María”-, el tercero de corte mariológico, en el que Johnson auna mariología y eclesiológica, es el que da paso a la clave eclesiológica. La mayoría de los expertos coinciden al afirmar que, si bien el desarrollo de la clave eclesiológica conciliar es la tarea en la que se vuelcan los teólogos posconciliares, llama la atención la omisión de la figura de María en los distintos tratados de eclesiológica¹⁴⁶. Esta situación tal vez encuentre una explicación en las palabras de W. Kasper para quién en el «primer plano de interés se hallaba la cuestión sobre la Iglesia, su esencia, unidad y estructura, así como el problema de la relación de la Iglesia con la sociedad actual»¹⁴⁷. Ahondado en la reflexión, L. Sartori afirma que en «el tema de la lectura de María en clave eclesiológica,

¹⁴³ Nos referiremos a las diez tesis en el capítulo siguiente.

¹⁴⁴ Citado en Johnson, “Mary and Contemporary Christology”, 163

¹⁴⁵ Johnson, “The Symbolic Character”, 315.

¹⁴⁶ Cf. De Fiores, *María en la teología*, 167. Cf. Largo Domínguez, “El itinerario”, 343.

¹⁴⁷ Citado en De Fiores, *María en la teología*, 166.

y de la Iglesia en clave mariológica podemos decir que apenas se ha iniciado con el Vaticano II»¹⁴⁸. En el caso de nuestra autora, esta reflexión se realizará en *Amigos de Dios y profetas* y en *Verdadera hermana nuestra*, obras en las que nuevamente Johnson realiza un giro respecto a su postura inicial.

El segundo artículo de corte mariológico tiene por título “La tradición mariana y la realidad de las mujeres” (1985). En este ensayo, Johnson contrapone el símbolo de María, utilizado a su juicio como detrimento de la mujer, al reto de encontrar un nuevo lenguaje sobre María que permita la liberación de todos los seres humanos. Nuestra autora deja abierta la cuestión, concluyendo que la renovación solo será posible con un cambio de actitud respecto a la mujer. Este mismo tema es el que centra su obra teológica *La que es* que seguidamente se aborda¹⁴⁹.

2.2 El discurso sobre Dios: la relación creador-Creatura

La tarea que se propone Johnson de recuperar y desarrollar la verdadera imagen de Dios en conjunción con una correcta teología de María, parte de replantear la relación entre el misterio de Dios y la persona de María, en definitiva, entre el Creador y la creatura¹⁵⁰. Ciertamente, Dios es misterio y, por ello, comprender la relación entre el ser humano y

¹⁴⁸ Citado en *Ibid.*, 173.

¹⁴⁹ Pese a las críticas la obra recibió el prestigioso Grawemeyer Award, al presentar una visión creativa y constructiva de la relación entre el hombre y lo divino. Cf. Johnson, *She*, 342. Cuya referencia 2, página XV, menciona “Grawemeyer Awards,” University of Louisville, <http://grawemeyer.org/religion/> accessed April 29, 2016). La traducción del original es propia: «[This award] honors highly significant contributions to religious and spiritual understanding...The purpose of the Award is to honor and publicize annually creative and constructive insights into the relationship between human beings and the divine, and ways in which this relationship may inspire or empower human beings to attain wholeness, integrity or meaning, either individually or in community».

¹⁵⁰ Nuestra autora estima partir de la criatura para poder hablar de Dios en clave femenina. Sin embargo, si recuperamos el punto de vista del profesor Á. Cordovilla sobre la cristología de Rahner, leída ahora desde la comprensión del Dios trinitario, se observa un punto de vista diferente pues «cuando Rahner tiene que afrontar el lugar desde el cual contemplar la encarnación se sitúa ante el dilema si desde el hombre o desde Dios mismo. Su opción es la segunda. El fenómeno originario para poder comprender la encarnación de Dios en su Palabra es la *kénosis* y *génesis* de Dios mismo. Y desde ambas podemos comprender lo que es la creación y lo que es el hombre» (Cordovilla, “K. Rahner”, 243).

lo divino es la razón de ser de la teología y de la historia de la teología, pues ésta varía con el curso de los acontecimientos. A juicio de J. McDermott es precisamente en la comprensión particular de Johnson de la relación entre lo natural y lo sobrenatural, y en el uso de la analogía dónde se encuentran sus problemas teológicos¹⁵¹.

Para la teología feminista y en concreto para Johnson el lenguaje formal, así como el lenguaje simbólico juegan un papel clave a la hora de entender dicha relación. Por ello, Johnson propone una visión de la relación entre el Creador y la creatura que inspire y permita que los seres humanos alcancen la plenitud en sus vidas, tanto desde el punto de vista individual como comunitario. Plantea una relación que tanto para la teología feminista como para nuestra autora descansa en dos claves de suma importancia: la dimensión antropológica y la dimensión trinitaria-pneumatológica. Se trata de claves estrechamente ligadas al Concilio Vaticano II, no resultando casual que uno de los trabajos de Johnson lleve por título “Imaginado a Dios, encarnando a Cristo. Las mujeres como signo de los tiempos”¹⁵². Más tarde, en su propuesta mariológica, Johnson considerará que las mujeres, nuevos signos de los tiempos, interpretan a María desde su propia lucha y perspectiva, frente a lo que considera la “ambigüedad” de la Tradición, en la que María es la única y poderosa figura femenina, pero también la mujer idealizada por su obediencia, virginidad y maternidad¹⁵³.

En el ámbito antropológico, nuestra autora denuncia lo que a su juicio no es sino un dualismo jerárquico característico de la mentalidad occidental que ha llevado a la discriminación de la mujer, proponiendo una antropología de carácter “relacional” basada en la doctrina de la, *imago Dei*¹⁵⁴. Sin embargo, en el ámbito trinitario critica el

¹⁵¹ Cf. McDermott, 924.

¹⁵² Cf. Johnson, *The Church*, 45-59. En su encíclica *Pacem in terris*, el papa Juan XXIII recoge y discierne como nuevos «signos de los tiempos» el movimiento femenino junto con el de los pobres y el nacimiento de las nuevas naciones poscoloniales. Si bien el concepto «signos de los tiempos» permea la encíclica *Pacem in Terris* del 11 de abril de 1963, es en la Constitución Apostólica *Humanae salutis*, 25 de diciembre de 1961, con la que el Papa Juan XXIII convoca el Concilio Vaticano II, en la que figura el término como tal.

¹⁵³ Cf. Johnson, *Truly Our Sister*, 3-15.

¹⁵⁴ Nuestra autora argumenta que a pesar de que el magisterio actual afirma explícitamente la creación del hombre y la mujer a imagen y semejanza de Dios -*imago Dei*-, el problema surge a la hora de interpretar las diferencias corporales dando lugar a dos antropologías: una de carácter “relacional” y otra de complementariedad. La primera enfatiza la igualdad, mientras que la segunda acentúa la diferencia. Cf. Johnson, *The Church*, 33.

simbolismo de la teología clásica, a la que culpa de legitimar la estructura patriarcal que subyuga a la mujer, presentando como alternativa, el recurso de la tradición sapiencial para erradicar ese simbolismo y encontrar el lenguaje que le lleva a Dios en femenino¹⁵⁵. En definitiva, la búsqueda de la expresión de Dios en lenguaje femenino, propósito de su obra *La que es*, así como una primera aproximación al lenguaje simbólico sobre María y sus implicaciones teológicas, no sólo permite acceder a las claves teológicas de nuestra autora, sino que, también darán paso al tercer y último capítulo, en el que se analizará su propuesta mariológica.

En su obra *La que es*, nuestra autora propone para poder hablar de Dios con símbolos femeninos partir de la experiencia de sufrimiento de las mujeres, del concepto bíblico de mujer como *imago Dei* y de la personificación trinitaria de Dios como *Sophia*¹⁵⁶. En su artículo “El carácter simbólico de las declaraciones teológicas sobre María” cuestiona la naturaleza del lenguaje sobre María, argumentado a favor de su vínculo con la Iglesia, pues María -dirá- es discípula ejemplar. Esta exposición sobre su simbología da paso al artículo “María y el rostro femenino de Dios”, publicado en 1989, en el que excogita aquellos rasgos femeninos correspondientes a la divinidad de Dios, que han sido atribuidos a María, con el objetivo de poder llegar a imaginar un Dios en femenino, y a la par, devolverle a María su condición de mujer y discípula en la fe¹⁵⁷. Este artículo viene a complementar la revisión del discurso sobre Dios propuesto en *La que es*.

En definitiva, cómo ya se ha apuntado, la tarea es recuperar y desarrollar la verdadera imagen de Dios en conjunción con una correcta mariología. Empero, si este empeño permanece invariable en la trayectoria teológica de Johnson, no así, sus presupuestos e

¹⁵⁵ Con respecto a la crítica al simbolismo, cf. Johnson, *She*, 39.

¹⁵⁶ Cf. De Fiores, *María, síntesis de valores*, 438-439 y De Fiores, *María, en la Teología Contemporánea*, 190-191. El tema de la Sofía, habitual en los padres medievales ortodoxos es recuperado por los teólogos orientales V. Soloviev, M. Bulgakov y P. Florenskij. El propósito es contemplar a María dentro del misterio de la sabiduría de Dios. Para Florenskij, Sofía es una realidad misteriosa que está tanto en la Trinidad como en el cosmos. Si para los teólogos orientales el objetivo es ver en María el proceso completo de la historia de la salvación, para S. De Fiores «no es fácil determinar el significado de *Sofía*» (De Fiores, *María, síntesis de valores*, 439).

¹⁵⁷ Si bien este tema se aborda en el capítulo tercero adelantamos aquí el listado de los atributos: «Cinco son los mínimos atributos marianos susceptibles de ser retornados a la fuente, al símbolo de Dios. El primero y más importante es el de madre, seguido del amor compasivo y el poder que libera, la presencia e inmanencia y, por último, su energía recreativa» (cf. Johnson, *Truly*, 86-90).

hipótesis de trabajo. La intención, en palabras de la propia autora, es establecer un diálogo crítico con la Tradición en el que:

«La perspectiva feminista, que hace honor a la humanidad de las mujeres, la mujer como *imago Dei*, encuentra esta tradición clásica profundamente ambigua en lo que respecta al bienestar femenino. Ha ayudado e instigado la exclusión y subordinación de las mujeres, pero también ha sostenido a generaciones de antepasados y precursores en la fe. Junto con la necesidad de criticar el pensamiento clásico, mi propia inclinación me lleva, además, a escucharlo, a atender a una sabiduría que todavía puede resultar útil»¹⁵⁸.

a) Clave antropológica: intento de *demolición* de la antropología clásica

Si a la necesidad de un nuevo lenguaje sobre Dios se le añade la experiencia de sufrimiento de las mujeres y la condición de su «florecimiento», entonces, estamos ante el punto de partida de la fase de *demolición*. El nuevo lenguaje no sólo no ha de referirse a la denominada dimensión femenina de Dios entendida como un complemento a la masculinidad, sino que ha de contemplar a Dios como mujer en su totalidad. Johnson, en su argumentación, sitúa la experiencia en un nivel de importancia similar al de la Tradición y la Escritura, utilizando ésta para, de manera selectiva, justificar sus presupuestos desde la praxis de la fe y no desde la fe en la Revelación, tal y como confirman sus palabras: «si Dios es venerado como aquella realidad que nos guía, fuente y meta de todo, entonces la verdad se prueba en la medida en que la idea de Dios, actualmente disponible, toma en cuenta la realidad accesible e integra la complejidad

¹⁵⁸ Cf. Johnson, *She*, 9-10. La traducción del original es propia: «The feminist perspective, which honors women's humanity, women as *imago Dei*, finds this classical tradition profoundly ambiguous in what it has meant for female well-being. It has aided and abetted the exclusion and subordination of women, but also sustained generations of foremother and forefathers in the faith. Along with need of criticism of classical thought, my own inclination leads me in addition to give it a hearing, listening for wisdom that may yet prove useful».

de la experiencia presente en sí misma»¹⁵⁹. Se trata, sin duda, de una práctica arriesgada y cuestionable tanto por el método, como por su parcialidad al relativizar la importancia de ambas: Tradición y Escritura. En esta línea crítica se sitúa J. McDermott cuando afirma que Johnson podría estar reduciendo la teología a una antropología¹⁶⁰. Siguiendo esta línea, se abordará primeramente la propuesta antropológica de Johnson- basada en la doctrina *imago Dei*-, para seguidamente introducir los aspectos sobre el nuevo lenguaje sobre Dios que culminarán en la denominación de Dios con términos femeninos.

Para nuestra autora, la conciencia de la creación *imago Dei* de la mujer encierra un gran potencial para la vida de eclesial. Sin embargo, la Iglesia no siempre ha tenido un discurso claro al respecto, tanto en la interpretación de las Escrituras como en la Tradición, generando unas ambigüedades que es necesario eliminar¹⁶¹. En la argumentación de Johnson, la filosofía griega identifica al hombre con el espíritu o lo divino y a la mujer con la materia y el cambio, primando al hombre por encima de la mujer. Ejemplos de ello son para Johnson Tertuliano, San Agustín y Santo Tomás. Para nuestra autora se trata de un prejuicio que permeará todas las generaciones¹⁶².

Johnson considera que el magisterio actual ha reafirmado la igualdad de imagen. Primeramente, en la constitución pastoral *Gaudium et spes*¹⁶³. Posteriormente, en 1988, en la encíclica *Mulieris dignitatem* de Juan Pablo II y en el Catecismo de la Iglesia Católica, en el que se corrige, en teoría, la deficiencia de dignidad de la mujer respecto

¹⁵⁹Cf. *Ibid.*, 16. La traducción del original es propia: «If God is worshiped as the guiding reality, the source and goal of all, then the truth is tested by the extent to which the idea of God currently available takes account of accesible reality and integrates the complexity of present experience into itself».

¹⁶⁰ Cf. McDermott, 926.

¹⁶¹ Cf. Johnson, "Imaging God", 45-59.

¹⁶² El primero, Tertuliano, es ejemplo por ser quien con su interpretación de Génesis 3 como una tentación sexual, equipara a todas las mujeres con Eva. San Agustín por ser quien, aun afirmando la igualdad del alma, niega la imagen total de la mujer debido a su cuerpo y a su papel social. Por último, Santo Tomás por afirmar la negación de la imagen de la mujer con la sucinta expresión «la mujer es algo imperfecto y ocasional» en la *Summa Theologiae*.

¹⁶³ En la constitución pastoral se declara, en base a la justicia social, que «toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona...debe ser vencida y eliminada por ser contraria al plan divino» (cf. GS 29).

del varón¹⁶⁴. Sin embargo, a juicio de nuestra autora con la antropología de la complementariedad de Juan Pablo II, surge una nueva ambigüedad, pues si para Wojtyła hombre y mujer son iguales y están en mutua relación; lo que es un avance; su antropología sigue siendo una antropología de corte dualístico, que imposibilita la aplicación de la igualdad de naturaleza a los roles sociales, situando, con ello, a la mujer en el ámbito de la maternidad y relegándola de las tareas de liderazgo atribuidas a los hombres. Es la visión de una naturaleza femenina que se explicita en la figura de María, ejemplo de virtudes descrita en su encíclica *Redemptoris Mater*:

«por lo tanto, se puede afirmar que la mujer, al mirar a María, encuentra en ella el secreto para vivir dignamente su feminidad y para llevar a cabo su verdadera promoción. A la luz de María, la Iglesia lee en el rostro de la mujer los reflejos de una belleza, que es espejo de los más altos sentimientos, de que es capaz el corazón humano: la oblación total del amor, la fuerza que sabe resistir a los más grandes dolores, la fidelidad sin límites, la laboriosidad infatigable y la capacidad de conjugar la intuición penetrante con la palabra de apoyo y de estímulo» (RM 46).

A juicio de Johnson se trata de unas virtudes que por ser “femeninas” sólo son aplicables a las mujeres y cuya interpretación, además, se realiza en términos idílicos y románticos, lo que favorece una antropología deficiente.

Según el criterio de Sara Butler, nuestra autora rechaza, al igual que otras teólogas feministas, la complementariedad porque para ellas representa «una forma de pensar en términos absolutamente binarios», que «cataloga a hombres y mujeres como polos opuestos, cada uno con características únicas de las que el otro está excluido»¹⁶⁵. Para S. Butler este concepto de complementariedad no es el que refleja el magisterio, puesto que la complementariedad propuesta por Juan Pablo II hace total justicia a la igualdad y

¹⁶⁴ En su encíclica Juan Pablo II, afirma que: «ambos son seres humanos en el mismo grado, tanto el hombre como la mujer; ambos fueron creados a imagen de Dios...el texto bíblico proporciona bases suficientes para reconocer la igualdad esencial entre el hombre y la mujer» (MD 6).

¹⁶⁵ Cf. Johnson, *The Church*, el capítulo III titulado “Embodiment: Women and Men, Equal and Complementary” escrito por Sara Butler, M.S.B.T. Páginas 35-44, 36. La traducción del original es propia: «“An unrelieved binary way of thinking”, which, “casts men and women as polar opposites, each bearing unique characteristics from which the other is excluded”». Ver también: Johnson, *She*, 164.

la diferencia de los sexos, cuya defensa ha derivado en nuevos planteamientos dentro del ámbito trinitario. Por su parte, la visión expuesta por M. Hauke respecto al rechazo por parte de la teología feminista de la complementariedad de sexos, coincide con la posición de Johnson siempre que ésta sea entendida como suplemento del varón¹⁶⁶. La teología feminista presenta la relación entre hombre y mujer como reciprocidad y mutualidad y no tanto como complementariedad. Ciertamente, la *complementariedad*, según el Diccionario de la Lengua Española, hace referencia a la cualidad de completar o perfeccionar algo, mientras que la *reciprocidad* es una relación de correspondencia mutua. La cuestión sobre si se puede hablar conjuntamente de complementariedad y reciprocidad fue abordada, primeramente, por la Comisión Teológica Internacional en el documento “Comunión y Servicio: La Persona Humana Creada a Imagen de Dios” en el que sostiene que «la tradición cristiana puede hablar de reciprocidad y complementariedad»¹⁶⁷. Una década después, en el año 2014, el Papa Francisco, en el discurso de apertura del Coloquio Internacional sobre “La Complementariedad del Hombre y la Mujer”, expone que la complementariedad no ha de ser entendida como «la idea superficial de que todos los papeles y las relaciones de ambos sexos están encerrados en un modelo único y estático» ya que «la complementariedad asume muchas formas»¹⁶⁸.

Pero volviendo a nuestra autora y a su antropología de carácter “relacional”, su propuesta es la de un modelo multipolar que evite los extremismos y que formula de la siguiente manera: «Una naturaleza humana realizada en interdependencia de múltiples diferencias»¹⁶⁹, en el que las diferencias pueden ser, entre otras, la raza, la edad y la cultura. En definitiva y siguiendo a N. Martínez-Gayol en su comentario a *Verdadera hermana nuestra*, Johnson en contraposición con las antropologías dualistas o de complementariedad afirmará “que las diferencias entre varón y mujer no predestinan a

¹⁶⁶ Cf. Largo Domínguez, “El itinerario”, 336.

¹⁶⁷ En el documento “Comunión y Servicio: La Persona Humana Creada a Imagen de Dios” publicado en el año 2004 por la Comisión Teológica Internacional (CTI), (n. 36).

¹⁶⁸ Congregación para la Doctrina de la Fe, “Discurso del Santo Padre Francisco a los Participantes en el Coloquio Internacional sobre la complementariedad del Hombre y la Mujer”.

¹⁶⁹ Cf. Johnson, *She*, 164. La traducción del original es propia: «one human nature celebrated in interdependence of multiple differences».

las personas para roles sociales o públicos”¹⁷⁰. Nuestra autora presenta una teoría en la que la diferencia sexual es importante pero no definitiva y que según, S. Butler, deja indefinida puesto que «aunque afirma su importancia, Johnson no acierta a ofrecer una explicación positiva del significado, valor o simbolismo de la diferencia sexual»¹⁷¹. En este mismo sentido se pronuncia N. Martínez-Gayol ante la afirmación de Johnson «que entre los sexos no hay más diferencia que la idea patriarcal de que las características diferenciales que hay entre ellos significan dos naturalezas, una femenina y otra masculina, dotadas de antemano de notas características, lo que hace luego que a varones y hembras se les asignen roles sociales predefinidos separados”» y que a juicio de Martínez-Gayol es una «afirmación que debería, posiblemente, ser más matizada»¹⁷².

Johnson considera que desde la hermenéutica feminista y en un enfoque similar al ecuménico se puede alcanzar el objetivo de abordar el misterio de Dios desde una base liberadora tanto para el hombre como para la mujer, incluso para la creación¹⁷³. A juicio de nuestra autora esto es posible mediante el uso de un lenguaje femenino, ya que -dirá- el «símbolo de Dios funciona». Esta afirmación es de vital importancia, ya que, para Johnson, es la clave de comprensión para la comunidad de fe¹⁷⁴. Para Rakoczy, la creación de la mujer a imagen de Dios es el aval que le permite a nuestra autora sostener que las metáforas femeninas son igual de válidas que las masculinas a la hora de hablar del Misterio de Dios¹⁷⁵. Por tanto, la gran cuestión teológica que esta afirmación de Johnson plantea es: ¿Puede la realidad de las mujeres ser objeto de una metáfora sobre Dios?

Siguiendo a G.H. Tvard, mientras que el primer feminismo no dio importancia al lenguaje teológico, el actual busca la solución al conflicto en el cambio lingüístico, concluyendo, empero, que la respuesta no se encuentra en las reformas superficiales

¹⁷⁰ Cf. Martínez-Gayol, 181.

¹⁷¹ Citado en Johnson, *The Church*, 43. La traducción del original es propia: «while she asserts its importance, Johnson fails to offer a positive explanation of the meaning, value, or symbolism of sexual difference».

¹⁷² Cf. Martínez-Gayol, 181.

¹⁷³ La posibilidad de abordar el misterio de Dios desde una base liberadora no es juicio evidente en sí mismo, por lo que se su valoración se abordará al final del capítulo en la lectura crítica.

¹⁷⁴ Cf. Johnson, *She*, 4.

¹⁷⁵ Cf. Rakoczy, 144.

con respecto al lenguaje sino en la reestructuración de los símbolos cristianos¹⁷⁶. En este mismo sentido, se pregunta P. Largo Domínguez: «¿no necesitamos de un cierto aprendizaje en el uso de los símbolos?»¹⁷⁷. Si la respuesta es afirmativa, surge, entonces una nueva cuestión: ¿Qué es un símbolo? y ¿qué entendemos por un lenguaje simbólico en teología?

Johnson en su artículo - “El carácter simbólico de las declaraciones teológicas sobre María”- expone que no existe una única definición, pero sí una comprensión común de lo que es y cómo afecta a la persona. El símbolo permite el acceso de la criatura finita a la infinitud de Dios y de ahí la necesidad de un lenguaje simbólico en cada pueblo o cultura que permita nombrar aquello que por ser infinito carece de nombre¹⁷⁸. En palabras de Clemente de Alejandría: «El simbolismo tiene la ventaja de estimular la búsqueda y alejar a los profanos» (*Stromata*, 2, 11). En este sentido J. McDermott expone que, si el “símbolo de Dios” utilizado en teología ha de ser juzgado en función de la praxis, éste ha de estar anclado en una verdad perceptible al ser humano, ya que un símbolo que no es verdadero no sirve de guía¹⁷⁹.

En *La que es*, nuestra autora, en una dura acusación, expone que para la teología feminista el lenguaje tradicional sobre Dios es humanamente opresivo y religiosamente idolátrico, dando lugar a una “realidad” que admite sin cuestionamiento la subordinación de la mujer como parte del orden establecido por Dios¹⁸⁰. En su tarea, la teología feminista busca transformar la sociedad en un nuevo modelo de relaciones inclusivas basadas en la igualdad y la libertad (Gal 3, 28)¹⁸¹. La tarea feminista comienza

¹⁷⁶ El interés por un lenguaje no discriminatorio es parte del movimiento feminista actual que no busca cuestionar palabras concretas, sino la propia estructura “patriarcal” del lenguaje. Bajo esta premisa la teología cristiana es acusada de antifeminista por utilizar un lenguaje masculino y patriarcal que asigna a Dios atributos masculinos. Cf. Tvard, 700-724.

¹⁷⁷ Cf. Largo Domínguez, “El itinerario”, 346.

¹⁷⁸ Cf. Johnson, “The Symbolic Character”, 322.

¹⁷⁹ Cf. McDermott, 943.

¹⁸⁰ Cf. Johnson, *She*, 29. El entrecomillado también en el original.

¹⁸¹ Elizabeth Schüssler-Fiorenza argumenta que Gálatas 3,28: «niega todas las prerrogativas religiosas en una comunidad cristiana basada en roles de género» y «esta autocomprensión cristiana igualitaria eliminó todos los privilegios masculinos de la religión, las clases sociales y las castas» (citado en Rakoczy, 140. La traducción del original es propia: «denied all male religious prerogatives in the Christian community based on gender roles» and «this egalitarian Christian self-understanding did away with all male privileges of religion, class and caste»).

por la revisión del discurso sobre Dios, que habla, exclusiva y literalmente en términos masculinos, con el reto de encontrar, en la teología contemporánea, un nuevo lenguaje que aflore las dimensiones femeninas, en diálogo, y desde otras perspectivas, con el misterio de Dios. Por su parte, Johnson, resuelve mantener el uso de la palabra Dios sujeta a una renovación del lenguaje que permita que Dios pueda ser concebido como plenamente hombre y plenamente mujer.

En este mismo sentido y a juicio de J. McDermott, nuestra autora se siente libre para referirse a Dios en imágenes femeninas o masculinas basándose en la total transcendencia del misterio de Dios, así como en la inadecuación del lenguaje humano sobre Dios. Para Johnson «el sagrado misterio de Dios está por encima de cualquier imagen» con las siguientes consecuencias en el lenguaje sobre Dios: «La incompreensión de Dios permite que de una manera totalmente apropiada e incluso, en ocasiones preferible, el hablar de Dios en términos no personales o supra personales [...] Aunque, también es oportuno e incluso en ocasiones preferible, hablar de Dios con símbolos personales»¹⁸². Sin embargo, para J. McDermott claramente evidencia que para nuestra autora «parece indiferente respecto a la verdad el poder referirse a Dios como Él, Ella o Neutro»¹⁸³.

Ahora bien, para nuestra autora esto implica descartar dos imágenes de Dios que considera callejones sin salida: hablar de Dios con rasgos femeninos y la contemplación de la feminidad de Dios. La incorporación subordinada de rasgos femeninos a un Dios masculino no significa una ganancia mutua, pues sólo se potenciaría la masculinidad, mientras que la feminidad de Dios, aunque «busca una base más ontológica para la existencia de lo femenino en Dios» a través de la doctrina del Espíritu Santo, contempla lo femenino desde lo masculino y no en su plenitud desde lo femenino¹⁸⁴. Más tarde en

¹⁸² Johnson, *She*, 46. La traducción del original es propia: «The holy mystery of God is beyond all imagining» y «the incomprehensibility of god makes it entirely appropriate, at times even preferable, to speak about God in nonpersonal or suprapersonal terms[...] Thus it is also appropriate, at times even preferable, to speak about God in personal symbols».

¹⁸³ McDermott, 962. La traducción del original es propia: «It seems indifferent to truth whether God is referred to as He, She or It».

¹⁸⁴ Johnson, *She*, 51. La traducción del original es propia: «Seeks a more ontological footing for the existence of the feminine in God».

su obra *Verdadera hermana nuestra*, abordará nuevamente, en perspectiva mariológica, estos dos callejones sin salida a los que define como “sugerentes” pues, a pesar de todo, permiten vislumbrar nuevos caminos.

b) Clave Trinitaria o Búsqueda de Alternativas

En *La que es*, la autora considera que la metáfora de Dios como monarquía, es insuficiente para la comprensión relacional de un Dios trinitario y, también, para las mujeres: la “otra mitad” del género humano¹⁸⁵. Coherente con sus presupuestos Johnson invertirá los términos de la teología trinitaria clásica en la que se suele partir de la persona del Padre, origen y fuente de la Creación, para comenzar sus reflexiones desde la experiencia cercana que proporciona el Espíritu-*Sophia* que vivifica y renueva todo¹⁸⁶. Si para Santo Tomás Dios es amor, para nuestra autora, es el Espíritu-*Sophia* quien nombra el amor recíproco y lo hace utilizando imágenes de amistad, de hermana, madre y abuela¹⁸⁷. Continuando en esta línea, Johnson explicita a las personas trinitarias como Jesús-*Sophia* y Dios como Madre-*Sophia*. Para nuestra autora *Sophia* es un símbolo legítimo, eclipsado por la monopolización del discurso sobre Dios Padre. El símbolo *Sophia* permite, además, recuperar, desde la perspectiva feminista, las bondades de la maternidad y la descripción de Dios como Madre-*Sophia*. Según Rakoczy, es en esta descripción donde se percibe el atrevimiento creativo de la autora¹⁸⁸. Sin embargo, hay que decir que en su argumento Johnson va más allá del Nuevo Testamento y de San Pablo al no identificar, únicamente, a Jesús con la Sabiduría de Dios (1Cor 1, 30). Para nuestra autora *Sophia* es la «personificación femenina del propio ser de Dios»

¹⁸⁵ Cf. *Ibid.*, 19-22. Con esta afirmación, la autora parece cuestionar la Tradición y, en concreto, los avances de Tertuliano respecto a la teología trinitaria. La aportación de Tertuliano a la teología trinitaria ha sido decisiva. Como ha mostrado el profesor G. Uríbarri, lo que Tertuliano intenta es compaginar la fe en el único Dios (*Monarquía*) y la obediencia a la dispensación de la Monarquía en la economía de la salvación (Trinidad). A. Cordovilla, por su parte, recuerda que la trinidad no rompe ni pone en peligro la monarquía, como tampoco le resta autoridad al Padre. Lo que Tertuliano quiere decir es que no hay tres dioses, sólo uno, al tiempo que garantiza la primacía del Padre. Cf. Ángel Cordovilla, *El misterio del Dios trinitario* (Madrid: BAC, 2012), 296.

¹⁸⁶ Nuevamente, parece que nuestra autora cuestiona la teología clásica: «Tanto la teología griega como la latina han tenido en el Padre su punto de partida. Incluso Agustín [...], tiene en el Padre el centro de su teología trinitaria» (*Ibid.*, 312).

¹⁸⁷ Cf. Johnson, *She*, 155.

¹⁸⁸ Cf. Rakoczy, 145.

mientras que Jesús es la Sabiduría de Dios, pero también, es el «el hijo de Sophia, la encarnación de Sophia»¹⁸⁹. Como apunta J. McDermott, *Sophia* ha pasado de ser una criatura en el Antiguo Testamento, para convertirse, a manos de Johnson y sin saber muy bien cómo, en Dios y tener un hijo. Este dato indica que, para nuestra autora no hay diferencia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento o lo que es lo mismo, no hay diferencias respecto a la Revelación de Dios en uno y otro Testamento¹⁹⁰.

En esta misma línea, J. McDermott ha puesto en relieve y de manera crítica la confusión generada por Johnson respecto a las personas de la Trinidad debido al uso que nuestra autora hace del “guión” gramatical. Para J. McDermott, cuando Johnson escribe “Jesús-*Sophia*” aparentemente está hablando de una dualidad mientras que en “Dios-*Sophia*” y el “Espíritu-*Sophia*” lo que da a entender es que hay una identidad de términos. Con estas asimilaciones nuestra autora sencillamente identifica la Sabiduría con Dios para posteriormente dar el salto al denominado «misterio trinitario de Sophia»¹⁹¹.

Este salto trinitario tiene un claro trasfondo cristológico. Para la teología feminista en general y para Johnson en particular la solución a la cristología tradicional se encuentra en la tradición sapiencial, Dios-*Sophia*, rompiendo el presupuesto teológico de una conexión ontológica entre un Dios masculino y los varones. Dios-*Sophia* es el fundamento de todos sus desarrollos posteriores y de su teología sobre María de corte pneumatológico que se abordará en el tercer y último capítulo. Según R. Gibellini la razón del interés de la teología feminista en la pneumatología reside en el hecho de que a pesar de la patriarcalización la figura del Espíritu Santo, que es “relación”, representa muchas de las cualidades femeninas¹⁹².

¹⁸⁹ Johnson, *She*, 94, 163. La traducción del original es propia: «Sophia is a female personification of God's own being» y «Wisdom's child, Sophia incarnate».

¹⁹⁰ Cf. McDermott, 964-965.

¹⁹¹ Cf. *Ibid.*, 940.

¹⁹² «A pesar de este proceso de patriarcalización de una imagen femenina de lo divino, en la tradición cristiana sobre el Espíritu Santo afloran muchos elementos femeninos, en cuanto que el Espíritu Santo dice relacionalidad. Por eso la teología feminista está interesada en desarrollar un discurso pneumatológico». Rosino Gibellini, *La Teología del Siglo XX* (Santander: Sal Terrae, 1998), 468.

Si, como veíamos, en la clave antropológica el añadir rasgos femeninos a la imagen de Dios era para Johnson un callejón sin salida, ahora en la clave trinitaria el callejón sin salida estaría en la búsqueda de la dimensión femenina de Dios, lo que en la teología clásica se atribuye al Espíritu Santo. Esta alternativa, aunque de carácter ontológico, sigue siendo, para nuestra autora, un callejón sin salida al contemplar lo femenino desde lo masculino y no en su plenitud desde lo femenino. Como ya se mencionó, en su obra *Verdadera hermana nuestra*, Johnson abordará ya este callejón en perspectiva mariológica bajo el título María como “la cara maternal de Dios”¹⁹³.

Como ya se ha expuesto, en su búsqueda de imágenes femeninas de Dios, Johnson recurrirá a la experiencia de las mujeres, a la Escritura y a la teología clásica. En las dos primeras encuentra el punto común en el Espíritu, mientras que en la teología clásica encontrará los recursos de la analogía, la incompresibilidad y la necesidad de las distintas imágenes de Dios.

Antes de proceder con su crítica y dado que uno de los principales problemas está en la hermenéutica bíblica, J. McDermott nos recuerda que Johnson utiliza las Escrituras no como guía sino como una especie de saco del que extraer los textos en los que fundamentar sus teorías y experiencias. Para J. McDermott nuestra autora, recurre a una lectura femenina de la Sabiduría y del Espíritu para contrarrestar el hecho de que, en las Escrituras, Dios es de manera «regular y consistentemente referido en términos masculinos», así como su propia epistemología respecto a que ningún término es adecuado para representar a Dios¹⁹⁴.

Es conveniente advertir, que esta propuesta de Johnson no sólo no es nueva, sino que su aplicación es tremendamente problemática. Orígenes recurrió a la Sabiduría del Hijo como respuesta teológica, dentro del ámbito trinitario, a la relación del Creador con la

¹⁹³ Este capítulo de *Truly Our Sister* es un resumen del artículo “*Mary and the Female Face of God*” en el que excogita aquellos rasgos femeninos correspondientes a la divinidad de Dios que han sido atribuidos a María, con el objetivo de poder llegar a imaginar un Dios en femenino y, a la par, devolverle a María su condición de mujer y discípula en la fe.

¹⁹⁴ Cf. McDermott, 963-964. La denominada *dicta probanda*, habitual en la teología feminista y de la liberación ya fue mencionada en el capítulo primero.

criatura: «Dios ha sido siempre padre, teniendo siempre a su unigénito hijo, que al mismo tiempo es denominado sabiduría [...] así pues, en el interior de esta sabiduría, que siempre estaba con el padre, estaba siempre reproducida y formada la creación, y nunca existió sin que la prefiguración de las cosas futuras estuviese en el ámbito de la sabiduría» (*De principiis* I, 4, 4.)¹⁹⁵. Así mismo, la idea de que el Espíritu es femenino tampoco es nueva, ya L. Swidler propuso, en su ensayo publicado en 1975 y titulado "Dios Padre: Masculino; Dios Hijo: Masculino; Dios Espíritu Santo: Femenino", denominar al Padre y al Hijo con el artículo "él" y al Espíritu con "ella"¹⁹⁶.

Continuando con su búsqueda, en *La que es*, Johnson procede a cuestionar la exclusividad y frecuencia de la metáfora paternal del *Abbá*. El símbolo Madre asocia las labores maternas de la mujer con la misericordia de Dios, por lo que en el catolicismo se asoció con la imagen de la Virgen y no tanto con Dios¹⁹⁷. Ya en 1985, Johnson anunciaba que la reinterpretación de la imagen de Dios en femenino y masculino aclararía las distintas formas por las que «el símbolo mariano ha usurpado las funciones de lo divino»¹⁹⁸. Incluso para Johnson, «Dios podría haberse encarnado como mujer»¹⁹⁹. Esta afirmación le permite exponer que: «con toda confianza, Él se dirige a ella como *Abba*», afirmación que le permite dirigirse a Dios como "Madre"²⁰⁰.

Desde la crítica, si para Tavad la «paternidad de Dios» es una analogía de la adecuada proporcionalidad, para J. McDermott no es una analogía perfecta, pero mucho menos una metáfora, es una palabra que indica una orientación profunda en la vida de una persona²⁰¹. Negar o cuestionar la «paternidad de Dios» implica, a juicio de McDermott, negar o cuestionar el hecho de que Jesús, el Hijo eterno de Dios, es el único capaz de

¹⁹⁵ Johnson también cita a Orígenes en su argumentación sobre la equivalencia entre *Sophia* y Logos con la omnipotencia y presencia salvadora de Dios. Cf. Johnson, *She*, 103.

¹⁹⁶ Citado en Tavad, ver nota 13 a pie de página.

¹⁹⁷ Cf. Johnson, *She*, 104-107.

¹⁹⁸ Cf. Johnson, "The Marian Tradition", 129.

¹⁹⁹ Para McDermott esta afirmación es una mera abstracción. Johnson ignorando la teología apofática, juzga a Dios en contraposición con Su propia Revelación. La traducción del original es propia: «God could have become a human being as a woman». Cf. McDermott, 965-966.

²⁰⁰ Cf. Johnson, *She*, 166. La traducción del original es propia: «He addresses her, in all trust as *Abba*». Esta afirmación podría estar influenciada por la experiencia infantil de E.S. Fiorenza de encontrar en María el amor salvífico de Dios, el *Abba* de Jesús. Cf. Johnson, *Truly*, 85.

²⁰¹ Cf. Tavad, 716.

revelar a Dios, pues «Él, culmen de la revelación, revela a Dios como Padre». Dada la transcendencia de Dios y precisamente por ello, el hombre debe escuchar a Dios y no a la inversa. En este sentido, «la revelación atestigua que Él es Padre»²⁰². En consecuencia, si utilizamos el mismo razonamiento de Johnson, Jesús pudo haberse dirigido al Creador como Madre, o incluso pudo haber utilizado la relación filial indistintamente. A pesar de los intentos de Johnson por justificar el apelativo de “Madre”, Jesús no sólo no lo hizo, sino que nos enseñó a orar a “nuestro Padre”²⁰³.

Para Johnson la incomprendibilidad de Dios facilita el uso de distintas imágenes siendo indiferente a la verdad, como ya se adelantó que afirma J. McDermott, el denominar a Dios, como Él, Ella o incluso neutro. Siguiendo a nuestra autora, «tradicionalmente, la teología católica ha explicado el carácter indirecto del lenguaje acerca de Dios mediante el lenguaje de la analogía» mientras que «la teología elaborada con la imaginación dialéctica del protestantismo tiene la característica de explicar el lenguaje acerca de Dios por medio de la metáfora». Si la analogía reconoce que la dignidad de criatura nos puede acercar a Dios, la metáfora facilita la asociación de dos realidades dispares entre sí de manera que, Dios pueda ser entendido a través de imágenes de nuestro mundo finito²⁰⁴. Para Johnson sea cual sea la teoría o el lenguaje que se utilice, éste siempre será inadecuado para hablar de Dios²⁰⁵. Sin embargo, al realizar esta afirmación nuestra autora parece olvidar que, el modo de hablar de Dios en femenino, también, es limitado e imperfecto. Desafortunadamente, y en palabras de McDermott, hay demasiadas «contradicciones internas dentro de su sistema filosófico-teológico»²⁰⁶.

²⁰² Cf. McDermott, 971.

²⁰³ Es significativo que Elizabeth A. Johnson no realice ninguna mención a este dato bien desde la exégesis bíblica y hermenéutica feminista, bien desde los diálogos ecuménicos en los que participa. Más llamativo y controvertido, desde el punto de vista de los protestantes, es el hecho de que tampoco llamara Madre a María, su madre en la vida real, según atestiguan los evangelistas. Ellos sí se refieren a María como la Madre de Jesús, mientras que, en el evangelio de Juan, en las dos ocasiones en las que Jesús se dirige directamente a ella en las Bodas de Caná y el Calvario, lo hace con el apelativo de “mujer” (Jn 2,4; 19,26) y en Lucas sin ningún nombre concreto (Lc 2,49). Cf. Thomas More Garrett, O.P., “Mary, Scripture and the Challenge of *Verbum Domini*”, *EphMar* 65 (2015): 233-246, 236-237.

²⁰⁴ Siguiendo a J. McDermott, Johnson reduce la analogía a una simple metáfora, y ello por una cuestión de superficialidad y de inadecuación conceptual. Una amalgama entre analogía y metáfora que se transmite y percibe en la denominación de Dios con imágenes femeninas. Cf. McDermott, 969-971.

²⁰⁵ Cf. Elizabeth Johnson, *La búsqueda del Dios vivo. Trazar las fronteras de la teología de Dios* (Santander: Sal Terrae, 2008), 36-39.

²⁰⁶ Cf. McDermott, 976.

c) Conclusión: fase de *reconstrucción* en clave trinitaria

Finalmente, nuestra autora, llegada a la fase de *reconstrucción* reúne, en base a la clave trinitaria, a las tres Personas bajo la denominación de LA QUE ES, en una invitación a todos los hombres y mujeres a vivir en *koinonia* como amigos de Dios y Profetas²⁰⁷. Una invitación que con el tiempo se convirtió en el motivo de sus siguientes obras, y en clave de su revisión del símbolo de la comunión santos y de la mariología, y en título de la primera, en la que también hace uso de la denominación LA QUE ES.

Para nuestra autora, la experiencia cristiana del Dios uno es polifacética, quedando reflejada en el símbolo de la Trinidad. La concepción básica del símbolo trinitario remite al misterio de amor, a la vida divina de un Dios relacional que, expresado en metáforas femeninas permite profundizar en su misterio. Aunque exegéticamente el pasaje de Éxodo 3, 14 no está claro, Johnson argumenta que si para Santo Tomás, EL QUE ES, es el nombre más apropiado para Dios, también ha de ser la denominación de Dios como LA QUE ES. Para Johnson, esta denominación además de posible lingüísticamente es teológicamente legítima a la hora de expresar el misterio de Dios en metáforas femeninas: «El misterio de Dios, la Santa Sabiduría, LA QUE ES, es el oscuro resplandor del amor en solidaridad con la lucha de las personas denigradas, incluida las numerosas generaciones de mujeres»²⁰⁸.

En el epílogo de *La que es*, Johnson recuerda que todo lo anteriormente expuesto son pistas y puntos de partida que han de explorarse pues «ningún lenguaje acerca de Dios será nunca completamente adecuado al misterio ardiente que significa. Pero puede surgir una manera más inclusiva de hablar que conjugue la antigua sabiduría con una nueva justicia»²⁰⁹. Esta búsqueda o discernimiento, conduce a Johnson a concluir en su

²⁰⁷ Johnson, *She*, 258. En el original aparece en mayúsculas. Por ello, se mantendrán en mayúsculas en fidelidad al texto y para su diferenciación del título de la obra homónima.

²⁰⁸ *Ibid.*, 256-257. La traducción del original es propia: «The mystery of God, Holy Wisdom, SHE WHO IS, is the dark radiance of love in solidarity with the struggle of denigrated persons, including long generation of women».

²⁰⁹ *Ibid.*, 287. La traducción del original es propia: «No language about God will ever be fully adequate to the burning mystery which it signifies. But a more inclusive way of speaking can come about that bears the ancient wisdom with a new justice».

artículo “Nombrando a Dios Ella. Implicaciones teológicas” que: «*Solo* si Dios es nombrado de una forma completa, *solo* si la totalidad de la realidad histórica de las mujeres de todas las razas y clases entra en nuestro símbolo de Dios, *solo* entonces se podrá romper la fijación idolátrica en una imagen de Dios»²¹⁰.

2.3 Lectura crítica

Procedemos a realizar ahora una lectura crítica tanto de la visión antropológica como de la visión trinitaria expuesta por nuestra autora. Para ello se tendrán en cuenta tanto los argumentos expuestos por Johnson y Rakoczy como las objeciones presentadas, fundamentalmente, por G. Tavard y J. McDermott en este caso. La realización de una reflexión crítica en una fase de *demolición* parece más fácil de abordar o realizar, puesto que derribar siempre es más fácil que construir. En este punto la cuestión se centraría en si la demolición se ajusta o no a la necesidad o, lo que todavía es más importante, si ésta se corresponde con la realidad. Empero, la reflexión sobre la *búsqueda de alternativas* nos permitirá valorar la capacidad y calidad de los desarrollos teológicos propuestos. Por último, en la fase de *reconstrucción* se ha de considerar la propuesta de Johnson de dirigirse a Dios como LA QUE ES. A pesar de sus esfuerzos exegéticos y de su insistencia en abordar el misterio de Dios desde una perspectiva liberadora tanto para el hombre como para la mujer, parece superficial y poco apropiada. Poco apropiada puesto que cae en el mismo error que denuncia en la teología hecha por hombres, relegar a la “otra mitad” del mundo, si ello supone pensar desde la realidad de las mujeres, y “superficial” porque el cambio queda, aparentemente, a nivel lenguaje. Ciertamente, no debería existir una teología feminista ni una teología hecha por hombres, debería existir una buena teología.

²¹⁰ Johnson, “Naming God She”, 20. La traducción del original es propia: «That *only* if God is named in this complete way, *only* if the full reality of historical women of all races and classes as well as men enters into our God symbol, *only* then can the idolatrous fixation on one image of God be broken». La cursiva es de la autora, mientras que el entrecomillado de “fijación idolátrica” es propia. Cf. también, Johnson, *La búsqueda*, 148. En este caso el término “*only*” es traducido por “*únicamente*”.

La teología feminista y en concreto Johnson parte de unos presupuestos que consideran como una verdad tan absoluta que ni siquiera admite su propio cuestionamiento. Sería el caso de afirmaciones tan rotundas por parte de las teólogas feministas como cuestionables por parte de la teología contemporánea. Ejemplo de esta rotundidad es la tesis de que Dios «no sólo desea su pleno desarrollo [de la mujer], sino que además [Dios] pueda ser reflejado en sus aspectos femeninos»²¹¹. Con este mismo sentido se podría incluir la dura afirmación respecto a la consideración del lenguaje sobre Dios como “idolátrico y opresor” que ha impedido el “florecimiento de las mujeres”. Acusar al lenguaje religioso de ser prácticamente responsable de situaciones sociales determinadas sin aportar datos consistentes parece, cuando menos, desmesurado. Ejemplo de ello es la extendida idea de que el patriarcado permea todas y absolutamente cada una de las causas, sea del tipo que sea: bíblica, sociológica, antropológica, teológica. Esta idea respecto al poder de los hombres redundante, según Johnson, en el fuerte vínculo establecido por el pueblo entre la divinidad y la masculinidad²¹². En ocasiones se trasluce un cierto victimismo rentable. También parece poco acertado el juzgar anacrónicamente o fuera de contexto ciertas afirmaciones teológicas como con S. Agustín o con ciertos sesgos como en el caso de Santo Tomás. Sin embargo, cuando Johnson aborda el peligro del dualismo género aplicado al lado materno de Dios, parece olvidar su propia afirmación respecto a que «la maternidad está asociada a experiencias humanas de consuelo, seguridad, nutrición...; la seguridad de ser sostenido, acunado, abrigado, protegido...; la experiencia de ser amado, en suma»²¹³. Ciertamente la *demolición* no está hecha desde un punto de vista amable, sino más bien desde el acoso y derribo.

Por otro lado, y ya en la fase de *búsqueda de alternativas*, Johnson aboga por “escuchar” a la teología clásica. En esta fase contrasta la dureza de sus afirmaciones o presupuestos expuestos en la fase anterior con la ligereza de sus desarrollos teológicos, la omisión o silencio de aquellos puntos conflictivos o “callejones sin salida”, utilizando la propia denominación de Johnson, así como de la utilización de herramientas que permiten

²¹¹ Johnson, *La búsqueda*, 123.

²¹² Cf. *Ibid.*, 133.

²¹³ *Ibid.*, 136.

ajustar los resultados a las expectativas propias. En este sentido es muy llamativo en el caso de nuestra autora su silencio cristológico y cabe preguntarse el por qué. De ser su interés teológico inicial pasa al más absoluto silencio, mientras que amparada en el ecumenismo le cede todo el protagonismo al Espíritu y le abre paso a la pneumatología. Este silencio se convertirá para nuestra autora en su propio “callejón sin salida” ya que toda mariología pasa por la cristología. En el ámbito cristológico es también preocupante las alusiones a una posible separación entre la figura de Cristo de la de Jesús²¹⁴. Otro problema importante es la hermenéutica bíblica y su uso como *dicta probanda*. Como señala McDermott, la teología de Johnson es inconsistente en este punto y como ejemplo cita la utilización de la Biblia para afirmar la creación *imago Dei* al tiempo que interpreta dicha imagen en términos contemporáneos²¹⁵. La utilización de la experiencia de las mujeres como baremo de verdad y su aparente dificultad a la hora de aceptar la Revelación muestran la debilidad de su teología.

El poco claro y nada novedoso recurso de la Sabiduría es otro de los rasgos característicos de una teología feminista que busca alejarse de la cristología. Para las teólogas feministas, *Sophia* no sólo representa al «Dios de Israel en un compromiso activo y redentor del mundo», sino que *Sophia* «revela el insondable misterio del Dios vivo con imágenes femeninas»²¹⁶. En su combate contra las ambigüedades teológicas, Johnson descarta la nueva antropología de Juan Pablo II, si bien ella, también y tal vez por falta de recursos teológicos o filosóficos como denuncia McDermott, muestra cierta ambigüedad en su propuesta antropológica relacional como ha puesto de relieve S. Butler al afirmar que, «de acuerdo con su [Johnson] teoría, la diferencia de sexos, aunque importante, no es lo verdaderamente prioritario a la hora de definir la identidad de una persona»²¹⁷. Es cierto que, Johnson en una actitud que podría denominarse como

²¹⁴ Cf. McDermott, 934-935. Según J. McDermott el «“símbolo Cristo” le permite separar la figura de Cristo de la de Jesús: “Esto significa que Cristo, en contraste con Jesús, no es un varón, o más exacto no exclusivamente varón...Cristo es inclusivamente todos los bautizados”». El autor manifiesta que, con respecto a la separación de Jesús de Cristo de la fe, Johnson parece seguir a Sandra Schneiders. Cf. también, Johnson, 172. La traducción del original es propia: «This means that Christ, in contrast to Jesus, is not male, or more exactly not exclusively male».

²¹⁵ Cf. *Ibid.*, 963.

²¹⁶ Johnson, *La búsqueda*, 140-142.

²¹⁷ Citado en Johnson, *The Church*, 37. La traducción del original es propia: «According to her theory, sexual difference, while important, has no real primacy in defining a person’s identity».

de humildad o tal vez de precaución, siempre deja la puerta abierta a ulteriores desarrollos, advirtiendo que sus propuestas sólo son pinceladas o pistas a seguir. Queda, sin embargo, la sensación de que “tira la piedra y esconde la mano” como dice el refrán popular.

Desde el punto de vista positivo, nuestra autora tiene una narrativa ágil y muy atractiva que capta sin dificultad la atención del lector. Desde su posición de escucha y defensa de la teología clásica parece no cuestionar ciertas verdades o tradiciones, como el uso de la palabra Dios. También reconoce el esfuerzo y los avances del magisterio en temas de claro interés para las mujeres como en el caso de la igualdad de la creación de la mujer como *imago Dei*. En el haber positivo de la teología feminista cabe reconocer la llamada de atención sobre las distintas maneras de concebir la igualdad, la recuperación de la importancia bíblica de la figura femenina y, en el caso concreto de nuestra autora, el interés de presentar una mariología más acorde con la sensibilidad actual. Ciertamente, se comprueba que Johnson no es una teóloga feminista radical, sino más bien moderada y que es sincera respecto a querer mantenerse fiel a la doctrina católica. Su problema, en palabras de McDermott, es la superficialidad, pero no la deslealtad²¹⁸.

Por último y antes de concluir, desearía presentar la alternativa de la utilización del término griego μητροπάτωρ, *metropátor* -padre y madre a la vez- como vía de solución para los problemas del lenguaje sobre Dios²¹⁹. Utilizado por la literatura clásica, pero también por Clemente de Alejandría, el término aparece por dos veces en el libro de *Stromata V*. En la primera mención el término se utiliza para describir la soberanía de Dios: «*Indestructible, madre y padre a la vez (μητροπάτωρ), cuya ira todo lo agita*». En la segunda mención, Clemente lo utiliza en su argumentación contra los gnósticos²²⁰.

²¹⁸ Cf. McDermott, 946.

²¹⁹ Clemente de Alejandría, *Stromata IV-V*, trad. Marcelo Merino Rodríguez (Madrid: Ciudad Nueva, 2003), 626. Aunque la antropología unitaria no es nueva, si lo es su aplicación a la mariología, tal y como apunta E. Llamas cuando afirma que, «ya Platón, en el *Banquete*, comenta un mito en el que la humanidad primitiva aparece como unidad de lo masculino y lo femenino [...] Esta concepción conecta con la idea de Dios, primer ser, transcendente, que integra en sí lo masculino y lo femenino, la paternidad y maternidad de los seres humanos. María es un arquetipo integrador de esta dualidad, como Inmaculada y Madre Virgen. Es una idea que afora en varias ocasiones en la exhortación *Mulieris dignitatem* del Papa Juan Pablo II. Los mariólogos deben tenerla en cuenta como método a seguir para llegar a una estructura renovada de la mariología» (Llamas, “Algunas corrientes actuales”, 35).

²²⁰ *Ibid.*, 527. La cursiva es del autor, la introducción del término griego entre paréntesis es propia.

Este término, ya utilizado por la Padres para hablar de Dios como hombre y mujer, podría ser más adecuado que la propuesta de Johnson de dirigirse a Dios como LA QUE ES. La sorpresa ante el desconocimiento o silencio por parte de la teología feminista de esta posibilidad se mitiga con las muchas perspectivas que se abren y que sería necesario examinar.

Muy brevemente y como conclusión de este capítulo se puede decir que la teología feminista busca rescatar las Escrituras del patriarcalismo contextual para rastrear las huellas de una presencia femenina, también en la persona del Padre, que permita alumbrar un nuevo lenguaje de Dios como Madre. En definitiva, se trata de una perspectiva teológica que unifica teoría y praxis, y que en el caso de nuestra autora puede condensarse en la siguiente declaración de Rakoczy:

«El trabajo inicial de Elizabeth Johnson en Cristología, con su atención en el Jesús histórico, el uso de la tradición sobre la Sabiduría, la preocupación por las cuestiones de género y cuidado de la tierra, se extienden y desarrollan consecuentemente en sus trabajos sobre Dios, María, la santidad y el ecofeminismo»²²¹.

²²¹ Cf. Rakoczy, 142. La traducción del original es propia: «Elizabeth Johnson's initial work in Christology with its focus on the historical Jesus, the use of the Wisdom tradition, concern for gender questions and links to issues of justice and care for the earth is expanded and developed in all her subsequent work on God, Mary, holiness, and ecofeminism».

CAPÍTULO III: María en la Teología de Elizabeth A. Johnson

Como ya se indicó en la Introducción, Elizabeth Johnson inicia su primer artículo sobre María con la pregunta «¿cuál sería la correcta comprensión de María, históricamente la madre de Jesús y alabada por la comunidad de fe como la Madre de Dios, para la Iglesia de hoy?»²²². La respuesta a esta pregunta, la facilitaba la propia Johnson cuando proponía explorar mediante diez tesis una reconstrucción teológica sistemática de María. Esta reconstrucción, a juicio de la autora, debía comenzar desde abajo. Con este presupuesto y en consonancia con los nuevos desarrollos -trinitarios, eclesiológicos y fundamentalmente, cristológicos- de la teología posconciliar, formulaba las distintas tesis.

Su propuesta se fundamentaba en un trabajo previo en el que había analizado los cambios en las mariologías de Karl Rahner y Edward Schillebeeckx, propiciados por el giro cristológico motivado por el Concilio Vaticano II. Ambos teólogos habían escrito en 1950 sendos tratados sobre María. Posteriormente, los dos habían desarrollado una cristología renovada focalizada en la persona de Jesucristo y en concreto en su muerte y resurrección. Desde dicha renovación, habían retomado la reflexión mariológica. Si en la mariología preconiliar de Rahner, María era la primera de los redimidos por su libre consentimiento en la Encarnación, desde su nueva cristología ascendente ahora es Jesús el paradigma de la humanidad redimida. Este cambio apunta la necesidad de una, también, mariología de corte ascendente que comience “desde abajo”, es decir, desde un punto de vista histórico. Por su parte, Schillebeeckx, en su giro cristológico ascendente de rasgos político-sociales, llegaba a la misma conclusión que Rahner respecto a Jesús como prototipo de los redimidos, aunque por caminos distintos. De esta renovación cabe, sin embargo, mencionar aquellas claves o premisas que permanecieron invariables en el nuevo planteamiento teológico. Con respecto a Rahner la clave es la antropología cristiana, por la cual la doctrina de María se inserta en la

²²² Cf. Johnson, “Mary and Contemporary Christology”, 155.

doctrina de Dios, mientras que en Schillebeeckx es la libre obediencia de Jesús, la que permite que María haga visible el deseo de Dios de una salvación en cooperación con el hombre.

En este contexto, Elizabeth Johnson expresaba sus tesis, a saber: la primera, afirma que la teología de María ha de derivar y estar en relación con los misterios de Dios, Cristo y la Iglesia, así como con toda la humanidad. Esta perspectiva, coincidente con la ecuménica, concuerda con la figura de María descrita en el Nuevo Testamento; la segunda, sostiene que la referencia trinitaria es esencial para el desarrollo de una teología de María en la compañía de todos los santos; la tercera, facilita la comprensión del “símbolo” de María como respuesta al acontecimiento de Cristo, estableciendo, así, la diferencia con la cristología. Lo importante para la fe cristiana es la figura de María como símbolo del misterio del discipulado y no tanto la María histórica; la cuarta tesis consolida a María como la primera redimida en Cristo y primera discípula; la quinta, referida a la soteriología, expone que las afirmaciones sobre María son también, afirmaciones acerca de la salvación humana; la sexta, alude a una conexión pneumatológica todavía por explorar. María, la llena del Espíritu Santo, simboliza la presencia del Espíritu en la humanidad; la séptima sostiene la conveniencia de una teología de Dios renovada que permita liberar a María de ser la “dimensión femenina” de Dios, mientras que, en la octava, la eclesiología es la clave interpretativa y el marco que acoge a María por ser miembro y “tipo” preeminente. Toda referencia eclesial a María es, también, referencia a la comunidad de discípulos redimidos; en la novena, el nexo de María con los creyentes de hoy es el símbolo de la comunión de los santos, en el que María ocupa un lugar preeminente entre la “nube de testigos”; la décima y última presenta a María como la encarnación del discipulado. María es la discípula de Cristo que escucha la Palabra y la pone por obra en la caridad y en el servicio a la justicia²²³. En estas diez tesis, nuestra autora propone un amplio programa para elaborar una mariología renovada, aunque como veremos no desarrollará la totalidad de las tesis.

²²³ Cf. *Ibid.*, 178-182.

Como hemos anticipado en la tesina, la mariología de Johnson se construye fundamentalmente en torno a la *communio sanctorum*. Emplazar a María en la comunión de los santos, es el hilo que enfila las diez tesis como cuentas de un collar que, una vez terminado, permite contemplar la belleza aislada, pero al tiempo conjunta, de cada una de las perlas. Para nuestra autora, la comunión de los santos es la condición de posibilidad para elaborar una nueva teología de María considerando tanto su dimensión histórica de mujer judía y pobre como la teológica de mujer agraciada por Dios. La noción de “comunión”, con origen en la tradición cristiana se remonta al primer milenio. Recuperada por el Concilio Vaticano II va a resultar clave en la mariología de Johnson.

Por tanto, en este último y tercer capítulo se analizarán sus dos obras mariológicas: *Amigos de Dios y profetas. Una lectura teológica feminista de la comunión de los santos* (1998), reflejo de su eclesiología con algunas indicaciones escatológicas y *Verdaderamente hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los santos* (2003), en la que Johnson explicita su propuesta de renovación teológica sobre María. Elizabeth Johnson comienza su investigación mariológica al hilo de la corriente feminista que resitúa a María en el conjunto de las mujeres. Con el tiempo, su intuición de que «la comunión de los santos podría proporcionar un recurso sin explotar» se transformó en un primer volumen sobre María²²⁴. Por tanto, en *Amigos de Dios y profetas* se expone el marco teológico sobre de la comunión de los santos que permitirá que María pueda ser interpretada como una mujer concreta y real que caminó con el Espíritu, objeto de su segunda obra *Verdadera hermana nuestra*. Tal y como sugiere la propia Johnson, ambos volúmenes forman un díptico, si bien ésta última puede leerse independientemente dado que se reasumen la mayoría de los conceptos de la primera obra. En definitiva, el objetivo de nuestra autora es formular una mariología que baje a María de su pedestal para insertarla en la comunión de los santos.

El procedimiento en ambas obras será el de plantear los presupuestos y claves con los que Johnson trabaja para, posteriormente, exponer sus propuestas de renovación: la

²²⁴ Johnson, *Friends*, 1.

comuni3n de los santos y una teologfa de Marfa en la comuni3n de los santos. En la exposici3n de su pensamiento seguirf su ya conocido m3todo en tres fases: demolici3n, b3squeda de alternativas y reconstrucci3n. En la exposici3n de este capfculo nos serviremos de la interpretaci3n que Rackoczy hace en favor de nuestra autora, de las consideraciones de Rosolino y Martfnez-Gayol, asf como de la visi3n crflica ofrecida por McDonnell.

3.1 Amigos de Dios y profetas. Una lectura teol3gica feminista de la comuni3n de los santos

La idea de desarrollar una teologfa de Marfa de Nazaret insertada en la *communio sanctorum* sigue el camino abierto por las te3logas feministas Rosemary Radford Ruether y Elizabeth Moltmann-Wendel de reubicar a Marfa en el conjunto de las mujeres. En la b3squeda de un modelo propio, Elizabeth Johnson descubre que a pesar de que la comuni3n de los santos es un sfbculo de marcado carfcter relacional es, tambi3n, «uno de los sfbculos menos desarrollados en la historia de la teologfa»²²⁵.

Desde la perspectiva feminista la particularidad que presenta el sfbculo de la comuni3n de los santos es su potencial igualitario e inclusivo. Sin embargo, estas capacidades quedan enmudecidas si son interpretadas bajo el modelo patriarcal que establece la necesidad de intercesores entre Dios y su corte, relegando la figura salvadora de Cristo y distorsionando el Evangelio. En su empefio por cambiar la forma de interpretar las relaciones, nuestra autora recurre, nuevamente y como clave hermen3utica, a la metfpora de la *Sophia* descrita en el Libro de la Sabidurfaf²²⁶. La imagen femenina de la Sabidurfaf, *Hokmah* en hebreo y *Sophia* en griego, muestra la incompresibilidad del misterio de Dios, pero tambi3n su uni3n con el hombre en una relaci3n de libre reciprocidad: como *amigos de Dios y profetas*²²⁷. Para Johnson, la aplicaci3n de esta

²²⁵ *Ibid.*, 9.

²²⁶ «Siendo una sola, todo lo puede; sin cambiar en nada, renueva el universo, y, entrando en las almas buenas de cada generaci3n, va haciendo amigos de Dios y profetas» (Sab 7,7).

²²⁷ Existen tambi3n, otras formas de expresar la amistad con Dios. Un ejemplo de amistad con Dios en la oraci3n en el fmbito comunitario queda reflejado en la Plegaria Eucarfstica II: «Ten misericordia de todos

metáfora a la *communio sanctorum* «se convierte en la intuición que guía su búsqueda» hacia una interpretación teológica feminista de María²²⁸.

Por tanto, el objetivo de Elizabeth Johnson es recuperar el dinamismo del símbolo de forma que de una manera amistosa y profética sostenga, mediante su fuerza liberadora, la lucha por la igualdad de las mujeres y alimente a la Iglesia a través de la *memoria* y la *esperanza*. En definitiva, cuándo y cómo despertar el símbolo son las cuestiones a las que Johnson intentará dar respuesta.

Antes de profundizar en el análisis de la crítica que Johnson realiza a la doctrina tradicional sobre los santos, procede esbozar el significado y contenido de la comunión de los santos. Nuestra autora sostiene que «la comunión de los santos es un símbolo cristiano que habla de una relación profunda», al tiempo que suscribe que el término latino *communio sanctorum* es un término «ambiguo» que lo mismo se refiere a la comunión de las cosas santas como de las personas santas²²⁹. Es un símbolo en el cual la participación de Dios se hace presente a través del Espíritu-*Sophia*. La aparición del término en el credo de los Apóstoles en el tercer artículo: «Creo en el Espíritu Santo, la Santa Iglesia católica, la comunión de los santos, el perdón de los pecados, la resurrección de la carne y la vida eterna» manifiesta que es una verdad de fe como todo lo salvífico y, lo más importante, que es un regalo del Espíritu²³⁰. Para Johnson es «tan pneumatológico, tan relacional, tan intrínsecamente inclusivo e igualitario, tan

nosotros, y así, con María, la Virgen Madre de Dios, su esposo san José, los apóstoles y cuantos vivieron en tu amistad a través de los tiempos, merezcamos, por tu Hijo Jesucristo, compartir la vida eterna y cantar tus alabanzas”. Una amistad que es expresada por Benedicto XI: “Se podrían hacer consideraciones análogas también a propósito de otras experiencias humanas, como la amistad, la experiencia de lo bello, el amor por el conocimiento: cada bien que experimenta el hombre tiende al misterio que envuelve al hombre mismo; cada deseo que se asoma al corazón humano se hace eco de un deseo fundamental que jamás se sacia plenamente” (cf. Francisco José López Sáez, *Capítulo 3º. La liturgia del deseo. 1. Introducción*, Apuntes Teología Sistemática Espiritual II, 12).

²²⁸ Johnson, *Friends*, 1-2.

²²⁹ El diccionario de teología define la comunión de los santos como «una verdad de fe», mientras que el Catecismo de la Iglesia Católica considera que es una expresión «confesada» (CIC, 946). Sin embargo, nuestra autora se refiere a la comunión de los santos como “símbolo”, tal vez como extensión del símbolo de los Apóstoles en el que está incluido. A efectos de esta tesina y con objeto de no abusar de dicho término se limitará su uso, a pesar de la extendida utilización que hace la autora (Cf. Jean-Marie Tillard, “Comunión”, en *Diccionario Akal crítico de Teología*, dir. Jean-Yves Lacoste (Madrid: Ediciones Akal, 2007), 272).

²³⁰ Cf. Johnson, *Friends*, 8.

respetuoso con las personas derrotadas y con la alabanza a aquellas que han tenido éxito a pesar de las dificultades, tan lleno de esperanza y tan pragmático» que faculta el estudio de la participación igualitaria de la mujer en la Iglesia y en la sociedad²³¹. Por último, para nuestra autora y salvo excepciones -algunos sermones o meditaciones- existen muy pocos intentos consolidados, por parte de las Iglesias cristianas, de explorar este símbolo. El hecho de que el Vaticano II incluyera un capítulo en la constitución *Lumen Gentium* representa, según constata nuestra autora, la primera instrucción papal y conciliar respecto a este tema²³².

En este aspecto habría que introducir y tener en cuenta el punto de vista de G. Colzani. Este teólogo expone una creencia en la comunión de los santos cristológicamente enraizada de tal manera que, aunque «presente en el Símbolo de los Apóstoles, no aparece, sin embargo, en las Escrituras ni en las confesiones de fe más antiguas. No obstante, ya a partir de los Padres del siglo IV sirve para expresar la solidaridad con Cristo Redentor». Posteriormente concluye que por ser las citas innumerables «*Lumen Gentium* (n. 51) recapitula toda una antigua tradición cuando afirma que “la comunión con los santos nos une a Cristo, del cual como Fuente y Cabeza que es, dimana toda la gracia y la vida toda del mismo pueblo de Dios”»²³³. Continúa Colzani, ahora, en sintonía con nuestra autora, que esta verdad no sólo parece revestir poco interés, sino que parece limitada a la oración y los sufragios. En su visión respecto a la dimensión comunitaria del símbolo, Colzani la interpreta como un tejido constitutivo en el que la unidad no se opone a multiplicidad. El objetivo para Colzani no es tanto ahondar en el contenido de la verdad dogmática expresada por la *communio sanctorum*, cuanto presentarla como una valiosa fórmula de vida. Recordemos que para Johnson es una oportunidad para sostener el movimiento feminista en su lucha por la paridad.

²³¹ *Ibid.*, 9.

²³² Cf. *Ibid.*, 10

²³³ Cf. Gianni Colzani, *La comunión de los santos, unidad de cristología y Eclesiología* (Santander: Sal Terrae, 1986), 8-11. El entrecorillado es del autor.

a) La doctrina tradicional sobre los santos

La conmemoración del día de Todos los Santos y de los Fieles Difuntos son dos fiestas de profundo arraigo popular, en la tradición católica, que invitan a reflexionar sobre el futuro. En estas fechas, 1 y 2 de noviembre, se recuerda y se reza por los familiares que nos han precedido en el camino hacia la vida eterna. Así lo refleja el prefacio de la misa de difuntos: «La vida de los que en ti creemos, Señor, no termina, se transforma y, al deshacerse nuestra morada terrenal, adquirimos una mansión eterna en el cielo».

Sin embargo, nuestra autora afirma que la comunión de los santos es un símbolo ignorado tanto a nivel teológico como a nivel cotidiano²³⁴. La tendencia actual a creer que aquellos que han muerto han desaparecido para siempre de nuestra vida es, para Johnson, la principal razón por la que el interés en el símbolo ha disminuido en los países más avanzados. Por el contrario, y a pesar del contexto secular, la devoción al símbolo se mantiene en aquellas culturas o situaciones en las que la vida es extremadamente difícil. Si la comunidad cristiana se fundamenta en el recuerdo y esperanza de la Resurrección, urge la necesidad de romper el silencio sobre los santos y recuperar el dinamismo del símbolo, ya que, en las comunidades en las que no se persiste en el recuerdo y la esperanza, prolifera la individualidad. Según nuestra autora esta es una tarea nada fácil puesto que la construcción tradicional de la comunión de los santos «falla profundamente en su conexión con la experiencia actual tanto a nivel cultural, psicológico como espiritual»²³⁵.

Según Johnson, la irrelevancia actual respecto a la *communio sanctorum* no se debe únicamente a la falta de conexión. El otro factor importante es la lectura tradicional de la santidad que, realizada por hombres, ha silenciado sistemáticamente y a lo largo de los siglos la presencia femenina. La teología feminista interpreta y critica que la santidad de las mujeres haya sido borrada de la memoria colectiva, distorsionada y subordinada

²³⁴ Cf. Johnson, *Friends*, 9.

²³⁵ *Ibid.*, 23. La traducción del original es propia: «The communion of saints fails to connect with temporary experience on deep cultural, psychological, and spiritual levels».

por un sistema patriarcal que, además de reprimir la autorrealización femenina, impulsa el declive de la religiosidad. Para Johnson esta distorsión se evidencia de distintas maneras:

«Actos de discipulado radical son transformados en obediencia a la jerarquía masculina; los sufrimientos de las mujeres en la búsqueda de su propia identidad religiosa son enmascarados bajo un correcto ascetismo; se fomentan los estereotipos de virtudes femeninas en lugar de fomentar la verdadera fuerza del Espíritu»²³⁶.

Si para Johnson los santos varones dominan claramente el santoral -ya que la «la historia de santidad de las mujeres ha sido en gran parte suprimida de la memoria colectiva de la Iglesia-, para S. Rakoczy la ausencia de mujeres casadas y madres es especialmente llamativa²³⁷. De figurar es porque aun estando casadas han terminado sus días en un monasterio, como es el caso de Santa Eduvigis y Santa Francisca Romana²³⁸. En este sentido y para nuestra autora el renacer de la investigación feminista, los avances en recuperar la importancia de las mujeres a nivel bíblico e histórico y el concepto de reciprocidad, auguran el resurgir de la *communio sanctorum*. Aplicando una lectura liberadora, consistente en mirar el mundo «a través de los ojos» de las mujeres y no en buscar a las mujeres en los textos, se van releendo las diferentes historias²³⁹. Esta perspectiva, defendida por varias teólogas, faculta, entre otras, una mirada distinta sobre las parteras hebreas, Miriam, María Magdalena y Marta de Betania, mujeres clave en la fundación del judaísmo y el cristianismo. Las místicas Hildegarda de Bingen y Juliana de Norwich y las doctoras de la Iglesia, Catalina de Siena, Teresa de Ávila y Teresa de Lisieux, dando lugar a una actualización del símbolo en su sentido más bíblico y espiritual²⁴⁰. Esta actualización se basa, según Johnson, en el carácter primordial, ético

²³⁶ *Ibid.* 28. La traducción del original es propia: «Acts of radical discipleship are transmuted into obedience to the male hierarchy; women`s sufferings in their struggle for their own religious identity are veiled as a proper ascetism; stereotypical feminine virtues are promoted in place of raw courage in the Spirit».

²³⁷ *Ibid.*, 27.

²³⁸ Cf. Rakoczy, 147. Es importante resaltar que la carencia no se limita solo a las mujeres, sino también a los laicos.

²³⁹ Johnson, *Friends*, 31. En el original “*through their eyes*”, la cursiva es de la autora.

²⁴⁰ El Papa Francisco en su exhortación apostólica *Gaudete et exultate*, nombra a “santa Hildegarda de Bingen, santa Brígida, santa Catalina de Siena, santa Teresa de Ávila o santa Teresa de Lisieux” (GE 12) las mismas que Elizabeth A. Johnson a excepción de santa Brígida, que es sustituida por Juliana de Norwich,

y pluralista que define a la teología feminista. Primordial porque no sólo son «cuestiones de mujeres» sino de toda la creación en su relación con Dios; ético porque las mujeres, signos de los tiempos, reclaman, en su dignidad, la total incorporación a un mundo igualitario; y pluralista por la variedad de voces existentes en la teología feminista²⁴¹.

La crítica que realiza nuestra autora, aunque no niega la importancia de la oración, remarca la necesidad de reconocer que «el sistema de santidad está diseñado de tal manera que las relaciones giran en torno a la desigualdad mientras que la solidaridad queda socavada»²⁴². En resumen, para Johnson, la doctrina tradicional de los santos además de no reflejar la verdadera historia de las mujeres tampoco redundaría en una relación con los santos del cielo que suponga una mejora para nuestro mundo.

b) La metáfora de *Sophia* y la santidad

La metáfora de la Sabiduría permite a nuestra autora abordar los distintos significados de la comunión de los santos. Esta metáfora se convierte en su texto de referencia: «Siendo una sola, todo lo puede; sin cambiar en nada, renueva el universo, y, entrando en las almas buenas de cada generación, va haciendo amigos de Dios y profetas» (Sab 7,7). Como ya se adelantó en el capítulo anterior, para Johnson el Espíritu-*Sophia* posibilita la unión de Dios con el hombre en una relación de libre reciprocidad, como *amigos de Dios* en el amor y la compasión y como *profetas* anunciando la esperanza y denunciando la injusticia.

tal vez por estar más en consonancia por su tratamiento de Dios en términos femeninos, pero no sólo, pues su recuerdo es para “tantas mujeres desconocidas u olvidadas quienes, cada una a su modo, han sostenido y transformado familias y comunidades”(GE 12). Cf. “*Gaudete et exsultate*” del Santo Padre Francisco, 9 de mayo de 2018, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html

²⁴¹ Johnson, *Friends*, 36. El entrecomillado en el original “*women’s questions*” es de la autora. Este mismo tema lo tratará posteriormente en su obra *Verdadera hermana nuestra*. En Martínez-Gayol, “María en la Comunión de los Santos”, 194; se alerta del peligro de caer en una teología paralela que, ignorando al varón, “sea sólo de mujeres y transmitida por mujeres sólo para mujeres”.

²⁴² *Ibid.*, 29. La traducción del original es propia: «The system of sainthood is so designed that relationships pivot on inequality while solidarity is undermined».

La *communio sanctorum* no encuentra su fundamento primero en la escritura. Tiene su origen -dirá Johnson- en la santidad de Dios en el judaísmo, de su identificación con el pueblo de Israel y de su posterior asimilación por el cristianismo. Los primeros cristianos forman una *koinonia*, una comunión creada por el Espíritu mediante el bautismo y la participación en la eucaristía. Es la comunidad de los amigos de Dios y profetas, la comunidad de *los santos*. Johnson establece que, para Pablo, la santidad alude al carácter inclusivo de la totalidad de la comunidad cristiana, lo que le permite afirmar que «la totalidad de la Iglesia es una comunión de los santos», ya que una persona sólo puede ser considerada santa «en virtud de su pertenencia a la comunidad»²⁴³. Ser amigos de Dios y profetas es ser amigo de los vivos y difuntos, de aquellos que siendo testigos de Dios nos abren a la esperanza con sus exhortaciones, inspirándonos en nuestra propia vida²⁴⁴. La incorporación a la comunidad de los santos no es un deseo sino la extensión de la esperanza en Dios²⁴⁵. Para Rackoczy, la utilización por parte de nuestra autora del símbolo de la *communio sanctorum* como metáfora raíz para la Iglesia es novedosa y muy creativa²⁴⁶.

Johnson recuerda que el culto a los santos tiene su origen en la veneración de los mártires cristianos. La Iglesia consideró santos a los mártires que entregaban su vida en testimonio de la fe en Jesucristo²⁴⁷. Con la paz de Constantino se comenzó a venerar a

²⁴³ *Ibid.*, 60 y 61. La traducción del original es propia: «The whole church is a communion of saints» y «in virtue of belonging to the community».

²⁴⁴ Cf. *Ibid.*, 84-85. «La exhortación» o «lesson of encouragement» caracteriza la teología de la comunión de los santos de San Agustín. La cita de San Agustín dice: “Blessed be saints in whose memory we are celebrating the day they suffered on; ...they have left us lessons of encouragement” está tomada del Sermón 273.2 en “San Agustín”, trad. Pío de Luis Vizcaíno, OSA, 5 de abril de 2018, <https://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index2.htm>

²⁴⁵ No un deseo y sí la extensión de una esperanza puesta en Dios y manifestada en presencia del Altísimo y de toda la comunión de los santos: “Están presentes todos los miembros de la comunión de los santos, desde María, corazón íntegro de la Iglesia, hasta los santos, que confiesan también su pecado ante mí para que les ayude a completar su obra y me acogen a mí pecador con su ayuda invisible pero eficaz”. (Cf. Francisco José López Sáez, *Capítulo 3º. La liturgia*, II).

²⁴⁶ Rackoczy, 146.

²⁴⁷ La carta que escribió la comunidad de Esmirna a la Iglesia de Frigia, sobre el martirio su obispo Policarpo en el año 156, es el primer testimonio de culto a un mártir: «Así pudimos nosotros después recoger los huesos del mártir, más preciosos que piedras de valor y más estimados que oro puro. Allí, reunidos en júbilo y alegría, nos concederá el Señor celebrar el aniversario del martirio de Policarpo, para memoria de los que acabaron ya su combate y ejercicio y preparación de los que tienen aún que combatir». (Tomado de la Hoja Borja de la Parroquia San Francisco de Borja correspondiente al domingo 3 de noviembre de 2019).

aquellos que también habían entregado su vida sin necesidad de un martirio²⁴⁸. Se van incorporando a la nube de testigos los confesores, ascetas y los que se ocupan de los más desfavorecidos, formando un círculo de compañeros que, con el tiempo, dirá Johnson, se transformó en una estructura patriarcal con interés taumatúrgico²⁴⁹. En este sentido y para nuestra autora, el concepto Paulino de la santidad como comunidad va evolucionando hacia una santidad de carácter individual, en la que los santos son aquellos «patrocinadores que podían abogar por la causa de uno ante el trono de Dios e incluso dispensar favores por derecho propio»²⁵⁰. Johnson entiende que es entre los siglos III al V cuando emerge la nueva comprensión de la santidad, que pasa del compañerismo a la intercesión, del recuerdo a la petición y de la presencia de ánimo a la mediación. Durante el segundo milenio ambos modelos -compañerismo y patronato-coexisten, institucionalizándose la santidad mediante el proceso de canonización. San Agustín es para nuestra autora paradigma de esta dualidad.

Respecto a la Reforma Protestante del siglo XVI, Johnson constata que los reformadores protestantes no se pronunciaron en contra de los santos ni de la comunión de los santos. Sin embargo, sí prohibieron la invocación a los santos por entender que ensombrece la Revelación de la salvación en Cristo. Para Johnson «los reformadores tenían una visión teológica en la que había sitio para honrar a los santos del cielo» a través de la interpretación de la comunión de los santos como «la Iglesia misma»²⁵¹. Según Rakoczy, con estas afirmaciones Johnson está tendiendo un puente ecuménico entre católicos y protestantes a través de una comprensión de la comunión de los santos que enfatiza la solidaridad de los santos del cielo con los vivos²⁵². El siguiente párrafo perteneciente al

²⁴⁸ El primero de los santos no mártires es San Martín de Tours: «He aquí un hombre de Dios que puede ser añadido a los apóstoles y contado entre los mártires. Confesor en este mundo, él es ciertamente mártir en el cielo, porque sabemos que Martín no ha fallado al martirio, sino que ha sido precisamente el martirio el que ha fallado a Martín» (Misal de Bobbio).

²⁴⁹ Un círculo que para Elizabeth A. Johnson tiene un doble carácter inclusivo, pues, además de designar la comunión de los santos, es también la figura geométrica utilizada en, *Woman, Earth and Creator Spirit* para plantear la necesaria conversión del ser humano hacia el círculo de la tierra, construyendo un nuevo círculo de relaciones intrahumanas y con la naturaleza, en la que Dios sea el centro.

²⁵⁰ Johnson, *Friends*, 86. La traducción del original es propia: «Sponsors who could plead one's cause before the throne of God and even dispense in their own right».

²⁵¹ *Ibid.*, 108-109. La traducción del original es propia: «The reformers had a theological vision in which there was room to honor the saints in heaven» y «the church itself».

²⁵² Cf. Rakoczy, 148.

texto del Grupo Les Dombes, permite no sólo poner en diálogo la obra de nuestra autora con el pensamiento ecuménico, sino, también, apreciar las similitudes y diferencias de pensamiento:

«Todo está recapitulado en Cristo, ya no hay vacío que llenar entre Dios y nosotros, entre cielo y tierra, entre tiempo presente y porvenir último. Pero, además, por nuestra fe somos incorporados a esa larga cadena de creyentes: apóstoles, profetas, mártires, testigos de todos los tiempos que nos han precedido y constituyen junto con nosotros la comunión de los santos. María, a pesar del lugar particular que ocupa en cuanto Madre de Cristo, no puede ser separada de esta comunión, esta debe ser nuestra primera y verdadera veneración»²⁵³.

Ahondando en el planteamiento ecuménico, la división entre católicos y protestantes ocurre, «cuando María es desligada, al mismo tiempo, de Cristo y de la comunión de los santos»²⁵⁴. Si bien nuestra autora se alinea, aunque con matices, con el ecumenismo en lo referente a la comunión de los santos, no parece ocurrir lo mismo con las afirmaciones cristológicas respecto a la Madre de Cristo y su lugar en la comunión de los santos.

El Concilio Vaticano II, asumiendo Trento, conecta la santidad con la teología de la Iglesia dentro de un marco trinitario y centrado en el amor de Dios en Cristo, recuperando, sorprendentemente para nuestra autora, el modelo de compañerismo. La clave del cambio se encuentra en la nueva visión de la Iglesia como *communio*. En la Constitución Dogmática sobre la Iglesia se consuma el giro gracias al poder del bautismo, que justifica a todos los bautizados haciéndoles partícipe del amor de Dios, en santidad, en todas las circunstancias de la vida²⁵⁵. Vida que no termina con la muerte. Por su parte, S. Rakoczy concluye que una eclesiología orientada a la comunión de los santos presenta ciertas ventajas respecto al concepto jerárquico de santidad y de autoridad eclesial, precisamente por estar focalizada en la unidad de la comunidad²⁵⁶.

²⁵³ Grupo de Les Dombes, "María en el Designio de Dios y la Comunión de los Santos", *Diálogo Ecuménico* XXXV, nº. 111 (2000): 77-154, 138.

²⁵⁴ *Ibid.*, 125.

²⁵⁵ «Es, pues, completamente claro que todos los fieles, de cualquier estado o condición, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad» (LG 40).

²⁵⁶ Cf. Rakoczy, 148.

c) Perspectiva feminista: Teología de los amigos de Dios y profetas

Desde una perspectiva feminista, la *memoria* es la clave que permite establecer la relación entre vivos y difuntos. En su recuperación de la *communio sanctorum*, Johnson realiza una reinterpretación sistemática del símbolo partiendo de la relectura de la memoria de mujeres como Agar, María Magdalena, las vírgenes mártires de los primeros siglos y cientos de mujeres anónimas. Esta reinterpretación desemboca en una reflexión sobre la dimensión escatológica, en la *esperanza* de una eterna comunión en la vida divina.

Para nuestra autora, la historia de Agar, la esclava egipcia al servicio de Sara es el paradigma de las mujeres oprimidas, pues Dios ofrece una salida incluso cuando no lo hay. Arrojada al desierto con su hijo Ismael, es la primera mujer en nombrar a Dios. En esta misma línea, la teología feminista considera que María de Magdala no sólo no es una prostituta, sino que es una mujer judía que habla y actúa en función del Espíritu-*Sophia*. Su historia de fidelidad a Jesús y liderazgo es ejemplo para las mujeres de hoy²⁵⁷. La recuperación de la memoria de las Vírgenes Mártires pasa por la rehabilitación del valor del martirio en sí mismo y la defensa de los valores cristianos, y no por el sufrimiento y la virginidad como modelos de perfección femenina. Rescatar del silencio a las mujeres anónimas supone recordar con cariño a todas las mujeres en su vida diaria, pero también y sobre todo a las que sufren violencia e injusticia. En definitiva, la lectura feminista «es un ejemplo vivo de cómo la memoria de los santos puede servir a una nueva forma de justicia»²⁵⁸.

El recorrido escatológico realizado por Johnson, en el que explora la profundidad de la muerte, así como las razones para mantener la esperanza, tiene el doble objetivo de

²⁵⁷ Cf. “María Magdalena, apóstola de los apóstoles”, Oficina de Prensa de la Santa Sede. Coincidente con el proceso de rectificación sobre la figura de María Magdalena auspiciada por la teología feminista, ésta recobra, de la mano del Papa Francisco, la denominación utilizada por Rábano Mauro y Santo Tomás de Aquino de “apóstola de los apóstoles”.

²⁵⁸ Johnson, *Friends*, 169. La traducción del original es propia: «Is one living instance of how memory of the saints can serve a new justice».

determinar si aquellos que nos han precedido en la vida, «pueden ser interpretados no sólo como el grupo de amigos cuya memoria impulsa el cuidado amoroso y la búsqueda por la justicia, pero también como el grupo de amigos cuyo destino brilla como la luz del faro de la esperanza»²⁵⁹. Para Rakoczy, las reflexiones escatológicas de Johnson tienen como fundamento el carácter de «ya pero todavía no» de la comunión de los santos. Para esta teóloga, nuestra autora va entrelazando y reinterpretando de manera ágil y amena la imaginería tradicional sobre la muerte, el juicio, el cielo, el infierno y también el controvertido purgatorio²⁶⁰. En contraste con esta opinión, cabría recordar que Johnson, es sin duda ágil a la hora de “demoler” lo establecido, pero que no lo es tanto a la hora de proponer alternativas sólidas. En este sentido ella misma cuestiona que la reinterpretación de la imaginería tradicional, por muy creativa e inteligible que sea, pueda ser válida, «dada la sedimentación literal de la imaginería, ocurrida después de siglos de práctica»²⁶¹. Con respecto a la esperanza, nuestra autora expone que la dimensión pneumatológica es la más prometedora de las distintas imágenes de felicidad eterna y ello debido a la actuación vivificante y renovadora de la creación gracias a la gratuidad Dios. Esta gratuidad se expresa en la resurrección del Crucificado como adelanto de nuestra vida futura en Dios y en la comunicación de Dios a través de la oscuridad de la muerte²⁶². En su énfasis pneumatológico, nuestra autora parece olvidar que la presencia y comunicación con Dios implica, en palabras de Colzani, «la inseparable comunión con Cristo [...] por eso ha de quedar muy claro que sólo sobre el fundamento del misterio de Cristo, de su vitalidad y poder, puede hablarse de la comunión de los santos como *comunión en una radical y absoluta fraternidad*»²⁶³.

²⁵⁹ *Ibid.*, 214. La traducción del original es propia: «Can be interpreted not only as a company of friends whose memory stirs our action in loving care and the struggle for justice, but also as a company of friends whose destiny shines as a beacon of hope».

²⁶⁰ Cf. Rakoczy, 149.

²⁶¹ Johnson, *Friends*, 192. La traducción del original es propia: «given the centuries-long practice that has sedimented them into the imagination in a literal way».

²⁶² Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teología de los tres días, el misterio pascual* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2000). Balthasar manifiesta que ser cristiano es subirse a la cruz (Viernes Santo), a una cruz trinitaria, en la que Dios se hace presente en la muerte, en el momento de mayor soledad del hombre. Para Balthasar, el Sábado Santo es el tiempo que, en un doble silencio: el de la muerte y el de los evangelios, transcurre entre el entierro de Jesús y su resurrección. Una “ida a los muertos” para predicar o *proclamar* la redención acontecida en la cruz o la *desatadura*, que se completa y complementa, de forma elíptica y según las escrituras (1P 3, 19-22), con una “ida al cielo”. En definitiva, el anuncio de la resurrección del Crucificado es el cierre del hiato, ya que Él es el puente entre la vida la muerte.

²⁶³ Colzani, 57. La cursiva es del autor.

Continuando con su aproximación escatológica y después de rechazar distintas visiones dualísticas respecto a la pervivencia física después de la muerte, nuestra autora plantea que hay que pasar de «cómo la individualidad puede ser preservada más allá del cuerpo físico, a la pregunta de cómo la muerte transforma la estructura relacional de la persona en una nueva forma de comunión con Dios»²⁶⁴.

En conclusión, se puede decir que, para Johnson, la *communio sanctorum* expresa la relación entre los agraciados por el sagrado misterio. Éste, sin embargo, no quedaría completo de no extenderse a toda la creación: «otras criaturas vivas, ecosistemas, y la totalidad del propio mundo natural»²⁶⁵. Su carácter inclusivo e igualitario que nos hace partícipes de la redención del mundo por el recuerdo del pasado y la esperanza en la vida eterna, traspasa la interpretación antropológica para desembocar en una dimensión cosmológica.

3.2 Verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los santos.

Elizabeth Johnson comienza su obra con una propuesta de aproximación a la teología de María, la madre de Jesús y *Theotokos*, Madre de Dios en la fe, en su consideración como mujer real que caminó en el Espíritu. Esta propuesta que implica el recuerdo de María como hermana nuestra, pero también como amiga de Dios y profetisa dentro de la comunión de los santos, es el resultado de la exploración iniciada por nuestra autora veinte años antes. Es, por tanto, la respuesta a la reconstrucción teológica, sistemática -articulada en sus diez tesis- y desde abajo, de María que nuestra autora adelantaba en su primer artículo mariológico. Mientras que para Rakoczy esta propuesta es «valiente

²⁶⁴ Johnson, *Friends*, 194. La traducción del original es propia: «how an individual self-consciousness can be preserved apart from its physical embodiment, to the question of how death transposes the relational structure of the person into a new form of communion with God».

²⁶⁵ *Ibid.*, 240. La traducción del original es propia: «other living creatures, ecosystems, and the whole natural world itself».

y creativa» para K. McDonnell el hecho de que la mariología de Johnson esté «reconstruida desde abajo» es el elemento diferenciador respecto a otras posturas feministas²⁶⁶. A lo largo del desarrollo de la obra, la autora, puntualizará que se trata de una mariología pneumatológica, cuyo énfasis reside en la «memoria peligrosa» o recuerdo vivo, que alienta a la unión y participación en el Reino de Dios²⁶⁷.

Entre los presupuestos, que nuestra autora establece en su propuesta, cabe destacar su afirmación respecto a que no se trata de un desarrollo teológico en el sentido tradicional²⁶⁸. Busca acercarse a María desde la Escritura, la liturgia y la predicación cristiana de la Antigüedad. Argumenta que María ha sido tan exageradamente simbolizada - «símbolo de la cara maternal de Dios, del eterno femenino, del discípulo, de la Iglesia idealizada»- y separada de su propia historia personal, que nos sorprende el poder dirigirnos a ella como a un ser humano²⁶⁹. Para Johnson, María es una persona, una mujer peregrina en la fe - en palabras del Vaticano II- que, recordada desde la nube de testigos, nos exhorta a un mayor compromiso de justicia y compasión con el mundo. El siguiente presupuesto considera que el sentimiento de las mujeres respecto a María es ambivalente. Siendo negativo por su legitimación de la subordinación de la mujer, es, también, positivo puesto que la figura de María inspira «la lucha por la justicia compasiva y liberadora de Dios»²⁷⁰. Desde este presupuesto arranca el análisis de la tradición mariana que desarrolla como parte de la fase de demolición. Por último, nuestra autora realiza un esfuerzo teológico que aspira a promocionar lo que denomina

²⁶⁶Ejemplo de ello sería la evolución cristológica experimentada por C. Halkes. Para esta teóloga feminista la mariología pasa de ser «simplemente» cristología a ser una dominación «inapropiada» por parte de la cristología. Cf. McDonnell, 550. Ver también: Rakoczy, 149. La traducción del original es propia: «courageous and creative».

²⁶⁷ Cf. Johnson, *Truly*, 43. El término «memoria peligrosa» es un término confuso. Para Johnson tiene como objetivo la recuperación de una «imagen-memoria» de María que considera peligrosa en la medida que despierta la conciencia de las mujeres, de todos los seres humanos y toda la creación (Cf. *Ibid.*, 217). Para N. Martínez-Gayol es «el recuerdo vivo» (Cf. Martínez-Gayol, 178) mientras que para Pablo Largo es la «memoria *peligrosa* para nuestro presente (por ejemplo, la palabra “no tienen vino”) y movilizadora frente a la situación de las mujeres marginadas» (Cf. Largo Domínguez, “Panorama”, 482).

²⁶⁸ La distancia con una obra teológica dogmática en sentido estricto le permite no tener que abordar, entre otros temas, el dogma de la Asunción y solo referirse, muy superficialmente, a la Inmaculada Concepción, si bien trata la virginidad de María como herramienta de división entre las mujeres. Cf. Rakoczy, 149. De esta ausencia dogmática también deja constancia N. Martínez-Gayol. Cf. Martínez-Gayol, 194.

²⁶⁹ Johnson, *Truly*, xiv. La traducción del original es propia: «symbol of the maternal face of God, of the eternal feminine, of the disciple, of the idealized church».

²⁷⁰ *Ibid.*

un «florecimiento de las mujeres». Sin embargo, Johnson aclara que sería un error considerar que esta teología sólo se ocupa de «cuestiones de mujeres». A juicio de N. Martínez-Gayol esto no siempre se cumple puesto que seguidamente admite que «su reflexión abarca todo aquello “que dé vida a la mitad de la raza humana hasta el momento excluida”»²⁷¹.

Con respecto al contexto en el que reflexiona y escribe, nuestra autora lo enmarca dentro de una cultura norteamericana y postindustrial o posmoderno de corte secular. En este entorno, el lenguaje simbólico y la devoción a María han ido languideciendo, sobre todo en las generaciones posconciliares. Sin embargo, esta realidad también ofrece un marco multicultural y plural desde el que Johnson presenta una teología de María como amiga de Dios y profetisa, capaz de recuperar las relaciones de amistad con lo divino para desembocar en una praxis de justicia y compasión. Precisamente, esta es la tesis que persigue nuestra autora, no sin antes aclarar que, dado el contexto plural, su propuesta no es sino «una de las distintas y fructíferas» posibilidades de acercarse a una teología de María²⁷².

Si la propuesta de Johnson tiene un doble objetivo -primeramente, entender a María como ser humano concreto para, después, insertar su persona en el símbolo de la comunión de los santos-, es necesario apuntar las claves que le permitirán alcanzar cada objetivo. Nos encontramos aquí con el verdadero núcleo de su mariología. La búsqueda de María como ser humano histórico y concreto implica en Johnson partir de una aproximación a la Escritura con una clave hermenéutica feminista que permita desenmascarar la diversidad de lecturas patriarcales. La teología ha configurado a María, a través de la historia, como un símbolo que en la práctica ha llevado a la subordinación de la mujer²⁷³. Para su segundo objetivo, la inserción en la comunión de los santos, Johnson recurre a la figura del Espíritu-*Sophia*, clave ya conocida.

²⁷¹ Cf. Martínez-Gayol, 194. El entrecomillado es de la autora. Continua, N. Martínez-Gayol alertando del riesgo de caer en una teología que además de ignorar a los hombres cometa los mismos errores que se denuncian.

²⁷² Cf. Johnson, *Truly*, xvi.

²⁷³ *Ibid.*, 11. Para nuestra autora, esta es una clave muy importante ya que «el símbolo de María funciona». Que el símbolo funciona es el mismo argumento que utiliza en su obra *La que es* con respecto a Dios, pero en este caso aplicado a la figura de María. Para nuestra autora es un símbolo que apela a la funcionalidad

Otra de sus claves para la inserción y comprensión de María dentro del conjunto de relaciones que componen la comunión de los santos es el concepto de «solidaridad en la diferencia». Desarrollado por la teología feminista y política, este concepto sirve para describir la relación óptima entre personas que se encuentran en diferentes situaciones. En base a esta clave, la teología feminista puede afirmar que «no existe ningún ideal, ni ningún arquetipo de “mujer”»²⁷⁴.

En resumen, nuestra autora aboga por una teología de María abierta al pluralismo, enraizada en una lectura feminista de las Escrituras y crítica con la subordinación patriarcal. Su propuesta mariológica se abordará en los siguientes apartados: el análisis desde una perspectiva feminista a la teología tradicional de María, seguida de la «modesta propuesta» de Johnson, culminando en la teología de María en la comunión de los santos. Una teología que cómo ya se apuntó, quiere bajar a María de su pedestal para insertarla en la *communio sanctorum*.

a) Análisis desde una perspectiva feminista a la teología tradicional sobre María

Lo que nuestra autora enjuicia como una interpretación patriarcal de María se realiza en dos pasos. En primer lugar, asume la denuncia formulada por la teología feminista, que considera que el símbolo de María ha servido para legitimar estructuras patriarcales sociales, siendo necesario identificar y desvelar aquellos parámetros patriarcales que bloquean el avance hacia lo que Sally Cunneen denominó como «la liberación de María» y sus hermanas»²⁷⁵. Johnson formula su crítica del siguiente modo:

y que, en su interpretación negativa, «repugna» a las mujeres. La palabra “repugna” remite a la expresión «repugna a la inteligencia», segunda razón utilizada por Santo Tomás en su opúsculo “*De Aeternitate Mundi Contra Murmurantes*”. Que algo repugne a la inteligencia implica que no puede ser. De todo ello se podría desprender que nuestra autora utiliza la expresión «símbolo de María» en contraposición a la persona histórica de María.

²⁷⁴ Cf. *Ibid.*, 105-107.

²⁷⁵ Citado en *Ibid.*, 22.

«La mariología patriarcal actúa al menos de tres maneras. Idealiza sólo a esta mujer en detrimento de todas las demás. Construye su santidad a base de virtudes que llevan a la sumisión de la mujer. Y de su relación con Cristo obtiene lecciones sociológicas que apuntan a una subordinación femenina»²⁷⁶.

En la visión de idealizada como mujer perfecta, María no sólo no es, un ejemplo a seguir, sino que es la gran excepción al ser elevada a un pedestal²⁷⁷. En la edificación de su santidad, y en base a un fuerte dualismo de género, María es considerada el modelo espiritual femenino expresado en el servicio, virginidad y maternidad, mientras que Cristo es el modelo para los hombres²⁷⁸. Según G. Rosolino «Johnson no pretende negar estas condiciones de la madre de Jesús, sino denunciar sus riesgos en el contexto de una sociedad, una iglesia y una teología patriarcal»²⁷⁹. En este clima de fuerte crítica Rosolino destaca el aspecto liberador que ha supuesto la virginidad para las feministas y en concreto para Johnson quien afirma que «la posición oficial de la Iglesia sobre la virginidad perpetua de María, que dice que ella fue virgen antes, durante y después del nacimiento de Cristo, toma una fuerza sorprendentemente liberadora»²⁸⁰. Con respecto a la maternidad, Rosolino resalta el hecho de que Johnson «no niega ni subestima que Miriam de Nazaret haya sido la madre del Mesías, sino que se denuncia el hecho de que dentro de la tradición el centrarse en la maternidad de María ha servido para reforzar la doctrina de que la maternidad es la razón de ser de la vida de la mujer, su única realización aprobada por Dios»²⁸¹. Para K. McDonnell, Johnson en un doble juego relativiza y afirma, en un mismo tiempo el carácter único de la maternidad de María. La

²⁷⁶ *Ibid.*, 22-23. La traducción del original es propia: «Patriarchal mariology operates in at least three ways. It idealizes this one woman to the detriment of all others. It construes her holiness with virtues conducive to women`s subservience. And it draws sociological lessons from her relationship from Christ that point to female subordination».

²⁷⁷ Cf. *Ibid.*, 25. La idealización la trata por primera vez en su artículo “The Marian Tradition”: 121-123. Posteriormente y en relación, a la comunión de los santos, Johnson hará referencia a María sentada en el «pináculo» de la influencia.

²⁷⁸ *Ibid.*, 126-129. En la categoría doncella, el *fiat* de María, lejos de ser interpretado como un acto de fe en libertad, se convierte en una sumisión a la voluntad de un Dios masculino, presentando a María como ideal femenino de una pasividad que oprime a las mujeres. La exaltación de la virginidad de María minusvalora la sexualidad femenina, distorsionando su uso e impidiendo la plenitud de la mujer. Que María es la madre de Jesús es innegable, una maternidad que, comprendida como la razón de ser de toda mujer, ha posicionado lo maternal como la primera vocación femenina.

²⁷⁹ Rosolino, 342.

²⁸⁰ Johnson, *Truly*, 32.

²⁸¹ Rosolino, 342-343.

preocupación de Johnson, continua K. McDonnell, se sitúa en la articulación de tres elementos: maternidad, mediación/intercesión y modelo patriarcal²⁸². En este punto es importante recordar que las mariologías posconciliares hablan de María como modelo de creyente. Sin embargo, y siguiendo al profesor Uríbarri, el rechazo de la sociedad actual a conceptos tan importantes para la fe cristiana, como son, entre otros, el seguimiento, obediencia, abandono, abnegación, confianza, obediencia y servicio, evidencian «el giro antropológico de la filosofía moderna al desplazar el objeto de atención por parte de la religión de Dios a la subjetividad humana», al tiempo que cuestionan el modelo de creyente²⁸³. En este marco, el cristianismo no sólo se aleja de la cruz de Cristo, sino que concibe un Dios al servicio del propio yo²⁸⁴. Nuestra autora parece adherirse a esta sensibilidad al rebatir estos términos con respecto a María y admitir su repercusión negativa en el resto de las mujeres. Por su parte N. Martínez-Gayol muestra de una manera convincente y consistente su resistencia a abandonar los términos «servicio», «humildad» u «obediencia» tan importantes para el cristiano, sólo porque hayan podido ser utilizados para marginar y someter a las mujeres²⁸⁵.

En la crítica que formula bajo la denominación de subordinación sociológica, la teología feminista aprecia que María, por su virginidad, es causa de división entre mujeres, pero también con los hombres, al trasladar su relación teológica con Jesús al ámbito de las relaciones sociales. En este mismo sentido K. McDermott expone que la propia Johnson responde con un lacónico «es cuestionable» a su propia pregunta respecto a «si es posible establecer la función de María en base a su relación con su hijo». Para Johnson es cuestionable no sólo por la ausencia de datos respecto a su relación histórica, sino también porque la relación de Jesús con sus discípulos -hombre y mujeres- es «paradigmática para la existencia e identidad de la comunidad cristiana». Además, continua K. McDonnell, nuestra autora cree que también es cuestionable establecer la relación de Jesús y María en base a los textos bíblicos. En su conclusión con respecto a

²⁸² Cf. McDonnell, 557.

²⁸³ Gabino Uríbarri Bilbao, "Tres cristianismos insuficientes: emocional, ético y de autorrealización. Una reflexión sobre la actual inculturación del cristianismo en Occidente", *Estudios Eclesiásticos* 785 (2003): 301-331, 310.

²⁸⁴ Cf. *Ibid.*, 328-329.

²⁸⁵ Cf. Martínez-Gayol, 192.

Johnson, K. McDonnell estima que «el distanciamiento entre María y Jesús parece estar relacionado con el deseo de que María sea una mujer real por derecho propio, en oposición a la María super idealizada (mujer ideal, discípula ideal, virgen ideal, madre ideal, icono)»²⁸⁶. Esta afirmación concuerda con la alerta que, ya en los inicios de su teología, nuestra autora lanzaba respecto al riesgo que entraña un uso incorrecto del lenguaje simbólico respecto de María. En concreto, Johnson afirmaba que, «si no se emplea adecuadamente, la perspectiva simbólica puede abocar en el abandono de la realidad histórica de esta mujer por medio de una excesiva idealización»²⁸⁷.

En un segundo paso, nuestra autora examina y rechaza dos “sugerentes” intentos teológicos contemporáneos que cataloga como «callejones sin salida», al constatar que son deficientes e insuficientes para fundamentar su mariología: la idealización de la figura de María y su divinización. «La cara ideal de la mujer» o «el femenino patriarcal» es el callejón en el que Johnson, después de afirmar que «el patrón fundamental del dualismo de género ha sido una y otra vez la base de interpretación de María», revisa las mariologías de L. Boff, H.U. von Balthasar y al Papa Juan Pablo II. El objetivo de la autora es demostrar que una concepción de María según la antropología dualista es un “cul-de-sac”²⁸⁸. En el callejón en el que María es interpretada como «la cara maternal de Dios» la referencia es a los autores T. de Chardin y E. Schillebeeckx.

El deseo de que María sea una mujer real por derecho propio es el punto donde, precisamente convergen los dos «callejones sin salida»: *idealización* y *divinización*, pues ambos exaltan y elevan a María a un pedestal que la separa del resto de hombres y mujeres. Entramos, con ello, en el segundo paso del análisis a la teología tradicional. En la *idealización* de María la autora opondrá a la antropología dualista una de corte

²⁸⁶ Cf. Citado en McDonnell, 550-552.

²⁸⁷ Johnson, “The Symbolic Character”, 325. La traducción del original es propia: «If not handled properly, the symbolic approach can result in the evacuation of this one woman’s historical reality through over-idealization».

²⁸⁸ Cf. Johnson, *Truly*, 54. La traducción de la frase: «time and again the fundamental pattern of gender dualism has formed a grid for interpreting Mary» está tomada del artículo de Nurya Martínez-Gayol (Martínez-Gayol, 181).

“igualitario y de compañerismo”, posicionándose ella misma como feminista liberal, defendiendo la igualdad de roles sociales y criticando el feminismo patriarcal²⁸⁹.

En un enjuiciamiento positivo de nuestra autora, Rakozcy considera que con esta revisión Johnson demuestra cómo estos teólogos -L. Boff, H.U. von Balthasar y Juan Pablo II- utilizan la perspectiva dualista para relegar a la mujer al ámbito de lo privado y marginarla de la vida de la Iglesia²⁹⁰. En su comentario, N. Martínez-Gayol se detiene a revisar la superficialidad con la que Johnson formula alguna de las críticas respecto a las tres mariologías que analiza, a saber: L. Boff, H.U. von Balthasar y Juan Pablo II. Con respecto Balthasar afirma que, «el aparato crítico en esta sección deja entrever que, posiblemente la autora no se ha enfrentado directamente con los textos de la *Teodramática*, lugar de paso obligado para una comprensión ajustada de este teólogo y su mariología»²⁹¹.

En el caso de la *divinización*, Johnson excogita aquellos rasgos femeninos correspondientes a la divinidad de Dios que han sido atribuidos a María, con el objetivo de poder llegar a imaginar un Dios en femenino y, a la par, devolverle a María su condición de mujer y discípula en la fe. Este desplazamiento es el fruto de siglos de reflexión que siguiendo el principio *potuit, deuit, fecit*, llegó muy lejos. Para Rosolino, nuestra autora afirma «con fina ironía» que «“libres por la lógica de este axioma para imaginar lo que habría hecho para sus propias madres si hubieran podido, las mentes de los teólogos varones medievales amontonaron generosamente sobre la Madre de Dios dotes de perfección personal y de influencia pública”»²⁹². Para Johnson «ya no tiene sentido teológico que María se utilice como tapadera de conceptos deficientes de Dios, Cristo o el Espíritu». Por esta razón, señala cinco atributos marianos susceptibles de ser retornados a la fuente, al símbolo de Dios. El primero y más importante es el de madre,

²⁸⁹ Es conveniente aclarar que si en el capítulo 2, nuestra autora se refiere a su propuesta antropológica como de carácter “relacional”, en este capítulo la denomina como “igualitaria y de compañerismo”.

²⁹⁰ Cf. Rakozcy, 151.

²⁹¹ Cf. Martínez-Gayol, 180-184, 182.

²⁹² Citado en Rosolino, 343. El capítulo dedicado a la divinización en *Verdadera hermana nuestra* es un resumen del artículo “Mary and the Female Face of God”. Artículo complementario con la revisión del discurso sobre Dios propuesta en su obra *La que es*. En definitiva, Johnson nos recuerda que la tarea es recuperar y desarrollar la verdadera imagen de Dios en conjunción con una correcta teología de María.

seguido del amor compasivo y el poder que libera, la presencia e inmanencia y, por último, su energía recreativa²⁹³.

En este punto, es importante recapitular lo ya expuesto en el capítulo 2 concerniente a estos dos callejones, así como poner de relieve su aplicación a la figura de María presentada en este capítulo. En su argumentación es donde se percibe y se pone de manifiesto los postulados que permiten a nuestra autora afirmar su presupuesto teológico respecto la existencia de un vínculo entre la verdadera imagen de Dios y una correcta teología de María. En el capítulo anterior y bajo la clave antropológica, nuestra autora en base a la creación *imago Dei* de la mujer, cuestionaba la antropología dualista tradicional. Como alternativa presentaba una antropología de corte “relacional” con la que afirmaba la validez de las metáforas femeninas para referirse al Misterio de Dios. Este nuevo lenguaje teológico permite imaginar a Dios como plenamente hombre y plenamente mujer, en contraposición a la tendencia teológica de “hablar de Dios con rasgos femeninos” -incorporar rasgos femeninos a un Dios masculino- que tilda de “callejón sin salida”. En su aplicación directa a la figura de María, ya en el capítulo 3, Johnson ve en «María la encarnación perfecta del principio o esencia femenina que la convierten en la cara ideal de la mujer». Son los efectos negativos de aplicar una antropología dualista o complementaria en la concepción teológica de María. En su conclusión con respecto a la *idealización*, nuestra autora afirma que «sólo abandonando todo dualismo de género como la idealización de la mujer podremos caminar hacia una justa interpretación de María. El cambio exige, para nuestra autora, un resituarla dentro de una “antropología igualitaria de compañerismo”»²⁹⁴. Si en la clave trinitaria expuesta en el capítulo 2, Johnson argumentaba contra la tendencia teológica de la “contemplación de la femineidad de Dios” por contemplar lo femenino desde lo masculino y no en su plenitud de lo femenino, en el presente capítulo, el callejón de la *divinización* oculta una imagen incorrecta de un Dios masculino. Es lo que nuestra autora, en su aplicación directa a la mariología denomina como «la encarnación de la dimensión femenina de lo divino» o la «cara maternal de Dios». Un camino infructuoso,

²⁹³ Cf. Johnson, *Truly*, 86-87. La traducción del original es propia: «It makes no lasting sense to use Mary as a coverup for defective notions of God, Christ, or the Spirit».

²⁹⁴ Martínez-Gayol, 180 y 184. Ver también: Johnson, *Truly*, 47 y 67.

pues sólo reintegrando en Dios su «cara maternal» se podrá devolver a María a su condición de mujer y discípula en la fe²⁹⁵.

En definitiva, ambos callejones sin salida: idealización y divinización, exaltan y separan a María convirtiéndola en un ideal inalcanzable al tiempo que la despoja de su identidad, alejándola de su realidad. A partir de este punto es cuando nuestra autora presenta su «contra cara del programa», según G. Rosolino o bien Johnson «resume su mariología al describir a la María real», para S. Rakoczy. En palabras de N. Martínez-Gayol «quedamos emplazados a contextualizar a María»²⁹⁶.

b) Una «propuesta modesta»

Inicialmente, Elizabeth Johnson asume la comprensión conciliar de María como discípula ideal trazada desde una perspectiva ecuménica y eclesiológica. No obstante, en el pensamiento de la autora el concepto de María como símbolo cambia con los años y ahora, consciente de la ambigüedad del símbolo y el deseo de respetar la figura de María, esta postura le resulta insatisfactoria por su incapacidad de dar respuesta al pecado, incluido el de la Iglesia, a la Tradición y a las mujeres. Por el contrario, en 1984 Johnson afirmaba en su tercera tesis sobre la renovación de la mariología que «si es verdad que María es una persona histórica, y que su historia conforma en cierta medida (la de un primer cristiano) su símbolo, lo principal para la fe cristiana no es tanto su persona histórica como la forma en que simboliza el misterio del discipulado cristiano para las creyentes, tanto desde un punto de vista individual como comunitario»²⁹⁷. Un

²⁹⁵ *Ibid.*, 180. Ver también: Johnson, *Truly*, 71-73.

²⁹⁶ Rosolino, 345. Ver también: Rakoczy, 151 y Martínez-Gayol, 186.

²⁹⁷ Johnson, "Mary and Contemporary Christology", 181. La traducción del original es propia: «While it is true that Mary is a historical person, and that her history informs her symbol to some degree (insofar as she was an early Christian believer), what is focal for Christian faith is not so much her historical person as the way in which she symbolizes the mystery of Christian discipleship for believers both as individuals and as a community».

año más tarde, Johnson en su artículo sobre el lenguaje simbólico de María, anunciaba su tesis al respecto:

«Las afirmaciones teológicas sobre María tienen una estructura simbólica, de tal manera que, aun refiriéndose obvia e inmediatamente a esta mujer, alcanzan su auténtico referente teológico cuando finalmente son interpretados como afirmaciones acerca de la Iglesia, la comunidad de creyentes, de la cual ella es miembro y de la que participa»²⁹⁸.

En su posición actual, la nueva interpretación de María en la *communio sanctorum* implica un giro radical. Su formulación queda enunciada en el siguiente corolario:

«Primero y ante todo, María no es un modelo, un tipo, un arquetipo, un prototipo, un icono, una figura representativa, una idea teológica, una cifra ideológica, una metáfora, un principio utópico, un principio femenino, una esencia femenina, la imagen del eterno femenino, una discípula ideal, una mujer ideal, una madre ideal, un mito, una persona, una persona corporativa, una mujer cualquiera, un artificio cultural, un elemento literario, un motivo, un ejemplar, un paradigma, un signo, o un símbolo religioso de cualquier otra clase» pues “ella es primero y ante todo ella misma”²⁹⁹.

El corolario culmina con lo que será el fundamento de la propuesta de Johnson: «No estoy diciendo que la imaginación religiosa contemporánea no pueda hacer uso de ella

²⁹⁸ Johnson, “The Symbolic Character”, 312. Como ya se ha apuntado anteriormente este artículo es uno de los tres primeros artículos en los que se pueden encontrar el germen de la teología sobre María. La traducción del original es propia: «Theological statements about Mary have a symbolic structure, so that while they refer immediately and in an obvious way to this one woman, they reach their intended theological referent when interpreted finally as statements about the church, the community of faithful disciples, of which she is member and in which she participates».

²⁹⁹ Johnson, *Truly*, 100-101. La traducción del original es propia: «*First and foremost Mary is not a model, a type, an archetype, a prototype, an icon, a representative figure, a theological idea, an ideological cipher, a metaphor, a utopian principle, a feminine principle, a feminine essence, the image of the eternal feminine, an ideal disciple, ideal woman, ideal mother, a myth, a persona, a corporate personality, an every-woman, a cultural artifact, a literary device, a motif, an exemplar, a paradigm, a sign or in any other way a religious symbol*», pues «*she is first and foremost herself*». La cursiva es de la autora. Con este corolario, Elizabeth Johnson quiere dejar claro que la persona de María no responde a ningún símbolo religioso, además de representar un cambio fundamental en su teología. Siguiendo a K. McDonnell, es C. Halkes quien en 1977 y 1984 dando un giro respecto a la impostación cristológica de la mariología, escribió que María necesita ser considerada como «ella misma». Cf. McDonnell, 550. Llama la atención que según Johnson María no es una «persona». La autora no clarifica en ningún momento el significado «persona», tal vez sea necesario interpretarlo a la luz de la siguiente negación de María como «persona corporativa».

de forma simbólica. Pero lo que atrae mi atención es la luminosa densidad de su existencia histórica como persona humana agraciada»³⁰⁰. Encontramos aquí, nuevamente, un claro posicionamiento, por parte de nuestra autora en línea con la Modernidad y su excesivo acento en la autodeterminación del sujeto. Johnson, en su afán por devolverle a María su “personalidad”, parece olvidar que la respuesta de María a la llamada de Dios es un acto de afirmación personal de la criatura. Convendría, en este punto, recordar las palabras de J. Ratzinger, «María aparece en su reciprocidad creyente ante el llamamiento de Dios como representación de la creación llamada a dar respuesta, de la libertad de la criatura que no se disuelve, sino que se perfecciona, en el amor»³⁰¹.

Esta apuesta por la historicidad requiere la búsqueda de posibles precedentes históricos, así como la descripción del mundo económico, político y social en el que María vivió y se desarrolló su fe³⁰². Para nuestra autora, los dos milenios de historia presentan dos modelos opuestos, desarrollados en el primer y segundo milenio de la Iglesia, de cuyo enfrentamiento en el Concilio Vaticano II resulta la integración de María en la Iglesia. Esta opción es, también, una opción válida para la teología feminista³⁰³. Durante el primer milenio, María forma parte de la nube de testigos. Para Johnson el fundamento es de carácter bíblico, pero también litúrgico y doctrinal, pues María es reconocida en Éfeso como la *Theotokos*. En el segundo milenio y con una mentalidad más jurídica, María se convierte en la mujer de los privilegios. La mariología se aísla, así, del conjunto de la teología. Ambas tendencias confluyen en el Concilio Vaticano II provocando lo que define como un auténtico «choque de titanes» entre los partidarios de mayores privilegios y los partidarios del ecumenismo³⁰⁴. Finalmente, la Constitución dogmática *Lumen gentium* sitúa a María como modelo de la Iglesia. Siguiendo el patrón del primer

³⁰⁰ *Ibid.*, 101.

³⁰¹ Ratzinger, y Balthasar, 23.

³⁰² En su artículo N. Martínez-Gayol valora la síntesis histórica de Johnson como «una condensada pero amena presentación, y reconociendo la imposibilidad de un desarrollo más detallado en los límites de este libro, traza el perfil de la teología mariana en estos dos milenios». Cf. Martínez-Gayol, 187.

³⁰³ Recordamos que, con el objetivo de salvaguardar la brecha histórica con María, la teología política y feminista propone el concepto de «solidaridad en diferencia» que, además de implicar acción, respeta la integridad concreta de cada persona, evitando que, en este caso, María de Nazaret se convierta en nuestra imagen especular. Cf. Johnson, *Truly*, 105.

³⁰⁴ *Ibid.*, 123.

milenio, los Padres conciliares reincorporan a María en la *communio sanctorum*, emplazándola como miembro preminente. Con todo, para la teología feminista el documento conciliar muestra una pneumatología endeble.

Para K. McDonnell la teología feminista se aparta de la cristología en la incierta creencia de que la pneumatología ofrece la solución a los problemas de género. Además, continua K. McDonnell, no sólo no existe una cristología o pneumatología totalmente independiente, sino que el abandono sistemático de la cristología implica ignorar la experiencia cristológica y eclesiológica de los primeros siglos de la Iglesia. Esta actitud es más que sorprendente, teológicamente hablando, en el caso de Johnson, máxime cuando ella misma afirmó en 1985 que «las declaraciones acerca de la Madre de Jesús y la Madre de Dios tienen original y principalmente un sentido cristológico, teniendo que ser interpretadas en ese marco de referencia»³⁰⁵. Que nuestra autora prefiera una mariología pneumatológica frente a una cristológica es, además de problemática, una apuesta arriesgada puesto que la pneumatología no dispone de los andamios teológicos que eviten una mariología maximalista³⁰⁶. Tal vez, quien mejor exprese estas preocupaciones es el Grupo Les Dombes:

«Los teólogos católicos tienen también una gran responsabilidad a la hora de proponer el papel de María en la fe cristiana. Sería muy deseable que renuncien a toda «mariología» considerada como un capítulo aislado de la teología y centrado exclusivamente sobre la persona de María, para recuperar una auténtica «teología mariana» integrada en el «misterio de Cristo y de la Iglesia». Aunque después del Concilio Vaticano II, la mayoría de los teólogos se han comprometido en esta línea aparecen aun hoy ciertos libros cuyo contenido es objetivamente inadmisibile. Por poner sólo un ejemplo, si bien es justo profundizar en el vínculo existente entre María y el Espíritu Santo, no lo es tanto establecer entre ambos una relación comparable a la unión de la humanidad y de la divinidad en Jesús»³⁰⁷.

³⁰⁵ Johnson, «The Symbolic Character», 315.

³⁰⁶ Cf. McDonnell, 548-556.

³⁰⁷ Grupo Les Dombes, *Diálogo Ecuménico* t. XXXV, n. 111, 127.

Otro de los puntos de conflicto, a juicio de K. McDonnell en la propuesta mariológica de Johnson está en la consideración de María como hermana nuestra. Para K. McDonnell, si bien Pablo VI denominó a María como madre y hermana en *Marialis cultus*, priorizó el título de madre sobre el de hermana. Nuestra autora, que realiza una valoración positiva de la exhortación apostólica, invierte, según K. McDonnell, la importancia teológica de los términos, desarrollando y dando más importancia al de hermana que al de madre. En principio y desde el punto de vista ecuménico tendría sentido. Sin embargo, adolece del suficiente soporte bíblico lo que entraría en contradicción con la defendida propuesta de retorno a las fuentes bíblicas. Con todo, para K. McDonnell, el trabajo de nuestra autora en este sentido ha sido de utilidad, si bien, a su juicio la categoría de hermana tiene poco recorrido frente al de madre³⁰⁸.

Por último, resaltar que para Johnson en su búsqueda de la concreción histórica de María es esencial enmarcar el mundo económico, social y político de María. El objeto es establecer un diálogo teológico con los Evangelios más allá de su descripción concreta como judía, casada y madre de Jesús, que vivió en Nazaret antes y después del año uno de la era cristiana. En definitiva, y siguiendo a N. Martínez-Gayol, «conocer el mundo en el que vivió María es para la autora una condición de posibilidad para acercarnos a la realidad de los textos bíblicos»³⁰⁹.

c) Teología de María en la comunión de los santos

Antes de exponer la teología pneumatológica de María, verdadera hermana nuestra en la comunión de los santos, Johnson regresa a las fuentes bíblicas con el fin de recuperar la «memoria peligrosa» de María. Configurar la interpretación teológica de María exige, desde la perspectiva feminista, utilizar dos herramientas: los nuevos estudios bíblicos,

³⁰⁸ Cf. McDonnell, 563-564. Completando y ahondado en la utilidad de la categoría de hermana, conviene apuntar que para García-Murga, Cettina Militello y Elizabeth Johnson son dos de las teólogas que la utilizan de manera positiva. Cf. García-Murga, *María-Mujer-Iglesia*, 284.

³⁰⁹ Martínez-Gayol, 188.

con su aportación diferenciada de los evangelios, frente a la visión unitaria tradicional, y la aplicación de una hermenéutica feminista. Esta nueva lectura bíblica de cada uno de los trece pasajes en los que aparece Miriam de Nazaret será considerada por nuestra autora como cada una de las teselas que conformarán el mosaico con el que recordar la determinación y sabiduría de María. Las teselas constituyen para G. Rosolino «el meollo de su propuesta y un aporte ineludible de hermenéutica feminista», razón por la que le llama la atención la usencia del pasaje tradicional paulino de Gálatas (Gál 4,4-5)³¹⁰. Por su parte, N. Martínez-Gayol reconociendo el buen trabajo realizado, no pierde de vista la dureza de la formulación del axioma de trabajo de Johnson: «La Biblia es palabra de Dios en palabras de varón»³¹¹. En definitiva, el objetivo de Johnson es dotar de significado para las mujeres de hoy la figura de María Nazaret, pero también demostrar que la vida de María, miembro importante de su comunidad es «una vida de fe con significado para la gente de hoy»³¹².

Del breve, pero intenso recorrido por las trece teselas propuestas por nuestra autora cabe destacar que en el evangelio de Marcos (Mc 3,20-21.31-35) la tensión de Jesús con María se contrapone a la imagen de una nueva familia en el que la mujer es ella misma. María lejos de mantener una postura obediente, sale en busca de su hijo tratando de evitar consecuencias dramáticas. En Mateo, los evangelios de la infancia ofrecen cuatro nuevas teselas. En la primera, la genealogía (Mt 1,1-17) la estructura patriarcal de paternidad además de romperse al nombrar a cuatro mujeres se altera con la maternidad de María. El pasaje de Mateo (Mt 1,18-25) en el que José asume la paternidad legal de Jesús, el escándalo del embarazo se convierte, bajo la interpretación feminista, en un insospechado empoderamiento de la mujer que facilita y da sentido a la concepción virginal. En la adoración (Mt 2,1-12), la hermenéutica feminista aprecia que los magos encuentran a María, la madre, en el centro de una escena que se desarrolla en el interior de la casa, que es metáfora de la Iglesia. Bajo esta lectura la Iglesia ha de renovar las antiguas estructuras patriarcales que marginan la mujer y

³¹⁰ Rosolino, 348.

³¹¹ Citado en Martínez-Gayol, 189.

³¹² Johnson, *Truly*, 303. La traducción del original es propia: «A journey of faith, with significance for people struggling to negotiate the challenges of faith today».

avanzar hacia un modelo de compañerismo. La cuarta y última tesela de Mateo, el relato de la huida a Egipto (Mt 2,13-23) muestra, a través de la repetida alusión «al niño y su madre» la centralidad e importancia de la mujer frente al poder político y militar³¹³.

María, en las cinco teselas del evangelio de Lucas, es la discípula que escucha y pone en práctica la palabra de Dios. Además, según la visión feminista, Lucas nos invita a reflexionar sobre la fe y las acciones de María desde su propio derecho. Si en el pasaje de la Anunciación (Lc 1,26-28) la lectura tradicional encuentra el eje de la mariología, ahora y bajo la nueva perspectiva feminista la Anunciación es un acontecimiento de fe que asienta a María en la compañía de todos sus antecesores en la fe. Continuando con esta relectura en el pasaje de la Visitación (Lc 1,39-56) lo primero y más llamativo es el silencio de Zacarías y la ausencia de otros hombres. Es un encuentro en el que María canta el Magnificat, la oración de una mujer pobre en cuya humildad Dios se ha fijado. Es un cántico en el que María se muestra activa y solidaria. Un cántico que para la teología feminista ha de tener consecuencias respecto al papel de la mujer en la Iglesia. Las siguientes tres teselas, el nacimiento de Jesús (Lc 2,1-20), la presentación (Lc 2,21-40) y el niño perdido y hallado (Lc 2,41-52) muestran, según Johnson la ruptura del orden patriarcal establecido al mostrar una mujer activa y, en el caso de las dos últimas, un matrimonio observante de la ley. En estos pasajes y según la hermenéutica feminista, María es una mujer casada y madre que camina en la fe, lejos de una posible idealización por su pasividad y maternidad entendida como última vocación de la mujer³¹⁴.

En las dos teselas del evangelio de Juan, el inicio de su misión en las bodas de Caná (Jn 2,1-11) y su muerte en la cruz (Jn 19,25-27), Johnson lejos de adoptar la postura tradicional presenta una lectura en la que las palabras y hazañas de María muestran a una mujer que con su autoridad activa la misión de Jesús. Esta interpretación tiene importantes consecuencias para el empoderamiento femenino. La última tesela, referida al libro de los Hechos (Hch 1,14-15; 2, 1-21) es la más importante, puesto que fundamenta el propósito del libro: englobar a María en la comunión de los santos. María en la visión tradicional recibe, junto con los discípulos y otras mujeres, el Espíritu Santo

³¹³ *Ibid.*, 217-247.

³¹⁴ *Ibid.*, 247-287.

en Pentecostés. Sin embargo, la lectura feminista aprecia que María forma parte de la comunidad de mujeres y hombres que constituyeron la primitiva Iglesia. María no sólo puede ser separada de esta comunidad en la que hay otras muchas mujeres amigas de Dios y profetisas, sino que su lugar se encuentra entre ellas³¹⁵.

A juicio de K. McDonnell, que nuestra autora considere que algunas de los textos estudiados son de carácter simbólico (las bodas de Caná) o bien constructos teológicos (María al pie de la cruz) le permite centrar toda su atención en el pasaje de Pentecostés³¹⁶. Johnson, continua K. McDonnell prefiere este texto, clave para su teología de María en la comunión de los santos, por centrarse en la acción del Espíritu y por situar a María entre los discípulos, incluidas mujeres. Sin embargo, para K. McDonnell la interpretación de nuestra autora respecto la historicidad de este pasaje ha de ser matizado pues «aunque si lo histórico es importante, los cristianos no fundamentan su fe únicamente en lo históricamente verificable, sino también en lo que la comunidad de testigos apostólicos, hombres y mujeres, sostuvo como la fe transmitida»³¹⁷. Este argumento, le permite a K. McDonnell ahondar en la dimensión cristológica de la mariología al constatar que aun en el caso de que los pasajes joánicos fueran constructos teológicos, también representarían el sentir teológico de la comunidad respecto a María y su participación en el ministerio de Jesús. Los relatos de la infancia de Mateo y Lucas con su particular narración y expresión de la fe de los primeros cristianos reforzarían esta afirmación³¹⁸.

La metáfora del mosaico nos muestra que la imagen de María vista desde la distancia, bien podría ser la de una mujer actual. Para nuestra autora, entonces, ya sólo queda la tarea final de ubicar a María en la *communio sanctorum*. Es en este punto donde recupera el contenido de su otra obra mariológica *Amigos de Dios y profetas*, ahora resumida en las cinco dimensiones que dan sentido a la comunión de los santos. La

³¹⁵ *Ibid.*, 287-304.

³¹⁶ Cf. McDonnell, 550. McDonnell resalta que Johnson recurre a la cita: «ficción inspirada» de Raymond Brown.

³¹⁷ *Ibid.*, 551. La traducción del original es propia: «Though historicity is important, Christians do not base their faith merely on what is historically verifiable, but also on what the apostolic community of witnesses, men and women, held to be the faith handed over».

³¹⁸ Cf. *Ibid.*, 550-551.

primera dimensión, *la gracia de los que viven* recupera el antiguo sentido bíblico y vivencia de la Iglesia primitiva de los denominados como santos. Sitúa la santidad en la lucha de cada día, pero sin olvidar «la caída y los fracasos»³¹⁹. Esta dimensión nos recuerda que María es una mujer real. En la segunda, *la nube de testigos* (Heb 12,1-2), se incluyen, siguiendo la lógica de la esperanza en Dios, a las personas fallecidas. Nuestra autora sostiene que los fieles difuntos son testigos para nuestra «inspiración» y no tanto ejemplos a imitar o a invocar³²⁰. En la tercera emergen las *figuras paradigmáticas*, aquellas que destacan dentro de la nube de testigos y entre las que se encuentra María, la madre de Jesús. Para Johnson lo sorprendente es su función como figura paradigmática de la Iglesia:

«Su carácter distintivo radica en ser la madre de Jesús. Nadie más tiene con el Mesías esta relación física, psicológica y social que, al igual que para los demás seres humanos, es una relación irremplazable para la madre y el hijo. Todas las teselas evangélicas señalan esta relación, pero no se quedan en ella»³²¹.

En la cuarta y quinta dimensión, *los tipos de relación en la comunión de los santos* y *los santos compañeros en la memoria y en la esperanza*, nuestra autora repasa, respectivamente, los modelos de compañerismo y patronato, así como la praxis eclesial. La preferencia de Johnson es claramente en favor del modelo del compañerismo. Este modelo, desde una perspectiva bíblica, se basa en la relación entre «socios recíprocos en el Espíritu» en el que cada uno recibe lo que le corresponde, frente al modelo de patronazgo que prioriza la desigualdad entre vivos y difuntos³²². Finalmente, los santos son esos compañeros de memoria y esperanza que nos recuerdan de manera crítica y «peligrosa» que la santidad la conforman las vidas de todas las personas que nos revelan la faz de Dios a pesar de los sufrimientos³²³.

³¹⁹ Johnson, *Truly*, 310.

³²⁰ Cf. *Ibid.*, 312.

³²¹ Cf. *Ibid.*, 314. La traducción del original es propia: «Her distinctiveness lies in being the mother of Jesus. No one else has this bodily, psychological, social relationship with the Messiah and, as with all human beings, the relationship is irreplaceably important for both mother and child».

³²² Cf. *Ibid.*, 315-319.

³²³ Cf. *Ibid.*, 320.

Desde un punto de vista crítico, las cinco dimensiones de la comunión de los santos abren la puerta a ciertos aspectos de la mariología de Johnson que se presentan de manera ambigua o que no quedan lo suficientemente aclarados como son el pedestal en el que María es aupada y la mediación de los santos, así como la excepcionalidad de María en la comunión de los santos. K. McDonnell entiende que el pedestal o pináculo con el que María es exaltada e idealizada y la intermediación o mediación son dos temas íntimamente ligados al tema de la subordinación³²⁴. Y ambos temas, a juicio de K. McDonnell, son claves en la mariología de nuestra autora. Nuestra autora invita a María a bajar de su pedestal argumentando una teología deficiente, una estructura patriarcal, junto con una sobre idealización de su figura. Tesis que en principio se podrían entender, explica K. McDonnell, pero que de ninguna manera son los responsables absolutos, ya que antes de cualquier teología deficiente, los primeros cristianos juzgaron oportuno idealizar y divinizar a María. Por su parte Y. Congar, a pesar de no estar a favor de una mariología superlativa es contrario a una mariología que baje a María de su pedestal en base a una cristología deficiente³²⁵. La recuperación de María realizada por Johnson no tiene que implicar una oposición con la intermediación y con algún tipo de pedestal. En este sentido es muy importante, incluso «decisivo», el hecho de que nuestra autora admita que cuando María se incorpora como «una de tantos» en la nube de testigos, muchas de las oraciones de intercesión que le realizan los fieles «no son factibles»³²⁶. El resultado es que el modelo de compañerismo presentado por Johnson presenta problemas con las labores de mediación e intermediación tan importantes para la Iglesia, planteando la cuestión directa sobre su viabilidad. Para K. McDonnell el modelo de compañerismo admite las labores de intercesión, mediación e incluso el pináculo sin tener que caer en una sobre idealización de María. De hecho, apunta K. McDonnell, nuestra autora no es la primera en teologizar sobre María y los santos, ya que previamente lo hicieron Pablo VI, el Grupo Les Dombes, así como los diálogos Luterano-Católico entre Alemania y Norteamérica³²⁷.

³²⁴ Cf. McDonnell, 558-562. Para la realización del párrafo.

³²⁵ Citado en *Ibid.*, 559.

³²⁶ Johnson, *Truly*, 322. La traducción del original es propia: «not workable».

³²⁷ Cf. McDonnell, 562.

La excepcionalidad de María en la *communio sanctorum* queda, siguiendo la interpretación de N. Martínez-Gayol, tan desdibujada que la propia autora «se ve obligada a retomar el criticado rasgo de ejemplaridad»³²⁸. Nuestra autora defiende que, dada la misoginia de la mariología tradicional, la especificidad evangélica e histórica de María, junto con su potencial liberador ha de ser el criterio para la legitimación de su estatus paradigmático. «De esta manera, la narrativa de su vida puede enseñar, inspirar y animar las vidas del actual pueblo de Dios»³²⁹. La realidad es que en su lucha por la historicidad de María no queda claro si María es la madre de Dios ni tampoco su lugar «preminente» en la comunión de los santos. Como contrapunto, retomamos nuevamente, la declaración del Grupo ecuménico Les Dombes en la que se reconoce a María como Madre de Cristo, así como su lugar particular en la comunión de los santos.

Si bien nuestra autora tiene una visión positiva de la maternidad de María, resaltando incluso su singularidad como madre de Jesús, Johnson evita nombrar a María, madre de Dios³³⁰. Si nuevamente ponemos en diálogo el texto del Grupo Les Dombes con la teología de Johnson se pueden apreciar estas mismas consideraciones, pero expresadas desde el ámbito ecuménicos:

«Recorriendo los artículos del símbolo de la fe, hemos caminado con María. La hemos acompañado, desde la humilde joven judía de Nazaret hasta aquella que nos precede en la comunión de los santos, porque fue la elegida de Dios para ser la madre del Mesías. María ha cantado en el Magnificat su destino único: es la humilde sierva del Señor»³³¹.

Elizabeth Johnson concluye que su teología sobre María no desea exaltar las virtudes femeninas ni separar a María de los creyentes. Muy al contrario, propicia la

³²⁸ Martínez -Gayol, 190.

³²⁹ Johnson, *Truly*, 314. La traducción del original es propia: «So anchored, the narrative of her life can teach, inspire, and cheer on the lives of the people of God today».

³³⁰ Johnson evita nombrar a María, madre de Dios como hace en su primer artículo mariano, “Mary and Contemporary Christology” y en la introducción de su obra *Verdadera hermana nuestra* (pg. xiii). Seguidamente menciona su especial relación con el Mesías, afirmación que no parece equiparable con la fuerza de la *Theotokos*.

³³¹ Grupo Les Dombes, “María en el Designio de Dios y la Comunión de los Santos”, *Diálogo Ecuménico* t. XXXIII, n. 105 (1998) 69-137, 134.

correspondencia y la apertura de nuevos espacios en la Iglesia en los que las mujeres puedan vivir su historia de fe y sentirse imagen de Dios en plena igualdad³³².

³³² Cf. Johnson, *Truly*, 321.

CONCLUSIONES

Que María, es «la clave del misterio del cristiano»³³³, símil del título de la obra de René Laurentin, es, también, la afirmación con la que se podría asumir y reasumir todas las claves con las que se ha ido definiendo e identificando a la Madre del Señor a lo largo de las distintas épocas históricas y contextos culturales, pues en María se condensa todo lo que caracteriza a cada una de las distintas culturas. Como ha recordado De Fiores, en la época patrística, María además de ser «piedra de toque de la ortodoxia cristológica», es «tipo de la Iglesia», configurando la identidad teológica y dando lugar en el siglo IV a la primera monografía sobre María; en la Edad Media, María es la mediadora misericordiosa entre Cristo y la Iglesia, pero también la llena de gracia y objeto de plegaria; en la época moderna María «desciende a la tierra y se humaniza», al tiempo que es glorificada mediante privilegios y prerrogativas; mientras que en la época contemporánea, María es la Inmaculada y la Asunta, para culminar en la visión histórico-salvífica del concilio Vaticano II y en el posterior modelo antropológico inculturado³³⁴. Esta realidad, expresada en palabras de hoy en día permite sostener que «la mariología sirve de correctivo a ciertas formas unilaterales de entender lo divino»³³⁵.

Desde el recorrido por los tres capítulos en los que se ha profundizado en la renovación mariológica posconciliar (primer capítulo) y en el intento de actualización mariológica en perspectiva feminista (segundo capítulo) con el fin de abordar la teología de María de Elizabeth Johnson (tercer capítulo) se comprende y se desprende que existe un auténtico «fenómeno mariano»³³⁶.

Este fenómeno, por estar en permanente transformación, como se adelantaba en la introducción, conlleva la revisión de la respuesta, según las épocas, a las preguntas: ¿qué es lo que María nos puede decir hoy? y ¿quién es María para nosotros? Y esa es exactamente la propuesta realizada por nuestra autora y de la que ahora procede

³³³ René Laurentin, *María clave del misterio cristiano* (Madrid: San Pablo, 1996).

³³⁴ Cf. De Fiores, *María, Madre de Jesús*, 133-218.

³³⁵ García Paredes, XVIII.

³³⁶ De Fiores, *María, Madre de Jesús*, 23.

extraer algunas conclusiones, ya que María, como expresó el sentir de los Padres conciliares, es «la encrucijada de la fe católica»³³⁷.

1. La evolución en el pensamiento teológico de Elizabeth Johnson

Elizabeth A. Johnson presenta una propuesta en la que María, la madre de Jesús y Madre Dios o *Theotokos*, según la fe, es una mujer histórica concreta que caminó en el Espíritu. Desde esta posición y en base a la Escritura, nuestra autora contempla a María como nuestra hermana y como amiga de Dios y profetisa dentro del símbolo de la comunión de los santos. Esta invitación es fruto de años de estudio, búsqueda e investigación, pero sobre todo de una inquietud, encontrar la manera adecuada de entender a María hoy. Es un largo camino en el que los pensamientos se van desarrollando e incluso variando, las intuiciones consolidando, las ideas posicionando y los argumentos sedimentando.

A lo largo del estudio hemos podido constatar el desarrollo y la variación de sus pensamientos respecto al lenguaje simbólico, primero defendido y razonado en su artículo “El carácter simbólico de las declaraciones teológicas sobre María” y posteriormente rechazado en su citado corolario en el que deja claro que la persona de María no responde a ningún símbolo religioso. María es simplemente «ella misma»³³⁸. Del mismo modo cabe constatar la consolidación y profundización en la intuición

³³⁷ Expresión tomada del título del libro de Leo Scheffczyk, *María, crocevia della fede Cattolica* (Pregrassona 2002) editado bajo la supervisión de Manfred Hauke.

³³⁸ Recordamos por su importancia el corolario de Johnson: «Primero y ante todo, María no es un modelo, un tipo, un arquetipo, un prototipo, un icono, una figura representativa, una idea teológica, una cifra ideológica, una metáfora, un principio utópico, un principio femenino, una esencia femenina, la imagen del eterno femenino, una discípula ideal, una mujer ideal, una madre ideal, un mito, una persona, una persona corporativa, una mujer cualquiera, un artificio cultural, un elemento literario, un motivo, un ejemplar, un paradigma, un signo, o un símbolo religioso de cualquier otra clase» pues “ella es primero y ante todo ella misma» (la traducción del original es propia). Johnson, *Truly*, 100-101.

conciliar de situar a María en la comunión de los santos³³⁹. También ha quedado claro su opción hermenéutica, a partir de su obra *La que es*, respecto a la teología feminista, condicionando mayormente su desarrollo teológico. Nuestra autora, no se manifiesta a este respecto en sus tres primeros artículos marianos, aunque si menciona críticas realizadas por teólogas feministas e, incluso, describe la perspectiva feminista³⁴⁰. Por último, de su artículo “María y el rostro femenino de Dios” y su cristalización, catorce años más tarde, en su obra mariológica principal *Verdadera hermana nuestra*, se desprende la posibilidad de verificar el asiento de algunos de sus argumentos.

2. Elizabeth Johnson y la renovación de la teología de María

En sus propuestas iniciales, Johnson trazaba un ambicioso programa de renovación mariológica que, formulado en diez tesis, abarcaba los distintos aspectos de la renovación mariológica conciliar, a saber: su fundamentación cristológica, su raigambre eclesiológica, la dimensión trinitaria y pneumatológica, la referencia ecuménica y la ubicación de María en la comunión de los santos³⁴¹. Es ahora momento de hacer balance para valorar el resultado de su propuesta, reconocer aquellos aspectos que ha desarrollado acertadamente y constatar las lagunas u olvidos de su proyecto renovador.

Como ha quedado claro en las páginas anteriores, su propuesta de renovación se construye a partir de «una interpretación pneumatológica de María, la mujer humana, histórica, agraciada, que la recuerde como nuestra compañera en la comunión de los santos»³⁴². En torno a este núcleo, nuestra autora incorpora otros aspectos relativos a la figura de María, a saber: la liberación de María como la «dimensión femenina» de

³³⁹ Esta intuición se corresponde con la novena tesis formulada por Johnson para la reconstrucción de una teología de María: «El principio que establece la relación de María con los actuales creyentes es el de la comunión de los santos» (la traducción del original es propia). Johnson, “*Mary and Contemporary Christology*”, 182.

³⁴⁰ Para las críticas: Cf. Johnson, “*Mary and Contemporary Christology*”, 181. Para la descripción de la perspectiva feminista: Cf. *Idem.*, “*The Marian Tradition*”.

³⁴¹ Para las tesis: Cf. Johnson, “*Mary and Contemporary Christology*”, 180-182.

³⁴² Cf. Johnson, *Truly*, 112.

Dios y María, discípula ejemplar que escucha la Palabra y la pone por obra en el servicio a la justicia y la caridad.

El análisis de su desarrollo mariológico permite, sin embargo, constatar la ausencia o escasa atención prestada por nuestra autora a algunas dimensiones necesarias de toda propuesta mariológica. Resulta especialmente llamativo el silencio en lo que respecta a la fundamentación cristológica, al elemento soteriológico y a la particularidad de María como primera discípula y redimida por Cristo. Estas dimensiones no parecen estar lo suficientemente delimitadas conceptualmente de manera que permitan «comprender que el Hijo de Dios ha venido al mundo para salvarnos»³⁴³. Con respecto a María como «tipo de la Iglesia», si inicialmente era la clave eclesiológica para la interpretación de la doctrina de María, posteriormente será refutado por la autora en su ya citado y conocido corolario. Posiblemente su afirmación más importante, sorprendente e inesperada sea la referencia a la historicidad de María. Después de diferenciar la cristología de la teología o reflexión simbólica de María afirma que «a pesar de que es verdad que María es una persona histórica, y que su historia conforma su símbolo hasta un cierto grado (en la medida que era uno de los primeros cristianos), lo que es clave para la fe cristiana no es tanto su persona histórica sino la manera en que simboliza el misterio del discipulado cristiano tanto como individuo y como comunidad»³⁴⁴. Es la primera y, en principio, la única vez en la que la autora menciona explícitamente el poco o casi nulo interés histórico de María. De ser decisiva la simbolización y no expresamente su persona histórica, Johnson pasa a radicalmente lo contrario. La novedad no es tanto el cambio, sino la inversión de significados, con los que perturba la relación de la teología de María con la cristología. ¿Podría ser esta la razón para el acusado y llamativo silencio cristológico que recorre toda su obra?

En síntesis, de una propuesta inicial de renovación mariológica, finalmente, ésta no ha sido desarrollada en su totalidad, posiblemente haya quedado a medias. En esta situación se podría decir que nuestra autora “formula mucho y desarrolla poco”.

³⁴³ Martínez-Gayol, 193.

³⁴⁴ Cf. Johnson, “Mary and Contemporary Christology”, 181.

3. Silencios en la propuesta teológica de Elizabeth Johnson: Cristológico, los dogmas marianos y la preeminencia de María en la comunión de los santos.

Que la cristología es el interés inicial de nuestra autora lo confirma el tema de su tesis doctoral. En la cristología feminista de Elizabeth Johnson, Jesús se encarnó como hombre, lo que no es cuestionable pero tampoco determinante, puesto que Jesús, afirma nuestra autora, asumió la humanidad y no tanto el género. El hecho de que proponga que no asumió el género entraña una controvertida situación a la que hay que añadir el agravio del paralelismo establecido entre la relación María y Jesús con la regulación de las relaciones intraeclesiales entre hombre y mujer. Para la teología feminista en general y para Elizabeth Johnson en particular la solución a esta situación se encuentra en la tradición sapiencial. Desde la perspectiva feminista la interpretación de Dios como *Sophia*, permite el contacto con la experiencia vital de cada persona, así como el uso de metáforas femeninas que rompen con el presupuesto teológico de la existencia de una conexión ontológica entre un Dios masculino y los varones. Esta tradición sapiencial que Johnson va perfilando en sus obras se convierte en el fundamento de su teología sobre María. Así, en *La que es*, el Espíritu-*Sophia* permite explorar la dimensión social de las relaciones hombre y mujer, extensible en su obra *Las mujeres, la tierra y el Espíritu creador* a las relaciones con la naturaleza. Posteriormente, en *Amigos de Dios y profetas* habilita la dimensión escatológica entre vivos y muertos para convertirse, en *Verdadera hermana nuestra*, en presencia y garantía de futuro.

Sin embargo, este desplazamiento pneumatológico no está exento de peligros. Si en sus primeros artículos afirmaba que la declaración sobre María, madre de Jesús y Madre de Dios, debía interpretarse desde un marco cristológico, en *Verdadera hermana nuestra*, apenas se menciona a Cristo³⁴⁵. Parece ser que el deseo de que María sea «ella misma» sumado a la negativa de definirla en base a la relación con su Hijo, podrían estar detrás de este silencio. Al desvincular la mariología de la cristología se corre el riesgo de

³⁴⁵ Cf. McDonnell, 548-549.

desligarla de la eclesiología, poniendo en cuestión el contenido de la constitución *Lumen gentium*³⁴⁶. Ahondando en este sentido, el teólogo jesuita O. Semmelroth expone que, «en efecto, María y por tanto la Iglesia, está íntimamente ligada a Cristo, pero sin identificarse nunca con él»³⁴⁷. Considerando el contexto ecuménico en el que se desenvuelve la autora es doblemente llamativo este silencio, ya que como se ha expuesto, para los protestantes las afirmaciones mariológicas han de ser cristológicas. Tal vez, lo más relevante respecto al silencio cristológico no sean tanto las razones y si las consecuencias que conlleva. Entre ellas cabe cuestionarse si la propuesta de Johnson está en consonancia con la línea conciliar predominante, expresada en el capítulo VIII de la constitución *Lumen gentium*, de insertar a María en el único misterio de Cristo y la Iglesia.

El contexto ecuménico, el silencio cristológico y la renuncia de nuestra autora a la utilización del lenguaje simbólico respecto a María, parecen estar relacionados con el escaso interés mostrado por Johnson en los dogmas marianos de la Inmaculada Concepción y la Asunción. Ciertamente, y como manifiesta N. Martínez-Gayol, nuestra autora amparada por la propia limitación de su trabajo elude afrontar el difícil tema de los dogmas marianos³⁴⁸. Inicialmente, en su artículo “El carácter simbólico de las declaraciones teológicas sobre María” Johnson aborda los dos dogmas partiendo de la tesis de que toda afirmación teológica sobre María distinta de madre de Jesús y Madre de Dios ha de interpretarse como afirmaciones simbólicas sobre la iglesia. Por ello y al mismo tiempo, para Johnson María es tipo de la Iglesia. Si habitualmente, esta afirmación indica la conexión básica entre María y la Iglesia, para nuestra autora implica, también, la llamada a la misión de cada uno de sus miembros³⁴⁹. Posteriormente, alejada de todo simbolismo, esta tesis ya no es válida, lo que implicaría reformular los

³⁴⁶ En este punto conviene recordar el esfuerzo realizado por Pablo VI en *Marialis cultus* cuando menciona: «ante todo, es sumamente conveniente que los ejercicios de piedad a la Virgen María expresen claramente la nota trinitaria y cristológica que les es intrínseca y esencial. En efecto, el culto cristiano es por su naturaleza culto al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo o, como se dice en la Liturgia, al Padre por Cristo en el Espíritu» (MC25) para continuar con «a esta alusión sobre la orientación cristológica del culto a la Virgen, nos parece útil añadir una llamada a la oportunidad de que se dé adecuado relieve a uno de los contenidos esenciales de la fe: la Persona y la obra del Espíritu Santo» (MC 26).

³⁴⁷ Citado en De Fiores, *María en la teología*, 176.

³⁴⁸ Martínez-Gayol, 194.

³⁴⁹ Cf. Johnson, “The Symbolic Character”, 324-327.

dogmas para centrarse en los aspectos históricos. En este punto es conveniente recordar la afirmación de Rahner respecto a que «la comprensión del dogma mariano es un indicio para saber si el dogma cristológico se toma realmente en serio o si sólo se considera, consciente o inconscientemente, como una expresión formal»³⁵⁰. Desde el punto de vista dogmático y ecuménico, pero también, desde el silencio cristológico, se comprende la importancia de la reformulación de los dogmas, que en el caso de nuestra autora quedaría como tarea pendiente.

Finalmente, María la mujer histórica que es amiga de Dios y profetisa encuentra su lugar en la comunión de los santos. La ubicación como miembro preeminente de la comunión de los santos, recuperada por el Concilio Vaticano II, es continuada por Pablo VI en la iglesia católica. Para el Grupo Les Dombes, en el ámbito protestante María ocupa un lugar particular gracias a su condición de Madre de Cristo³⁵¹. A pesar de ello nuestra autora que en su propuesta inicial de renovación mariológica le otorgaba a María un puesto preeminente, con posterioridad evita dicha mención. María, la madre de Jesús, pasa a ser una más dentro de la comunión de los santos. Este cambio no está exento de ambigüedad, pues a ¿qué se refiere con ser la madre de Jesús? a ¿la María histórica, como así parece? o ¿también a la Madre de Dios? En cualquier caso, se echa en falta una mención específica a la *Theotokos*, así como una argumentación contundente y rotunda, percibiendo, por el contrario, cierto vacío dogmático. Para nuestra autora María es una más entre los «santos», pero no así para el conjunto de la Iglesia y de los creyentes. No obstante, su participación y ubicación preeminente en la comunión de los santos no es inmediata, sino más bien el resultado de un proceso evolutivo y no excluyente: «Ocupó primero el lugar de Virgen, prototipo de las vírgenes consagradas...a partir de este cortejo, que ella conduce hacia Cristo, María se ha convertido en la primera de los santos y santas»³⁵².

³⁵⁰ Citado en De Fiores, *María en la teología*, 187.

³⁵¹ Recordamos por su importancia el artículo: “Todo está recapitulado en Cristo, ya no hay vacío que llenar entre Dios y nosotros, entre cielo y tierra, entre tiempo presente y porvenir último. Pero, además, por nuestra fe somos incorporados a esa larga cadena de creyentes: apóstoles, profetas, mártires, testigos de todos los tiempos que nos han precedido y constituyen junto con nosotros la comunión de los santos. María, a pesar del lugar particular que ocupa en cuanto Madre de Cristo, no puede ser separada de esta comunión, esta debe ser nuestra primera y verdadera veneración” (Grupo de Les Dombes, *Diálogo Ecuménico* XXXV, nº. 111, 138).

³⁵² Cf. *Ibid.*, 133.

4. Valoración de la aportación de Elizabeth Johnson a la mariología posconciliar

Valorar la aportación de Johnson a la mariología posconciliar obliga a mencionar, a título ilustrativo, que de las siete ponencias expuestas en el 23º Congreso Mariológico-Mariano Internacional de la PAMI, celebrado bajo el título “El itinerario de la mariología en los 50 años de posconcilio”, Elizabeth Johnson es mencionada directamente en tres de ellas, mientras que la teología feminista estaría presente como tal, también en otras tres ponencias³⁵³. Estas menciones indican que la obra de nuestra autora precisa de una adecuada valoración de su contribución a la mariología.

Dentro de los aspectos destacables se encontraría su apuesta por desarrollar su mariología en el ámbito de la comunión de los santos, siguiendo la premisa apuntada por el Concilio Vaticano II, así como su intento de releer y acercar el concepto de santidad a la sensibilidad actual. Profundizando en este tema, la reciente exhortación apostólica *Gaudete et exultate*, del Papa Francisco, confirma la pertinencia de la intuición vaticana de la comunión de los santos, y también de Elizabeth Johnson, de perseguir y profundizar en esa misma línea. Dividida en cinco partes, su «humilde objetivo es hacer resonar una vez más el llamado a la santidad, procurando encarnarlo en el contexto actual, con sus riesgos, desafíos y oportunidades» (GE 2). Con este texto, el Papa quiere llegar allí donde la santidad es comunión con la vida real, concreta y ordinaria. En este punto de convergencia con nuestra autora, el Papa realiza un guiño al “genio femenino” de las mujeres. Por último, el Papa quiere que María «la santa entre los santos» (GE 176) corone unas reflexiones, que también son puerta de entrada a la conjunción de los términos comunión y santidad; en definitiva, sobre la “misteriosa y

³⁵³ De las siete ponencias expuestas en el “Itinerario de la Mariología”(cf. Largo Domínguez, “El itinerario”), Elizabeth Johnson es mencionada directamente en tres de ellas: Magisterio pontificio; Antropologías, feminismo y teología; y Cristologías, eclesiología y teología mariana y una en el artículo “Panorama Mariológico-Mariano”(cf. Largo Domínguez, “El panorama”), mientras que la teología feminista estaría presente como tal, también en tres ponencias: “Las Mariologías posconciliares”; “Antropologías, feminismo y teología”; y “María en el caleidoscopio cultural” e indirectamente en “Cristologías, eclesiología y teología mariana”; y una cuarta bajo el epígrafe de hermenéutica feminista en “Teorías hermenéuticas y prácticas interpretativas” del segundo artículo. Únicamente, no estarían presentes en la sesión titulada: “Ecos en la liturgia, la catequesis y la piedad popular”.

enigmática” *communio sanctorum*. La comunión de los santos no sólo configura la eclesiología de Johnson, sino que le ofrece la posibilidad de equilibrar la jerarquía y la autoridad de la Iglesia al poner todo el foco en la relación fraternal y de unidad que se establece entre los distintos miembros de la comunidad.

Otro de los aspectos destacables y en una nueva coincidencia con el Papa Francisco, es la preocupación y el interés de Johnson por la naturaleza, así como de la destrucción del planeta por parte del hombre. El interés de Johnson por la ecología es una de las novedades que aporta esta autora. Johnson plantea que la búsqueda cristiana de una ética ecológica pasa por redimensionar las tres relaciones básicas: de los hombres con la naturaleza, de los hombres entre sí, y de los hombres con el creador. Johnson considera que la teología cristiana debe ser revisada de manera que la cosmología sea su centro de manera que, todos los temas se reinterpreten a la luz de estas relaciones. Fiel a sus planteamientos, Johnson afirma que con este reto «la teología inicia una gran aventura teológica en la que tanto la sabiduría como la profecía se entrelazarán en el camino hacia una nueva síntesis y praxis teológica»³⁵⁴. La importancia de las relaciones fundamentales de la persona queda reflejada en el mismo concepto de ecología integral desarrollado por el Papa Francisco en su encíclica *Laudato si*. Mediante este concepto el Papa integra el conjunto de las relaciones del hombre con Dios, con uno mismo, con los demás y con la creación, de manera que la ecología «incorpore el lugar peculiar del ser humano en este mundo y sus relaciones con la realidad que lo rodea» (LS 15).

Dentro de las cuestiones a revisar sobresalen las siguientes preguntas ¿es legítima la hermenéutica que utiliza la teología feminista? ¿qué abandona la teología feminista si prescinde de la imagen de María como virgen, madre y tipo de la Iglesia? ¿qué entiende esta teología por inculturación? Respecto a la hermenéutica feminista, que basándose en la supuesta estructura patriarcal, argumenta el silencio bíblico de la mujer y su necesaria recuperación, es necesario advertir de la peligrosa tentación de interpretar la Biblia, “en función de” los propios intereses. También cabe interrogarse, si la lectura de la María bíblica que realiza la teología feminista puede convertirse en clave

³⁵⁴ Citado en Rakoczy, 152-153.

hermenéutica para interpretar el cristianismo, ¿y el «florecimiento de las mujeres» como clave teológica? Estas interpretaciones son sin duda «violentas y tendenciosas», pero son también la oportunidad para auscultar nuevamente la Biblia y el magisterio, tal y como apuntaba ya J. Ratzinger³⁵⁵. Prescindir de la imagen de María como virgen, madre y tipo de la Iglesia es rechazar elementos tan nucleares del cristianismo como son la obediencia, el servicio y la humildad. En definitiva, es rechazar la cruz y, por tanto, el verdadero seguimiento de Cristo. Recurriendo, nuevamente a Ratzinger se constata que la teología feminista malinterpreta la tipología de los Padres cuando «reduce a María a una pura (y, por tanto, intercambiable) ejemplificación de hechos teológicos» para seguidamente afirmar que, «el sentido de tipo sólo se sigue percibiendo, más bien, cuando la Iglesia es reconocible en su forma personal a través de la insustituible figura de María»³⁵⁶. La inculturación no es dejarse llevar por los moldes culturales, sino dar cuenta de la fe cristiana de manera perceptible a los hombres y mujeres de cada época. Siguiendo al profesor Uríbarri, podemos afirmar que la inculturación no es asimilar acríticamente. Esta afirmación queda reflejada en el proceso de helenización y deshelenización del cristianismo. En el transcurso de esta inculturación, la fe cristiana asimiló ciertas nociones filosóficas y culturales, pero también supo romper y superar los moldes que delimitaban el nuevo pensamiento. Ejemplo de ello son la formulación de los misterios de la Encarnación y la Trinidad³⁵⁷. En el caso de nuestra autora, se constata el esfuerzo por dar visibilidad a la pluralidad de culturas que conforman el contexto actual. Esta circunstancia le permite presentar, como ya se ha expuesto, una teología de María como amiga de Dios y profetisa, focalizada en el ejercicio de la justicia y la compasión. Sin embargo, la cuestión que queda abierta es si María, «amiga y profetisa de Dios, verdadera hermana nuestra», da respuesta a la necesidad de encuadrar a María «en las condiciones de vida de la sociedad contemporánea y en particular en las condiciones de la mujer» (MC 34) tal y como propugnaba Pablo VI. En el mismo orden de inquietud, tampoco se puede afirmar, siguiendo a G. Müller, que al hablar de María estamos hablando de la antropología cristiana³⁵⁸. Sin duda, la propuesta parece

³⁵⁵ Cf. Ratzinger, y Balthasar, 27-28.

³⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 19.

³⁵⁷ Cf. Uríbarri, "Tres cristianismos", 304-305.

³⁵⁸ Cf. Müller, 123.

claramente insuficiente, pero como en todo proceso de inculturación, la repuesta definitiva todavía está por llegar.

5. Oportunidades de la propuesta teológica de Elizabeth Johnson

El esfuerzo por renovar la teología de María de Elizabeth A. Johnson es, en definitiva, el combate por resituar las relaciones entre el Creador y la criatura, recuperar la igualdad entre los hombres y las mujeres, y restablecer el vínculo de la humanidad con la Creación. Si bien Elizabeth A. Johnson es una de las teólogas feministas más potentes y completas como reconoce K. McDonnell, su teología sobre María plantea importantes interrogantes. Su pluma es ágil y asequible lo que hace que su lectura sea fácil y atractiva. Sin embargo, sus propuestas parecen quedar siempre desdibujadas y sin concreción, tal y como concluye la teóloga argentina María Josefina Llach, quien con sus palabras condensa las consideraciones expuestas a lo largo de los distintos capítulos:

“En la tarea emprendida, ha resaltado más la de-construcción que la re-construcción de la figura de la Madre de Jesús, lo que oscurece la comprensión de su identidad y misión dentro de la comunidad de la Iglesia y de la humanidad; la impostación neumatológica de Johnson podría prolongarse y profundizarse también con una reflexión cristológica y trinitaria”³⁵⁹.

Muchos son los avances conseguidos por el movimiento y la teología feminista. Sin embargo, si consideramos que el feminismo es una cuestión sociocultural caracterizada por el tiempo, muchos de los postulados de la teología feminista, y en particular la de E. Johnson carecerían de recorrido. En esta misma línea se sitúa el Papa Pablo VI cuando afirma que «la Iglesia, cuando considera la larga historia de la piedad mariana, se alegra comprobando la continuidad del hecho cultural, pero no se vincula a los esquemas

³⁵⁹ Citado en Rosolino, 351.

representativos de las varias épocas culturales ni a las particulares concepciones antropológicas subyacentes, y comprende cómo algunas expresiones de culto, perfectamente válidas en sí mismas, son menos aptas para los hombres pertenecientes a épocas y civilizaciones distintas» (MC 36). Previamente, la constitución *Lumen gentium*, había recuperado a María como «piedra de toque», dejando atrás siglos en los que poco a poco se fue vaciando a Jesús de su divinidad para llenar la de María. Otros de los aciertos de la constitución es que dejó la puerta abierta a los teólogos, que la cruzaron para asimilar, presentar y representar dicha actualización y reubicación. Tareas que, por su contenido cultural y temporal, y con seguridad de transmisión y comunicación, todavía no han cristalizado en el Pueblo de Dios. Utilizando el símil de N. Martínez-Gayol, aunque la teología, el *logos*, haya superado la visión reducida de María, si el *eidos* o imaginario no se modifica, cosa que no ha ocurrido, difícilmente se modificará el *ethos*³⁶⁰.

Afrontando el futuro se puede decir que, si hoy en día «la teología feminista tiene su propio debate con la mariología», la teología feminista ha de dar un paso adelante³⁶¹. Para S. De Fiores, las teólogas feministas han de abandonar la lucha contra una teología que ya ha superado la imagen preconiliar³⁶². La propuesta de una nueva teología inclusiva, la de los laicos, es la respuesta de la abogada y teóloga Helen Alvare: «Quiero hablar de una teología conjunta de hombres y mujeres» al requerimiento del Papa Francisco respecto de una teología feminista renovada³⁶³. Una declaración interesante y de futuro que ha encontrado el eco positivo de la propia E. Johnson, tal y como confirman sus palabras: "Si algunas de las mujeres de Iglesia más conservadoras ya no quieren esto, es emocionante. Cuando hablamos del futuro de la teología feminista, no veo como pueda retroceder»³⁶⁴.

³⁶⁰ Cf. Martínez-Gayol, 185.

³⁶¹ G. Uríbarri, *Mariología*, Apuntes de Cristología (2015), 12.

³⁶² Cf. De Fiore, *Maria, Madre de Jesús*, 363.

³⁶³ La traducción del original es propia: «I want to talk about a theology of men and women together». En "Women resistant to Pope Francis' call for new theology", National Catholic Reporter, 4 de noviembre de 2013, 4 de marzo de 2018, <https://www.ncronline.org/news/people/women-resistant-pope-francis-call-new-theology>

³⁶⁴ La traducción del original es propia: «If some of the most conservative, church-oriented women don't want this any more, it's exciting. When we talk about the future of feminist theology, I can't ever see it going backwards». En "Feminism In Faith: Sister Elizabeth Johnson's Challenge to the Vatican", BuzzFeed,

A modo de frase conclusiva de esta tesina, se podría afirmar que es evidente que la Iglesia de hoy tiene una renovación pendiente con el tema de la mujer, pero debe hacerla sin poner en riesgo nada de lo esencial de la fe cristiana.

BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES PRIMARIAS

A) Libros de Elizabeth A. Johnson

Johnson, Elizabeth A. *Friends of God and Prophets. A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints*. Norwich: SCM, 1998.

----- . *Quest for the Living God*. London: Bloomsbury, 2007.

----- . *La búsqueda del Dios vivo. Trazar las fronteras de la teología de Dios*. Santander: Sal Terrae, 2008.

----- . *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. 3ª ed. United States of America: 2017, XV.

----- . *The Church Women Want*. New York: Herder, 2002.

----- . *Truly Our Sister. A Theology of Mary in the Communion of Saints*. New York: Continuum, 2003.

----- . *Women, Earth, and Creator Spirit*. New Jersey: Paulist, 1993.

----- . *Worth a life, A Vatican II story*, en William Madges y Michael J Daley, ed. *Vatican II: Forty personal stories*. Conneticut: Twenty-Third Publications, 2003.

B) Artículos de Elizabeth A. Johnson

Johnson, Elizabeth A. "Mary and Contemporary Christology: Rahner and Schillebeeckx". *Eglise et Théologie* 15 (1984): 155-182.

----- . "Mary and the Female Face of God". *Theological Studies* 50 (1989): 500-526.

----- . "Naming God She: The Theological Implications" (2000). *Boardman Lectureship in Christian Ethics*. 5. <http://repository.upenn.edu/boardman/5>

----- . "The Marian Tradition and the Reality of Women". *Horizons* 12/1 (1985): 116-135.

----- . "The Symbolic Character of Theological Statements about Mary". *Journal of Ecumenical Studies* 22, nº.2 (Spring 1985): 312-335.

C) Otros Artículos

Martínez-Gayol, Nurya. "María en la comunión de los Santos". *Estudios Eclesiásticos* 81, nº. 316 (2006): 177-195.

McDermott, John. M. "Elizabeth Johnson on Revelation, Faith, Theology, Analogy, and God's Fatherhood". *Nova et Vetera, English Edition* 10, nº. 4 (2012): 923-983.

McDonnell, Kilian. "Feminist Mariologies: Heteronomy/Subordination and the Scandal of Christology". *Theological Studies* 66 (2005): 527-541.

Rakoczy, Susan. "The Theological Vision of Elizabeth A. Johnson". *Scriptura* 98 (2008): 137-155.

Rosolino, Guillermo. "María ¿"la mujer, icono del Misterio" o "verdadera hermana Nuestra"?". *Revista Teología XLV*, nº. 96 (Agosto 2008): 331-352.

Tavard, George. "Sexist Language in Theology?". *Theological Studies* 36, nº. 4 (1975): 700-724.

II. OTRAS FUENTES

A) Libros

Balthasar, Hans Urs von. *Teología de los tres días, el misterio pascual*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2000.

Bourgeois, Henri, Paul Tihon y Bernard Sesboué, eds. *Historia de los Dogmas*. 2ª ed. Salamanca: Secretariado trinitario, 2010.

Busto Saiz, José-Ramón. *Cristología para Empezar*. 8ª ed. Cantabria: Sal Terrae, 1991.

- Colzani, Gianni. *La Comunión de los santos, unidad de cristología y Eclesiología*. Santander: Sal Terrae, 1986.
- Cordovilla, Ángel. *El misterio del Dios trinitario*. Madrid: BAC, 2012).
- De la Potterie, Ignace, Xabier Pikaza y Joaquín Losada. *Mariología Fundamental*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1995.
- Fiores, Stefano De. *¿Quién es María?, Las preguntas que la gente se hace*. Madrid: Ciudad Nueva, 2003.
- . *María en la teología contemporánea*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1991.
- . *María, síntesis de valores*. Madrid: San Pablo, 2011.
- . *María Madre de Jesús. Síntesis Histórico-Salvífica*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002.
- García Paredes, José. *Mariología*. Madrid: BAC, 1995.
- Gibellini, Rosino. *La Teología del Siglo XX*. Cantabria: Sal Terrae, 1998.
- Laurentin, René. *La question Mariale*. Paris: Éditions du Seuil, 1963.
- . *María clave del misterio cristiano*. Madrid: San Pablo, 1996.
- Müller, Gerhard L. *¿Qué significa María para nosotros los cristianos?, reflexiones sobre el capítulo mariológico de la Lumen gentium*. Madrid: Ediciones Palabra, S.A., 2001.
- Philips, Gerard. *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II: historia, texto y comentario de la constitución "Lumen Gentium"*. Vol. 2. Barcelona: Herder, 1969.
- Ratzinger, Joseph, y von Balthasar, Hans Urs. *María, Iglesia naciente*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1999.
- Romero, Elena. *La ley en la leyenda, relatos de tema bíblico en las fuentes hebreas*. Madrid: CSIC, 1989.
- Schlumpf, Heidi. *Elizabeth Johnson Questing for God*. Minnesota: Liturgical Press, 2016).

B) Patrística

De Alejandría, Clemente. *Stromata IV-V*, traducido por Marcelo Merino Rodríguez. Madrid: Ciudad Nueva, 2003.

De Aquino, Santo Tomás. *Suma de Teología I*. 4º ed. Madrid: BAC, 2001.

Romero-Pose, Eugenio. *Ireneo de Lión: Demostración de la predicación Apostólica*. FPa 2. Madrid: Ciudad Nueva, 1992.

San Agustín. *Las Confesiones*. Madrid: Apostolado de la Prensa, 1931.

C) Artículos

Cordovilla, Ángel. "K. Rahner, la actualidad de un teólogo". *Estudios Eclesiásticos* 80 (2005): 233-245.

Junkal Guevara, Miren. "El uso del pentateuco en *Epideixis* de Ireneo de Lyon". *Theologica Xaveriana* 60 (2010): 453-474.

Largo Domínguez, Pablo. "El itinerario de la Mariología en los 50 años de Posconcilio (las actas del 23º congreso de la PAMI)". *EphMar* 65 (2015): 327-347.

-----". "El panorama Mariológico-Mariano en el primer decenio del siglo XXI". *EphMar* 68 (2016): 479-489.

Les Dombes, Grupo de. "María en el Designio de Dios y la Comunión de los Santos". *Diálogo Ecuménico* XXXIII nº. 105 (1998): 69-137.

-----". *Diálogo Ecuménico* XXXV, nº. 111 (2000): 77-154.

Llamas, Enrique. "Algunas corrientes actuales en la mariología". *Revista de Espiritualidad* 55 (1996): 9-44.

-----". "La espiritualidad mariana en algunas publicaciones recientes". *Revista de Espiritualidad* 56 (1997): 423-440.

More Garrett, Thomas. "Mary, Scripture and the Challenge of *Verbum Domini*". *EphMar* 65 (2015): 233-246.

Schnekloth, Clint A. "Truly Our Sister: A Conversation with Elizabeth Johnson on Mary". *Word & World* (2005): 68-75.

Uríbarri Bilbao, Gabino. "Tres cristianismos insuficientes: emocional, ético y de autorrealización. Una reflexión sobre la actual inculturación del cristianismo en Occidente". *Estudios Eclesiásticos* 785 (2003): 301-331.

Vélez, Consuelo. "Teología de la mujer, feminismo y Género". *Theologica Xaveriana* 140 (2001): 545-564.

D) Diccionarios y obras colectivas

Behr, John y Jérôme de Gramont. "Antropología". En *Diccionario Akal crítico de Teología*. Dirigido por Jean-Yves Lacoste, 101-108. Madrid: Ediciones Akal, S.A., 2007.

Boulnois, Olivier. "Analogía". En *Diccionario Akal crítico de Teología*. Dirigido por Jean-Yves Lacoste, 84-86. Madrid: Ediciones Akal, S.A., 2007.

Côté, Antoine. "Infinito". En *Diccionario Akal crítico de Teología*. Dirigido por Jean-Yves Lacoste, 612. Madrid: Ediciones Akal, S.A., 2007.

Tillard, Jean-Marie. "Comunión". En *Diccionario Akal crítico de Teología*. Dirigido por Jean-Yves Lacoste, 272. Madrid: Ediciones Akal S.A., 2007.

Domínguez, Olegario. "La virgen en los demás textos Conciliares". En *Enciclopedia mariana posconciliar. Sociedad Mariológica Española*. Dirigido por Narciso García Garcés, Enrique Llamas Martínez y Olegario Domínguez, 99-104. Madrid: Cocusa, 1975.

Esquerda Bifet, Juan. "Aportación doctrinal y valoración del capítulo mariano de la *Lumen gentium*". En *Enciclopedia mariana posconciliar. Sociedad Mariológica Española*. Dirigido por Narciso García Garcés, Enrique Llamas Martínez y Olegario Domínguez, 87-98. Madrid: Cocusa, 1975.

Köster, Heinrich-M. "La mariología en el siglo XX". En *La Teología en el siglo XX*, dirigido por H. Vorgrimler, R. Vander Gucht, 103-121. Madrid: BAC Maior, 1973.

Uríbarri Bilbao, Gabino. "Cristología-Soteriología-Mariología". En *La lógica de la Fe. Manual de teología Dogmática*, editado por Ángel Cordovilla, 275-394. Madrid: UPC, 2013.

E) Otros

López Sáez, Francisco José. *Capítulo 3º. La liturgia del deseo*. Apuntes Teología Sistemática II.

Ochoa González, José Refugio. “La Mariología del Documento Conclusivo de Aparecida”.
Disertación Escrita de Licenciatura. U.P. Comillas Facultad de Teología. 2018.

Madrigal, Santiago. *La preparación del Concilio Vaticano II*. Apuntes de Eclesiología.

Uríbarri Bilbao, Gabino. *Mariología*. Apuntes de Cristología.

----- . *Santa María, madre de Dios; María en el misterio de Cristo*. Apuntes de
Cristología.

III PÁGINAS WEB

A) Vaticano

Benedicto XVI. “Audiencia General, miércoles 15 de febrero de 2006”. Consultado el 4
de marzo de 2018.

https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20060215.html

Clausura de la III Sesión del Concilio Vaticano II. “Alocución de su Santidad Pablo VI”
Consultado el 18 de agosto de 2018.

https://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19641121_conclusions-iii-sessions.html

Comisión Teológica Internacional. “Comunión y Servicio: La Persona Humana Creada a
Imagen de Dios”. Consultado el 13 de marzo de 2018.

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_sp.html

Congregación para la Doctrina de la Fe. “Discurso del Santo Padre Francisco a los
Participantes en el Coloquio Internacional sobre la complementariedad del Hombre y la
Mujer”. Consultado el 13 de marzo de 2018.

https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/november/documents/pa-pa-francesco_20141117_congregazione-dottrina-fede.html

Congregación para la Educación Católica. “La Virgen María en la formación intelectual y
espiritual”. Consultado el 18 de agosto de 2018.

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19880325_vergine-maria_sp.html

Oficina de Prensa de la Santa Sede. “María Magdalena, apóstola de los apóstoles”.
Consultada el 6 de mayo de 2018.

<https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2016/06/10/apostol.html>

Noticias del Vaticano. “Francisco confía el nuevo año a María, Santa Madre de Dios, pidiendo paz y unidad”. Consultado el 5 de mayo de 2020. <https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2020-01/papa-francisco-primera-homilia-2020-maria-santisima-madre-dios.html>

B) Otras

BuzzFeed. “Feminism in Faith: Sister Elizabeth Johnson’s Challenge to the Vatican”. Consultado el 4 de marzo de 2018. https://www.buzzfeed.com/jamielmanson/feminism-in-faith-catholicism?utm_term=.nso2zmOPRy#.suZAz4qly3

Conferencia Episcopal de Colombia. “El Papa recuerda al CELAM que debe encarnar el rostro de Cristo”. 7 de septiembre de 2017. Consultado el 24 de enero de 2018. <https://www.cec.org.co/sistema-informativo/destacados/el-papa-recuerda-al-celam-que-debe-encarnar-el-rostro-de-cristo>

La Pontificia Academia Mariana Internationalis (PAMI). “Atti dei Congressi”. Consultado el 18 de agosto de 2018. <https://www.pami.info/atti-dei-congressi>

National Catholic Reporter. “Women resistant to Pope Francis' call for new theology”. Consultado el 4 de marzo de 2018. <https://www.ncronline.org/news/people/women-resistant-pope-francis-call-new-theology>

Sermón 273.2. trad. Pío de Luis Vizcaíno. “San Agustín”. Consultado el 5 de abril de 2018. <https://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index2.htm>

Spirituality & Practice. “Elizabeth A. Johnson”. Consultado el 4 de marzo de 2018. <http://www.spiritualityandpractice.com/explorations/teachers/view/62/elizabeth-a-johnson>

The Anglican-Roman Catholic International Commission (ARCIC). “Mary Grace and Hope in Christ”. Consultado el 2 de noviembre de 2018. https://www.anglicancommunion.org/media/105263/mary-grace-and-hope-in-christ_english.pdf.

United States Conference of Catholic Bishops. “Response to Observations by Sr. Elizabeth A. Johnson, C.S.J., Regarding the Committee on Doctrine’s Statement about the Book Quest for the Living God”. Consultado el 18 de agosto de 2018. <http://www.usccb.org/about/doctrine/publications/upload/statement-quest-for-the-living-god-response-2011-10-11.pdf>

United States Conference of Catholic Bishops. "Statement on Quest for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of god, by Sister Elizabeth A. Johnson". Consultado el 18 de agosto de 2018.

<http://www.usccb.org/about/doctrine/publications/upload/statement-quest-for-the-living-god-2011-03-24.pdf>

Vocabulario Bíblico Leon Dufour. "Obediencia". Consultado el 13 de marzo de 2018.

<http://hcg.com.ar/vocabib/art/obediencia.html>