

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, lowercase, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Hacia una cristología saludable para mujeres
pertinaces la doctrina de la expiación bajo la
lupa de la crítica feminista [Towards a healthy
Christology for opinionated women the doctrine of
atonement under the scrutiny of the feminist critique]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Bedford, Nancy Elizabeth
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-29 14:33:59
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155315

Hacia una cristología saludable para mujeres pertinaces: la doctrina de la expiación bajo la lupa de la crítica feminista*

Nancy Elizabeth Bedford

Resumen: El artículo examina bajo qué condiciones la cristología puede tornarse nociva para las mujeres, tomando como ejemplo la doctrina cristológica de la expiación. Se examinan algunas críticas surgidas de la teología feminista, en vistas al desarrollo de una cristología saludable para las mujeres, que haga justicia al hecho de Jesucristo y el testimonio de fe de las mártires cristianas que lo siguieron en esperanza.

Abstract: The article examines the conditions which can lead to Christology becoming harmful to women, taking the doctrine of atonement as a case in point and examining some of the criticisms put forth by feminist theology, as a precondition for developing a healthy Christology that is able to do justice to the Christ event and to the testimony of faith of the women martyrs who followed him in hope.

1. Ramificaciones cristológicas del testimonio de dos mujeres pertinaces

Son escasas las referencias al cristianismo primitivo en los autores clásicos que escribieron en las décadas inmediatamente posteriores al ministerio de Jesús. Una notable excepción es la carta escrita por Plinio el Joven, dirigida desde Bitinia al Emperador Trajano probablemente en el año 112, es decir, en un momento en que la política romana de Estado era la de persecuciones esporádicas a los cristianos. Plinio explica que su procedimiento cuando se le presentaban personas que habían

* **Palabras clave:** Cristología. Expiación. Feminismo. Sufrimiento.

Nancy E. Bedford. Hacia una cristología saludable...

sido denunciadas por cristianas era preguntarles dos o tres veces si lo eran realmente, indicando que si así fuere, merecerían la pena de muerte. Aquellos que persistían pertinazmente en declararse tales, eran ejecutados, pero quienes lo negaban, maldiciendo a Cristo y venerando la imagen del emperador, eran puestos en libertad, pues Plinio tenía entendido que los verdaderos cristianos no maldecían el nombre de Jesús. Algunos de los acusados habían admitido una militancia cristiana en el pasado, pero afirmaban que consistía únicamente en reunirse antes del alba, recitar una liturgia confesando a “Cristo como un dios” (*Christo quasi deo*) y comprometiéndose formalmente a mantener una cierta línea ética de comportamiento. Luego de la ceremonia, comían juntos. Frente a esta información, Plinio relata su decisión puntual en el caso de dos esclavas (*ancillae*) llamadas diáconos (*quae ministras dicebantur*), a las que hizo torturar en la esperanza de averiguar si estaban involucradas en una conjura. Sin embargo, al torturarlas no halló otra cosa que una “superstición irracional y desmesurada” (*superstitionem pravam et inmodicam*) similar a la de otros cristianos.¹

Vista desde una lectura de género², la epístola de Plinio es particularmente sugerente, pues ofrece dos datos relevantes para una construcción teológica que preste atención explícita a las mujeres. Desde la perspectiva eclesiológica es significativo que en las primeras décadas del segundo siglo hubiera comunidades de fe en Asia Menor donde las mujeres esclavas pudieran ejercer un cargo eclesial, posiblemente de tipo diaconal.³ Desde la perspectiva cristológica, es llamativo el

¹ Véase Plinio el Joven, *Ep X (ad Traj)*, 96, se puede consultar la versión latina de la carta en www.vroma.org/~hwalker/Pliny/Pliny10-096-L.html y su traducción al castellano en www.puc.cl/facteo/padres/xplinio.htm.

² A pesar de los logros del feminismo teológico, esta mirada no puede de manera alguna presuponerse, como ilustra por ejemplo el artículo de F Gerald Downing, “Pliny’s Prosecutions of Christians Revelation and 1 Peter”, *Journal for the Study of the New Testament* 34 (1988), 105-123, que a pesar de un minucioso análisis de la epístola de Plinio y de sus ramificaciones, obvia el hecho de que narra la tortura de dos mujeres. Esto constituye un magnífico ejemplo de la invisibilidad de las mujeres protagonistas en las lecturas androcéntricas de la historia de la Iglesia. El “feminismo” tal como lo entiendo aquí es un movimiento multifacético que tiene como horizonte la plena realización de mujeres y varones, no es el equivalente “femenino” del machismo. No pretende ni que las mujeres seamos idénticas a los varones ni que seamos idénticas las unas a las otras, sino que podamos relacionarnos en un plano de igualdad.

³ Como señala Anne Jensen, la palabra *ministras* en este texto suele traducirse como las “diáconos” o “diaconisas”, si bien a comienzos del segundo siglo los perfiles de las funciones eclesiales todavía no estaban tan solidificados como llegaron a estarlo posteriormente, cfr *Gottes selbstbewusste Tochter Frauenemanzipation im fruhen Christentum?* Freiburg, Herder, 1992, 86. No se puede aseverar con total seguridad que las esclavas mencionadas aquí tuvieran un cargo eclesial, sobre todo si se toma en consideración la ambigüedad del uso de *diakonía* en el Nuevo Testamento, donde puede significar tanto el servicio de todos a todos, como el servicio particular de las mujeres y de los esclavos, al respecto puede consultarse Luise Schottroff, *Lydias ungeduldige Schwestern Feministische Sozialgeschichte des fruhen Christentums*, Gutersloh, Christian Kaiser/ Gutersoher Verlagshaus, 1994, 304. De todas maneras, sugiero que el hecho de especificar que eran tanto *ancillae* como *ministras* probablemente indique un uso técnico de *ministras* tomado por Plinio directamente de la boca de los cristianos interrogados, ya que se sabía de por sí que la función de las esclavas era “servir” en el sentido no-eclesial. Ute E. Eisen, *Amsträgerinnen im fruhen Christentum Epigraphische und literarische Studien*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, 175-177 no tiene dudas de que las *Auciliae* fueran diáconos, recuérdese que en Bitinia también se encontró una inscripción griega referida a la diácono Eugenia. Le agradezco a mi colega Edward Phillips una charla esclarecedora sobre este tema e indicaciones bibliográficas.

Cuadernos de Teología, XXII, 2003

hecho de que en ese momento histórico, tal como lo documenta un observador externo que no manifiesta empatía alguna con su religiosidad, dos mujeres pertinaces⁴ se compenetraron de manera tan profunda con la confesión de “Cristo como un dios” que ni siquiera bajo tortura dejaron de persistir en su extravagante “superstición”. No es difícil imaginar que algo habría en la vivencia de la fe en Jesús confesado como el Cristo que transformó las vidas de esas mujeres y les permitió un *locus* vital diferente al del servicio obligatorio impuesto por su lugar social como esclavas, a tal punto que tuvieron la fuerza de ofrecer fiel y pertinazmente testimonio de su fe —*martyría*— hasta el fin. Y sin embargo, frente a estos hechos se insinúa también otra pregunta: ¿Puede haber sido realmente algo bueno para estas mujeres una fe que las llevó a ser torturadas y a una muerte prematura?

Desde las coordenadas del testimonio de las *ancillae ministrae* cabría pensar que la reflexión sistemática sobre el sentido del evento de Cristo —es decir, la *cristología*— debería ser una indagación esperanzadora y profunda sobre el carácter de una fuerza capaz de suscitar lealtades tales en las personas más oprimidas de una sociedad y transformar su existencia, de modo que fueran capaces de *enfrentar sin doblegarse* a un aparato de Estado represor y hostil. El hecho de que las esclavas y otras mujeres desde su fe en *Christo quasi deo* ingresaran al liderazgo eclesial y pudieran enfrentar sin miedo a los representantes máximos de una estructura patriarcal como la romana, podrían en principio otorgarle un tinte muy particular a la reflexión sobre el significado de esa confesión de fe. Por otra parte, el caso de las dos *ancillae ministrae* pone también sobre el tapete el problema de la persecución y del sufrimiento *de las mujeres qua cristianas*, tema central para una cristología que se quiere confrontar con las ambiguas consecuencias de su propia lógica. Sin embargo, a través de la historia del cristianismo, la cristología —al igual que la teología cristiana en general— no ha dado demasiado de sí como expresión teórica ni (positivamente) del aspecto liberador de la fe en Jesús para las mujeres, ni (negativamente) del problema del sufrimiento suscitado como consecuencia de la fe por parte de personas que ya sufren bajo la lógica del pecado patriarcal. Justamente, debido en parte al déficit cristológico al respecto es que la teología feminista no ha

⁴Plinio habla de la “pertinacia e inflexible obstinación” de los cristianos.

Nancy E. Bedford. Hacia una cristología saludable...

tenido muchas dificultades en demostrar que la cristología “realmente existente” con frecuencia ha sido nociva⁵ para las mujeres.⁶

Si observamos con detenimiento el problema planteado, nos damos cuenta que uno de los interrogantes de fondo que están en juego aquí para la cristología como disciplina es de carácter epistemológico. Más allá de los casos puntuales de teólogos que manifiestan un sesgo explícitamente androcéntrico que socava la credibilidad de su construcción cristológica en particular o teológica en general⁷, ¿será que el intento mismo de hacer cristología manteniendo algún tipo de continuidad con la tradición teológica es está viciado de entrada? ¿Será que las categorías mismas y los conceptos fundamentales de la cristología no pueden ser redimidos metodológicamente?⁸ O, dicho de otra forma, ¿será que la confesión de nuestras *ancillae ministrae* en *Christo quasi deo* lleva a la larga inexorablemente a situaciones teóricas (cristología) y prácticas (martirio-muerte) que son nocivas para mujeres que anhelan una vida abundante? Mi propia convicción es que la cristología confesada y vivida *puede ser* (y de hecho muchas veces ha sido) nociva para las mujeres, como también *puede ser* saludable⁹; por lo tanto, es responsabilidad de toda teología —llámese a sí misma feminista o no— que desea ser fiel al Espíritu de Jesús, detectar y fomentar las condiciones de posibilidad para que la cristología no lleve a lo primero, sino que conduzca a lo segundo.

⁵ Tomo la expresión “cristologías nocivas” de Jon Sobrino, quien trabaja la idea de una cristología que supere imágenes alienantes de Cristo surgidas de “sublimes abstracciones” tales como el Cristo “abstracto”, el Cristo “reconciliador” y el Cristo “absolutamente absoluto”, véase *Jesucristo Liberador Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Madrid, Trotta, 1991, 13 y 25ss. Este texto de Sobrino —como tantos otros suyos— por un lado muestra con claridad la ambigüedad de la cristología y su potencial tergiversación —así como su potencial talante liberador—, pero por el otro adolece de no haber incorporado *como parte de su método teológico* la insistencia sistemática sobre el eje de género. Precisamente esto pretende la teología feminista que cualquier teología cristiana, llámese feminista o no, incorpore como eje transversal la pregunta explícita sobre el bienestar de las mujeres.

⁶ Un buen ejemplo reciente de una cristología feminista que denuncia la tradición cristológica mayoritaria sin pelos en la lengua, por el papel que ha desempeñado la cristología en enseñarles a las mujeres a dejarse victimizar y sufrir pasivamente, es el libro de Lisa Isherwood, *Introducing Feminist Christologies*, Cleveland, The Pilgrim Press, 2002. La obra tiene la virtud de mostrar lo polifacéticas que son actualmente las construcciones cristológicas desde el feminismo, haciendo referencia a teólogas de todo el mundo. Lo que me llama la atención, sin embargo, es la facilidad con la que parece poder separar a la figura de “Jesús” de un “Cristo” que finalmente —como consecuencia de ese divorcio— resulta abstracto. Este tipo de abstracción es lo que la cristología latinoamericana generalmente ha querido evitar con su insistencia en que el “Cristo no es otro que Jesús” (Sobrino), véase por ejemplo la permanente mirada hacia la historia del Jesús de los Evangelios en Ana María Tepedino, “¿Quién dicen las mujeres que soy yo?” en Juan José Tamayo (dir.), *Diez palabras claves sobre Jesús de Nazaret*, Navarra, Verbo Divino, 1999, 415-452.

⁷ Mirta Díaz provee un catálogo iluminador de aseveraciones misóginas por parte de algunos teólogos centrales de la tradición, véase su tesis de licenciatura “Hermenéuticas del pecado original. Aproximación desde tres vertientes: la corporalidad, la mujer y el mal” (Instituto Universitario ISEDET, 1996).

⁸ Aquí estoy aplicando por analogía a la teología la utilización que hace en otro contexto María Luisa Pérez Cavana de las categorías de Sandra Harding y Donna Haraway en su capítulo “Feminismo y psicoanálisis” en Celia Amorós (ed.), *Feminismo y filosofía*, Madrid, Síntesis, 224-225.

⁹ Hablo de “cristología saludable” como antónimo de “cristología nociva” porque alude al *mysterium salutis* a la vez que evoca el carácter tangible y material de una teología encarnada y vital.

Cuadernos de Teología, XXII, 2003

Esta aseveración tiene ramificaciones que exceden este marco, pero aquí quisiera investigar brevemente el tema de la *condición de posibilidad* bajo la cual la confesión de fe en Jesucristo crucificado y resucitado, y la cristología práctica y teórica que de allí resultan, pudieran “ayudar a bien”. Para lograrlo, es necesario investigar (a) las *críticas* feministas al potencial *nocivo* de esta doctrina;¹⁰ (b) las *propuestas* presentes tanto en la tradición como en la cristología contemporánea que apuntan de manera constructiva hacia una cristología *saludable*.¹¹

2. *El lado oscuro de la cristología*

Para quienes amamos a Jesús e intentamos seguirlo, confesándolo como *Kyrios* y elaborando nuestra teología desde el compromiso con él, es doloroso tener que reconocer que la cristología puede ser nociva. Ese momento de reconocimiento es parecido al de darnos cuenta que la cruz que tal vez nos colgamos en el cuello y que concentra como símbolo la historia liberadora de Dios con nosotros puede ser también signo de opresión e injusticia —por ejemplo— para aquellos que han sufrido el embate de la cruz aliada grotescamente con la espada. No podemos mirar con honestidad la vida de nuestro continente y los pecados cometidos por la teología en su propia historia sin admitir este hecho, por doloroso que nos resulte.¹² Con las críticas a la cristología elaboradas desde una perspectiva feminista pasa algo parecido: aunque sean dolorosas, es necesario que las examinemos y que

¹⁰ Estas críticas pueden surgir explícitamente del seno de la teología feminista misma como implícitamente de la aplicación del instrumental de la teoría feminista. Al hacer referencia a la necesaria crítica feminista de la tradición teológica, no me refiero en absoluto a una crítica que me exile por completo del entramado teórico que ha resultado de veinte siglos de tratar de “dar cuenta” del sentido de Jesús. Como señala Uma Narayan en otro contexto, el hecho de asumir *qua* feminista una postura crítica no implica tomarse una “extraña” a lo criticado, sino que justamente el estatus que se tiene como participante de un sistema simbólico es lo que motiva y urge esa crítica (Narayan está hablando del derecho que tienen las feministas del tercer mundo que han incorporado un instrumental crítico “occidental” a su bagaje intelectual, a seguir formando parte plena y constitutiva de su cultura originaria, a la vez que van transformado su herencia cultural, véase “Contesting Cultures “Westernization,” Respect for Cultures, and Third-World Feminists”, en Linda Nicholson (ed.), *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory*, New York, Routledge, 1997, 412). Por supuesto que el panorama se ve complicado por la tendencia a la invisibilidad de las mujeres en una tradición androcéntrica como ha sido la de la teología cristiana, pero parto de la presuposición de que ese androcentrismo es una distorsión del mensaje de Jesús y no constitutivo del mismo. Por cierto, esta participación crítica feminista implica también que se desea una *transformación* de la teología.

¹¹ En un segundo artículo, concebido como la continuación de este, me detendré en algunos modelos que asumen en mayor o menor medida la crítica feminista de esta doctrina y proponen vías para su reformulación o superación, en este primer artículo, aunque se insinúen algunas líneas de trabajo constructivo, se trata más de “matar los ídolos” que de “rescatar los símbolos”.

¹² Para refrescar la memoria sobre las complicidades de la teología cristiana en la matanza y esclavitud de los pueblos originarios de nuestro continente, basta hojear el valioso libro de Fernando Mires, *En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios (período de conquista)*, Costa Rica, DEI, 1889 (segunda edición). No debería resultar asombroso descubrir que las argumentaciones presuntamente teológicas propuestas en el siglo XVI para justificar la esclavitud de los indios tienen un alto grado de consonancia con la lógica patriarcal aplicada a las mujeres, pues incluyen la “inferioridad natural” de los pueblos originarios y la necesidad de castigar sus “pecados”, véase Mires, pp 44ss

Nancy E. Bedford. Hacia una cristología saludable...

verifiquemos en qué medida –y más allá de nuestras intenciones particulares– las construcciones cristológicas que habitamos de hecho resultan nocivas.

Si bien la producción cristológica feminista ha sido compleja y variada en las últimas décadas, hay dos preguntas que han concentrado gran parte de las energías. La primera pregunta es: “¿Puede un salvador varón salvar a las mujeres?” Fue introducida por Rosemary Radford Ruether, quien también sentó una base teórica para una eventual afirmativa: es posible que salve a las mujeres en cuanto lo que es paradigmático de Jesús no es su ontología biológica (así como tampoco su ubicación socio-cultural como judío galileo del siglo primero), sino su persona vista desde la perspectiva de su *mensaje* y de su *práctica*.¹³ De hecho, si se instrumentaliza una característica particular de Jesús tal como sus gónadas masculinas, para limitar el teomorfismo de las mujeres –y eventualmente también para excluirlas de la ordenación pastoral– se atenta finalmente contra la integridad del acto salvífico de Dios en Jesús que es el meollo de la fe cristiana. Por cierto, el hecho mismo de la encarnación requiere la particularidad, pero elegir precisamente el sexo biológico como la característica particular paradigmática en desmedro de todas las otras particularidades de Jesús es una maniobra ideológica que durante siglos pudo persistir gracias al “sentido común” patriarcal raras veces cuestionado, pero que no resiste finalmente a la lógica de la salvación abierta a todos por Jesucristo, tal como es presentada por el Nuevo Testamento y luego por los Padres. Si “lo que no es asumido, no puede ser salvado”¹⁴, entonces o bien las mujeres son “asumidas” en la encarnación, sin límite alguno, o bien no son salvas. De manera que *este* salvador varón puede salvar a las mujeres en cuanto su calidad de varón no es lo que le otorga su carácter salvífico, sino que es un dato aleatorio, necesario únicamente en cuanto se hizo “carne” en la contingencia de la historia.

La segunda pregunta tal vez sea la más urticante: ¿Es la doctrina cristológica de la expiación inherentemente abusiva hacia las mujeres? Quisiera poner a prueba la posibilidad de pasar de una cristología nociva a una cristología saludable en el marco de algunas posibles respuestas a esta pregunta.

¹³ Véase por ejemplo el capítulo “Christology and Feminism: Can a Male Savior Save Women?” en su libro *To Change the World. Christology and Cultural Criticism*, New York, Crossroad, 1981, 45-56; y el capítulo “Can a Male Savior Save Women? Liberating Christology from Patriarchy”, en: *Introducing Redemption in Christian Feminism*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, 81-94.

¹⁴ La célebre frase de Gregorio Nacianceno se encuentra en su Epístola 101, escrita a Caledonio, la que se puede consultar en traducción inglesa en www.ccel.org/fathers2/NPNF2-07/Npnf2-07-59.htm#P6036_2081330; algo parecido expresa en otras palabras en su “Segundo discurso sobre el Hijo” (*Or.* 30, 3.5), en: *Los cinco discursos teológicos*, Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 1995, 187 y 190-191.

3. ¿Tres tristes tigres? Tipología tripartita de la doctrina de la expiación

“¿Por qué muere Jesús y por qué lo matan?” La primera parte de esta pregunta soteriológica que oficia de título de uno de los ensayos de Ignacio Ellacuría¹⁵, tiene una larga historia de respuestas, algunas de las cuales suelen organizarse bajo la rúbrica de teorías “clásicas” de la expiación o redención. Ellacuría señala que nunca debe separarse el “por qué” (teológico-histórico) de la muerte del “por qué” (histórico-teológico) de su ejecución; de hecho, la prioridad histórica ha de buscarse en el por qué lo mataron: por la vida que llevó y por la misión que cumplió.¹⁶ Sin embargo, precisamente este divorcio es lo que a menudo ha ocurrido en la historia de esta doctrina, cuyo propósito es explicar de qué modo la muerte de Jesucristo en la cruz restablece la relación entre Dios y los seres humanos pecadores.

Los sustantivos redención, expiación, propiciación, restauración, satisfacción o sustitución son todas metáforas con raíces bíblicas que reflejan el intento de hablar del sentido profundo de la cruz de Jesús, pero que más allá de su entramado bíblico evocan un imaginario a menudo negativo debido a las estaciones de su itinerario semántico a través de los siglos, sobre todo en la medida en que se apoyan en el mundo simbólico-cúltico del sacrificio. Para tratar de pintar un panorama un poco más claro de este matorral de metáforas e interpretaciones, aunque fuera esquemáticamente, Gustaf Aulén propuso en 1930 una tipología tripartita de la doctrina de la expiación¹⁷: (a) la concepción *dramática* de la expiación o teoría del *Christus Victor*; (b) la concepción anselmiana, también llamada teoría *objetiva*, o de la satisfacción; y (c) la concepción abelardiana, conocida también como teoría *subjetiva* o de la influencia moral.¹⁸ La primera agrupa las principales explicaciones del tema vigentes sobre todo en los primeros seis siglos, que derivaban de una

¹⁵ El artículo, que apareció originalmente en *Misión Abierta* 2 (1977), 17-26, está publicado también en una selección póstuma de ensayos, *Teólogo mártir por la liberación del pueblo*, Madrid, Nueva Utopía, 1990, 25-38. Este ensayo incluye un axioma que sería importante rescatar para una cristología feminista: “La historia de la salvación no es ajena nunca a la salvación en la historia”.

¹⁶ “Si desde un punto de vista teológico-histórico puede decirse que Jesús murió por nuestros pecados y para la salvación de los hombres, desde un punto de vista histórico-teológico ha de sostenerse que lo mataron por la vida que llevó” (p. 36).

¹⁷ *Christus Victor. A Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement*. New York, Macmillan, 1969, lo que se traduce al inglés como *atonement* aparece en la versión alemana como *Versöhnungsgedanken* (reconciliación) y aquí como “expiación”. Ninguna de las tres palabras comparten raíces etimológicas ni son equivalentes muy precisos. La “expiación” en castellano dirige el pensamiento mucho más hacia lo sacrificial y cúltico que la palabra inglesa “atonement” o la alemana “Versöhnung”. Un libro más reciente, que organiza las tipologías cronológicamente es el de Michael Winter, *The Atonement*, Collegeville, The Liturgical Press, 1995.

¹⁸ En el caso de las dos primeras tipologías, se hace referencia a quién es el objeto de la transformación ocurrida por medio del hecho de la cruz. Dios (la dimensión “objetiva” se refiere a que el hecho ocurre fuera del ser humano) o el ser humano (la dimensión “subjetiva”).

visión cósmica del triunfo del bien sobre el mal o de Dios sobre el diablo. A través de la resurrección, la aparente victoria de Satanás por la muerte del Hijo, se transformó en victoria sobre el mal, el diablo y la muerte.¹⁹ En cuanto a la segunda tipología, Anselmo desarrolla su teoría de la *satisfacción* en su escrito *Cur Deus homo?* o *¿Por qué Dios se hizo ser humano?*²⁰ desplegando una analogía francamente contextual de Dios imaginado como un señor feudal cuyo honor ha sido ofendido. Para que pudiera restaurarse el honor del señor en una cultura feudal, era necesario que uno de sus “iguales” reparara la falta, pues un vasallo no podía hacerlo. A través de la encarnación, el Hijo se identificó tanto con los vasallos (los seres humanos) como con el señor feudal (el Padre) y se entregó a sí mismo en la cruz para reparar la falta y restaurar la armonía entre Dios y su creación.²¹ La tercera tipología es una reacción a las dos anteriores. Fue Pedro Abelardo quien propuso en su comentario sobre Romanos 3:19-26 esta tercera vía, según la cual los sufrimientos de Cristo no fueron redentores en sí mismos, sino que proveyeron un *ejemplo* inspirador. Nuestra reconciliación consistiría, entonces, en ser transformados por el ejemplo de Jesús. Experimentar el eterno amor de Cristo es lo que nos lleva a vivir en amor y no en temor.²²

4. La cara nociva de doctrina de la expiación

Nos cabe ahora investigar cuáles son las principales críticas surgidas de la teología feminista a esta doctrina, así como verificar si apuntan con igual intensidad

¹⁹Los Padres de la iglesia no presentan una teología demasiado elaborada sobre esta temática. Se ajustan a las metáforas bíblicas y a un estilo más bien narrativo, que cuando se vuelve especulativo puede causarles problemas específicamente el problema de transformar una metáfora como la redención en una alegoría acerca del pago de un rescate a alguien particular. Es el caso del famoso pasaje en el que Gregorio Niseno sugiere que la naturaleza divina del Hijo estaba velada bajo nuestra naturaleza humana, de modo que sirvió como una carnada para el diablo, quien, engañado, se tragó el anzuelo divino (El *Gran Catecismo* u *Oratio Catechetica*, 21-26, puede consultarse en traducción inglesa en http://www.tparents.org/Library/Religion/Christian/Fathers/NPNF2-05/Npnf2-05-39.htm#P3799_2491354 o en la *Patrología griega de Migne* 45, 57-64). De todas maneras, los Padres griegos generalmente (y Gregorio en particular) estaban más interesados en la *encarnación* que en la interpretación puntual del hecho de la cruz.

²⁰Existen diversas traducciones de esta obra en el dominio público, véase por ejemplo www.overdev.com/my/3dworld/eschool/filosofia/index_file/Opere_file/Opere/Anselm.%20Why%20God%20became%20man.htm (traducción al inglés). Cabe recordar que a través de su planteo, Anselmo quiere evitar los excesos especulativos de la tradición anterior, quitando de en medio la idea del pago de un rescate al diablo.

²¹El esquema anselmiano fue adoptado sin mayores cambios por Tomás de Aquino, si bien éste consideraba que la muerte de Cristo no fue estrictamente necesaria, véase la ST III, q. 48, art. 2. La teoría de la satisfacción también fue heredada por la ortodoxia luterana y calvinista, que le otorgó un tinte más jurídico. Como señala J. Denny Weaver, la familia conceptual anselmiana puede subdividirse en (a) aquellos que subrayan la *satisfacción* de Dios, (b) aquellos que enfatizan la muerte *substitutiva* de Jesús en lugar de los pecadores, (c) aquellos que remarcan el aspecto *penal* de la muerte de Jesús entendido como el que pagó el precio jurídico por el pecado ajeno, véase *The Nonviolent Atonement*, Grand Rapids, Eerdmans, 2001, 16-17. Esta ha sido la postura preferida históricamente por gran parte de los evangélicos conservadores, que suelen agruparse sobre todo en los últimos dos subtipos.

²²*Expositio in Epistolam ad Romanos Römerbriefkommentar* II (Lateinisch-Deutsch), Freiburg, Herder, 2000, 280ss. Esta fue también la postura de Schleiermacher y de gran parte del protestantismo liberal, hasta hoy.

Cuadernos de Teología, XXII, 2003

a los tres modelos que acabo de bosquejar. Al hacerlo, vale la pena recordar que la crítica a la expiación tiene raíces profundas en la tradición teológica, desde la crítica de Abelardo mismo hacia Anselmo, pasando por la cristología de la liberación latinoamericana de Sobrino²³ y la teología negra de James Cone.²⁴ En muchos casos, la crítica feminista es una radicalización de discursos críticos ya presentes en el universo simbólico de la tradición teológica.

Una de las críticas más despiadadas a la doctrina de la expiación es el artículo de Joanne Carlson Brown y Rebecca Parker, “¿De tal manera amó Dios al mundo?”²⁵. Las autoras comienzan con la constatación de que las mujeres somos socializadas para aceptar el abuso y el sufrimiento. Ante la pregunta de por qué nos dejamos victimizar en mayor o menor medida por las estructuras patriarcales, estas autoras puntualizan que es porque hemos internalizado la convicción de que nuestro sufrimiento está justificado, a tal punto que a veces ni siquiera somos capaces de reconocer la realidad de injusticia a la cual estamos sometidas. Este es una de las razones que explican el silencio de tantas mujeres ante la violencia doméstica y el abuso sexual. Para Brown y Parker, el cristianismo ha sido una de las fuerzas primarias –tal vez la más importante, al menos en los países occidentales– en la socialización de las mujeres para aceptar el abuso como algo merecido. La imagen

²³ Luego de trabajar exegéticamente algunos textos referidos a la cruz, Sobrino concluye que la idea fundamental que se repite en el Nuevo Testamento es que “Jesús es inocente, los sufrimientos con que carga son los que deberían cargar otros y, en ello, se convierte en salvación para otros” (*Jesucristo Liberador*, 289) El Nuevo Testamento no especula acerca de lo salvífico de la cruz, sino que proclama agradecidamente el hecho (290) Concluye Sobrino que la eficacia salvífica de la cruz se muestra “más bien a la manera de la causa ejemplar que de la causa eficiente” –lo que no quita su eficacia (294) Sobrino critica pues a los “anselmismos” y toma distancia de ellos, ubicándose más bien en una postura abelardista, si bien incorpora elementos narrativos acerca de la paradójica victoria de cruz y resurrección frente a la muerte que tienen cierta consonancia con la tipología del *Christus Victor* Su teología está demasiado imbuida del lenguaje neotestamentario como para que deje atrás las metáforas acerca de la redención, pero no asume ninguna explicación que haga de la cruz una transacción celestial abstracta, divorciada de la historia Por otra parte, quiere evitar que el sufrimiento de Jesús en la cruz se utilice para justificar el sufrimiento de los pobres crucificados en la historia, de manera que su cristología busca más bien ayudar a la “resurrección” del pueblo crucificado (20)

²⁴ *God of the Oppressed*, Maryknoll, Orbis, 1997 Cone critica tanto el anselmismo como el abelardismo, el primero por ser demasiado abstracto y el segundo por no tomar suficientemente en cuenta el mal y el pecado (211-212) Al igual que los Padres griegos subraya –al menos en sus obras tempranas– la dimensión de la encarnación, pero con un mayor énfasis en la *materialidad* y especificidad de la misma A la vez, al ver el racismo de los blancos como una fuerza diabólica, relaciona narrativamente el triunfo de Jesús en la cruz y la resurrección con el triunfo por sobre el mal “Aunque la batalla decisiva en contra del mal ha sido peleada y ganada, la guerra no ha terminado () No hace falta que nos embarremos en caracterizaciones pintorescas de Satanás Los hombres (*men*) están controlados por fuerzas del mal que querrían esclavizarlos Teológicamente, Malcolm X no se equivocó demasiado cuando llamó al hombre blanco ‘el diablo’ ” (*Black Theology and Black Power*, Maryknoll, Orbis, 1997 [1969], 39-40) Cone relaciona, pues, el triunfo de Jesús por sobre el mal con el necesario triunfo por sobre el racismo de los blancos, diabólicamente encarnado en las estructuras sociales, económicas y políticas estadounidenses (41)

²⁵ “For God So Loved the World?” en Joanne Carlson Brown y Carole R. Bohm (eds.), *Christianity, Patriarchy and Abuse A Feminist Critique*, New York, The Pilgrim Press, 1989, 1-30 Existe una traducción al castellano “¿Tanto amó dios al mundo?” en Mary Judith Ress, Ute Seibert-Cuadra y Lene Sjørup (eds.), *Del cielo a la tierra Una antología de teología feminista*, Santiago, Sello Azul, 1994, 333-361

Nancy E. Bedford. Hacia una cristología saludable...

del Cristo crucificado consolida la idea de que el sufrimiento nos redime, a tal punto que nuestra auto-inmolación y obediencia son vistas como virtudes y características esenciales del carácter cristiano. El panorama se complica aún más por la tradición que enseña que Cristo sufrió en obediencia a la voluntad de su Padre, de manera que “se presenta un abuso infantil cósmico como algo salvífico” y un niño que sufre en silencio como “la esperanza del mundo”.²⁶

¿A qué variantes de la tipología de Aulén dirigen estas dos autoras sus críticas? En realidad, a todas. La principal hipótesis de trabajo de la que parten es que es contrario al mensaje evangélico sostener que el sufrimiento –sea el de Jesús o sea el nuestro- tenga un carácter redentor. De la concepción dramática de la expiación o teoría del *Christus Victor* critican el hecho de que en su estimación incorpora la muerte de Jesús a un marco mítico por el cual el sufrimiento deriva finalmente en algo bueno, a pesar de que esta maniobra tiene un efecto devastador sobre la vida humana, pues en realidad la victimización nunca lleva a la victoria. Un ejemplo del efecto negativo de semejante teología sería que puede llevar a que se afirme que Dios tenía un propósito en la muerte de seis millones de judíos en la Shoah, minimizando el hecho de esas muertes. Para las autoras, entonces, en esta tipología la muerte de Jesús es trivializada en cuanto es vista más como un truco o como un paradigma psicológico que como una verdadera muerte. Frente a la teoría anselmiana de la satisfacción, Brown y Parker sostienen que presenta a Dios como déspota y que justifica un orden social injusto, a la vez que se presenta falazmente el sufrimiento como algo que libera a los demás. Si se identifica el amor con el sufrimiento, esto tiene consecuencias nefastas para la sociedad, pues santifica el abuso infantil: “La imagen del Dios Padre exigiendo y consumando el sufrimiento y muerte de su propio hijo, ha reafirmado una cultura del abuso y la opresión y ha conducido al abandono de sus víctimas. Mientras esta imagen no sea destrozada, será prácticamente imposible crear una sociedad justa.”²⁷. Tampoco las autoras comulgan con la teoría abelardiana de la influencia moral. Por lo contrario, consideran que la imagen de una víctima inocente como la única capaz de movilizarnos a cambiar desemboca en la instrumentalización de las víctimas para la edificación ajena.

Por último Brown y Parker examinan lo que llaman la “tradicción crítica” moderna, e identifican tres modelos que critican desde diversos frentes la tradición

²⁶ “For God So Loved the World?”, 2.

²⁷ “¿Tanto amó dios al mundo?”, 340. Otra crítica que asumen las autoras, siguiendo a Daly, *Gyn/Ecology*, Boston, Beacon, 1978, 82, es que el símbolo de la “sangre” de Cristo, tan presente en la himnología y en las liturgias cristianas, desplaza y sustituye el símbolo femenino de la sangre menstrual y ubica a Cristo en el lugar de nuestras madres, devaluándolas

Cuadernos de Teología, XXII, 2003

clásica de la doctrina de la expiación: los defensores de la pasibilidad de Dios o del “Dios sufriente”(el personalista Edgar Brightman; Jürgen Moltmann); aquellos que entienden el sufrimiento como parte inevitable del proceso histórico de liberación (Martin Luther King, Jr.; Oscar Arnulfo Romero); y aquellos que critican la idea del sufrimiento redentor pero retienen el símbolo de la cruz como imagen de liberación (Jon Sobrino; William R. Jones; Carter Heyward). La crítica de fondo de las autoras hacia estas propuestas, es que todas reconocen parte del problema, pero no lo medular, que según ellas es que si el cristianismo ha de ser liberador para los oprimidos, tiene que librarse de cuajo de esta doctrina: “Debemos deshacernos de la expiación, esta idea de un pecado de sangre sobre toda la raza humana que solamente puede ser lavada por la sangre del cordero. Este Dios sediento de sangre es el Dios del patriarcado que por el momento controla toda la tradición judeocristiana”.²⁸ Las autoras proponen, pues, el abandono de esta doctrina y “una aventura hacia la libertad” en la que la vida cristiana no se vea violentada por ninguna teoría cristológica sobre la expiación.

La propuesta de Brown y Parker adolece de algunos problemas serios. El primero que salta a la vista es que sugieren deshacerse de una doctrina que deriva por lo menos indirectamente de metáforas bíblicas, sin incluir análisis alguno de ese trasfondo en su escrito.²⁹ El problema es que al saltar la exégesis bíblica, se presupone que hay una continuidad sin fisuras entre la metáfora bíblica y los modelos clásicos de la expiación – y ese salto deja de lado importantes elementos que pueden contribuir a una relectura feminista de la doctrina, como por ejemplo la crítica a las prácticas sacrificiales que aparecen en el mismo Nuevo Testamento y en algunos escritos cristianos tempranos³⁰, que por un lado adopta la polémica de la Biblia Hebrea en contra de los sacrificios paganos y por el otro se distancia de los sacrificios cúlticos judíos vinculados al Templo, a la vez que adopta la terminología sacrificial para tratar de dar cuenta de la experiencia de la persecución.³¹ En este sentido señala por ejemplo Elsa Támez que “lo fundamental del sacrificio de Cristo es que la obra de Jesús en la cruz no solo desenmascara la injusticia de los sacrificios humanos de todos los tiempos, sino que declara el fin de los sacrificios. Su resurrección los deslegitima de raíz”³².

²⁸ “For God So Loved the World” “, 26

²⁹ Las autoras aducen que su tratamiento es “teológico y no bíblico” (“For God ” 4) pero eso no las excusa de revisar las bases bíblicas de la doctrina para ver si el uso que hacen de ellas los teólogos posteriores son legítimos, cosa que no hacen, con la posible excepción de su pequeño excursus sobre la sangre

³⁰ Por ejemplo Hebreos o la Epístola de Bernabé

³¹ Véase al respecto el cuidadoso estudio de Frances M. Young, *The Use of Sacrificial Ideas in Greek Christian Writers from the New Testament to John Chrysostom*, Cambridge, Mass., The Philadelphia Patristic Foundation, Ltd., 1979

³² *Contra toda condena La justificación por la fe desde los excluidos*, Costa Rica, DEI, 1991, 179 Otra bibliista feminista que examina con cuidado las raíces bíblicas de la *theologia crucis* es Elisabeth Schussler Fiorenza, *Cristología feminista crítica Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*, Madrid, Trotta, 2000, especialmente 152ss

Nancy E. Bedford. Hacia una cristología saludable...

Un segundo problema nodal de la propuesta de Brown y Parker es que parecieran querer dejar afuera la posibilidad de cualquier tipo de *theologia crucis* desde una perspectiva feminista³³, por temor a que lleve a la glorificación del sufrimiento injusto. Sin embargo, como nos enseñan la teólogas feministas asiáticas, necesitamos modelos que nos permitan interpretar el sufrimiento de Jesús en la cruz de un modo cuidadoso y diferenciado, pues por un lado el sufrimiento pertenece inevitablemente a la existencia humana –y por ende a la verdadera humanidad de Jesucristo– si bien por el otro glorificar el sufrimiento del inocente puede derivar en la instrumentalización de las mujeres como chivos expiatorios.³⁴ Es notable que Brown y Parker, junto con su rechazo a cualquier tipo de implicancia redentora en torno a la cruz de Cristo, tampoco asumen la doctrina de la “resurrección de la carne” sino que la espiritualizan y desparticularizan: “La resurrección significa que la muerte ha sido vencida en esos precisos momentos en los que los seres humanos eligen la vida, rechazando la amenaza de muerte. Jesús trepó sobre su tumba en el Huerto de Getsemaní cuando se negó a abandonar su compromiso con la verdad, aun cuando sus enemigos lo amenazaban de muerte. El Viernes Santo, el Resucitado fue Crucificado”.³⁵ Así es que proponen un evangelio sin *kerygma*, o por lo menos sin el *kerygma* del Nuevo Testamento. Se trata de una propuesta finalmente reduccionista que por otra parte desconoce la *fortaleza* que tantas mujeres a través de los siglos han encontrado en el seguimiento del Jesús crucificado y resucitado proclamado en el *kerygma*.

Con todo, no es necesario compartir todas las conclusiones que sacan de su planteo estas dos autoras para reconocer que el artículo tiene la virtud de meter el dedo en una llaga de la realidad: la doctrina de la expiación *ha sido y es* utilizada para justificar el sufrimiento inmerecido y socializar a las mujeres para que “aguanten” el abuso, así como lo habría hecho Jesús. En un libro posterior, Parker explica el trasfondo autobiográfico que la llevó a cuestionar la cristología tradicional.³⁶ Se crió como hija de pastor, con padres que la amaban profundamente. Sin embargo, cuando a los cuatro años fue abusada sexualmente durante muchos meses por un vecino, aprendió de muchas maneras directas e indirectas que debía

³³ Cosa que sin embargo es perfectamente factible, como lo demuestra la interesante obra de Mary M. Solberg, *Compelling Knowledge. A Feminist Proposal for an Epistemology of the Cross*, Albano, State University of New York Press, 1997, surgida en parte de las vivencias de la autora en El Salvador.

³⁴ Kwok Pui-lan, *Introducing Asian Feminist Theology*, Cleveland, The Pilgrim Press, 2000, 81-82. Véase también Elisabeth Moltmann-Wendel, “¿Existe una teología feminista de la cruz?” en: *Hablar de Dios como mujer y como hombre*, Madrid, PPC, s/f, 47-67.

³⁵ “¿Tanto amó dios al mundo?”, 359.

³⁶ Escrito con Rita Nakashima Brock: *Proverbs of Ashes. Violence, Redemptive Suffering and the Search for What Saves Us*, Boston, Beacon Press, 2001.

Cuadernos de Teología, XXII, 2003

“cargar” con su sufrimiento, como hacía su padre/pastor y como hacía Jesús. A la vez que sus padres no eran capaces de detectar lo que les estaba pasando a ella y a su hermanito menor, los modelos de vida cristiana que la rodeaban, los himnos y las enseñanzas de la vida eclesial reforzaban el imperativo de sufrir y cargar en silencio con el dolor. Las secuelas de ese abuso no pueden ser borradas. Leer el libro es escalofriante e incómodo, en parte porque desenmascara dolorosamente una realidad que las estadísticas nos dicen que se repite y multiplica en la vida de innumerables mujeres,³⁷ muchas de las cuales sabemos que participan activamente en nuestras iglesias.³⁸ El hecho es que la teología cristiana no puede darse el lujo de ignorar voces contundentes como las de Parker o la de Delores S. Williams cuando desde una perspectiva afro-americana (*womanist*) subraya que las mujeres negras, que ya sufren demasiado al criar solas a sus hijos, en la pobreza, sin acceso adecuado a la salud, y expuestas a la violencia doméstica, el sexismo y el racismo, lo que menos necesitan es que alguien les enseñe a “cargar con su cruz”.³⁹ ¿Cómo avanzar cristológicamente sin negar estos datos de la realidad? Una manera de hacerlo es prestando especial atención a las *condiciones* teóricas que fomentan la utilización nociva de esta doctrina. Si bien es cierto que algunas formulaciones teológicas probablemente merezcan ser desechadas, la ambigüedad y fluidez del proceso hermenéutico evita que tal o cual doctrina lleve *inevitablemente* a tal resultado, ya sea bueno o malo. El lenguaje del fatalismo no favorece a ninguna teología, incluida la feminista. Más bien, es responsabilidad de la teología manifestar con honestidad

³⁷ Desde www.ojp.usdoj.gov/nij/pubs-sum/181867.htm puede bajarse un estudio estadounidense sobre la violencia “íntima” hacia las mujeres, se calcula que en ese país una de cada cuatro mujeres ha sido violada o abusada sexualmente por conocidos. Si bien la violencia doméstica, los delitos sexuales y otras violaciones a los derechos humanos de las mujeres tienden a ser minimizados o negados por el sentido común patriarcal, tienen una presencia endémica también en nuestros países. Un recurso útil para informarse y encontrar recursos contra la violencia es un portal mantenido por Mujeres en Red <http://www.nodo50.org/mujeresred/violencia.htm>. Para el cuadro de situación actual de Argentina puede consultarse el Contrainforme ante la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de discriminación contra las mujeres (CEDAW, tratado ratificado por la República Argentina), “Derechos humanos de las argentinas. Asignaturas pendientes del Estado” emitido en agosto de 2002, puede bajarse de www.rimaweb.com.ar/derechos/contrainforme_cedaw.html. Se calcula, por ejemplo, que habrían 60 000 casos de delitos sexuales al año en Argentina (de los cuales sólo un diez por ciento serían denunciados). Ante semejante panorama, la teología tiene la obligación de hacerse la pregunta: ¿Cuáles son las asignaturas pendientes de las iglesias y de la teología con respecto a los derechos humanos de las mujeres?

³⁸ Un testimonio del fenómeno desde una perspectiva evangélica conservadora es Andy Smith, “Born Again, Free from Sin? Sexual Violence in Evangelical Communities”, en *Violence Against Women and Children: A Christian Theological Sourcebook*, New York, Continuum, 1995, 339-350.

³⁹ *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*, Maryknoll, Orbis, 1993, 169. Hace este comentario en el contexto de una crítica a James Deotis Roberts, quien en su cristología habla de un Mesías Negro e incorpora la crítica al racismo pero no contempla las implicancias prácticas de su discurso para las mujeres negras que históricamente en Estados Unidos a menudo han tenido que “tomar el lugar” (*surrogacy*) de las mujeres blancas en el trabajo doméstico, en el cuidado de los niños y en los trabajos más serviles.

Nancy E. Bedford. Hacia una cristología saludable...

desde qué precomprensiones se parte y bajo qué condiciones una formulación teológica dada sería nociva desde el marco de esa precomprensión.

5. Probables indicadores de nocividad

La precomprensión de la que parto aquí probablemente sea más que evidente: que el hecho de Jesucristo, *kerygma* neotestamentario incluido, cuando es actualizado en nuestras vidas por la *Ruaj*/Espíritu de Dios, es una muy buena noticia para las mujeres – es *evangelio*. Por este motivo, me inclino por aquellos modelos hermenéuticos de la encarnación, vida, muerte y resurrección del Hijo que subrayan que por este camino Dios mismo/a se coloca solidariamente en nuestro lugar (*pro nobis*) y nos ofrece la posibilidad (*extra nos*) de vivir por su Espíritu en la danzante dinámica trinitaria que crea y recrea la vida abundante. Por gracia, Dios en el Hijo por el Espíritu hace por nosotros algo que nosotros no podríamos hacer por nosotros mismos, no para reducirnos al servilismo o al infantilismo, sino para que florezcamos exultantemente y nos gocemos. Se trata del “intercambio” de la teología paulina⁴⁰ o del “hacerse lo que nosotros somos para que nosotros podamos ser lo que él es” de Ireneo⁴¹, pero depende para actualizarse en nuestras vidas de la dimensión *pneumática*. Así, la mirada desde el feminismo teológico me conduce hacia una cristología *pneumática* y una *pneumatología* cristológica.

Para que la vida, muerte y resurrección de Jesús sean instrumentalizadas para justificar el sentido común patriarcal y sus abusos, tal como a veces pasa con la doctrina de la expiación, considero que tienen que coexistir varios factores, que de hecho se han dado numerosas veces a través de la historia de la teología. La primera maniobra que se requiere es la relativización de la *vida* de Jesús y del “por qué lo mataron”, de manera que la cruz se vuelve una transacción abstracta desvinculada de la materialidad de la realidad. Esto conlleva el olvido de las implicancias políticas que llevaron concretamente a la crucifixión de Jesús, así como la invisibilización de las mujeres, los pobres y las etnias marginalizadas como sujetos activos “con Espíritu” de la historia de la salvación que en la vida de Jesús se manifiesta como salvación *en* la historia.⁴² Para

⁴⁰Véase al respecto Morna Hooker, “Interchange in Christ”, en *From Adam to Christ Essays on Paul*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, 11-69

⁴¹ *Adversus Haereses V*, prefacio (“factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod est ipse”), en traducción inglesa puede bajarse de www.ccel.org/fathers2/ANF-01/anf01-63.htm#P8900_2545577

⁴² Volvamos a Plinio por un instante. Al menos según su informe, no era la admiración de Jesús como líder humano que inspirara a las seguidoras pertinaces del relato, sino la creencia en Cristo (utilizado como nombre propio) “como un dios” - precisamente esto constituía la “extravagancia” de su “superstición”. Esto fue entendido por los mismos cristianos desde el principio, como lo ilustra el comentario de Pablo, cuando en 1 Cor 1,18 afirma que la “palabra de la cruz” es una tontería o una necesidad para quienes no siguen el camino de Jesús. El corazón del mensaje evangélico es que algo que parece una locura o una necesidad, porque el poder de Dios se torna algo “más fuerte que toda fuerza humana” (v 25) y que transforma en poder la vida de los débiles y despreciados de la sociedad (vv 27ss)

Cuadernos de Teología, XXII, 2003

lograr este efecto, es necesario desplazar a un segundo plano los relatos de los cuatro evangelios acerca del ministerio terrenal de Jesús – cosa no muy difícil, si pensamos cómo por un lado una confesión de fe tan central como el Credo Apostólico ignora por completo el período entre el nacimiento y la muerte de Jesús,⁴³ y por el otro cómo las tres olas de la búsqueda del Jesús histórico, a pesar de aportar muchos datos útiles acerca de la época en que Jesús vivió, han subrayado lo poco que se puede saber con “certeza histórica” acerca del ministerio de Jesús de Nazaret, lo que puede (si bien esto no es de modo alguno inevitable) llevar a diluir el perfil y por lo tanto la relevancia de su accionar terrenal. Vale, pues, la pena, aplicar la hermenéutica de la sospecha feminista a estos dos factores y preguntarse quién sale ganando y quién sale perdiendo si se diluye la centralidad para la fe de los relatos evangélicos acerca de la vida de Jesús.⁴⁴

Una segunda maniobra que se requiere para que esta doctrina se preste al sentido común patriarcal es una comprensión unilateralmente monoteísta por la que el Hijo no decide activamente su participación en la historia de la salvación ni tampoco es impulsado en su ministerio por la *Ruaj* o Espíritu; el resultado es que en el fondo sólo el Padre es “Dios”. Si nos detenemos aquí para analizar por ejemplo la teoría de la satisfacción desde la perspectiva de estas dos maniobras, descubriremos que de hecho Anselmo no presta mayor atención al “por qué lo mataron” histórico, como tampoco al ministerio terrenal de Jesús con los más pequeños, mientras que su teoría se presta fácilmente a una lectura “monoteísta” porque manifiesta un olvido práctico del Espíritu⁴⁵ mientras que la *agencia* del Hijo es minimizada. Inclusive, lo que en Anselmo mismo todavía es tratado con cierta delicadeza, a manera de un diálogo con un amigo, se va perdiendo en las popularizaciones posteriores de la teoría (“anselmismos”)⁴⁶, de modo que –ya bastante lejos de lo que leemos en las páginas de *Cur Deus homo*– va emergiendo la caricatura posterior de un Dios sádico que requiere el sacrificio sangriento de su Hijo para satisfacer su inexplicable necesidad de ser “satisfecho” por el derramamiento de la sangre inocente.

⁴³ Cabe aclarar que en sus orígenes el aprendizaje del Credo era la culminación de un camino hacia la preparación bautismal que tomaba muy en serio la manera de vivir de Jesús, a la manera de la *Didajé*, pero con los siglos eso se fue perdiendo

⁴⁴ Esto no nos exime de la tarea exegética diferenciada y cuidadosa frente a los Evangelios, como ilustra el trabajo de Schussler Fiorenza, que muestra la complejidad y ambigüedad de las interpretaciones retóricas bíblicas acerca de la ejecución de Jesús (que sin duda incorporan presuposiciones androcéntricas), como también sus posibilidades de reconfiguración, véase *Cristología feminista crítica*, 157ss

⁴⁵ La agencia del Hijo no desaparece en *Cur Deus homo?* (véase por ejemplo el libro segundo, capítulo XI), pero la Divina Persona que consistentemente es denominada “Dios” es el Padre, y en el capítulo XVIII del libro segundo esto se acentúa (“*quomodo vita Christi solvatur Deo pro peccatis hominum*”- *mi énfasis*)

⁴⁶ Sería fascinante examinar los tratados que solemos repartir los evangélicos en América Latina para ver de qué *theologia crucis* parten y cómo se manifiestan allí los “anselmismos”

Nancy E. Bedford. Hacia una cristología saludable...

Promover el sufrimiento por el sufrimiento mismo presupone borrar la distinción entre un testimonio o martirio asumido conscientemente como parte del seguimiento de Jesús en el marco de la resistencia no-violenta por un lado, y el sufrimiento y el dolor sancionados por un Dios Padre finalmente sádico por el otro. La promesa escatológica del Dios trino que según el testimonio bíblico se manifiesta en el Hijo en amor y gracia, es eliminar la injusticia y el sufrimiento. Según los relatos Evangélicos, en el ministerio terrenal de Jesús, cuando él se acerca, las fuerzas del mal y de la muerte reaccionan, pero *se alejan* (al menos provisoriamente) de la vida de aquellos que él sana, alimenta exorciza o bendice – personas que no necesariamente se hacen seguidores suyos. Sin embargo, sería deshonesto negar que el costo real de hacerse discípulo, es decir, de participar activamente y asumir como propio el objetivo justo de Dios en un mundo alienado e injusto, tal vez sea “beber de la copa” que Jesús bebió.⁴⁷ La doctrina cristológica (trátese puntualmente de la expiación o más ampliamente del retrato que se pinta de Jesús) se vuelve *nociva* cuando es instrumentalizada para justificar o inclusive glorificar el sufrimiento *per se*. Podríamos decir que en parte gracias a la crítica feminista, se ha vuelto más claro que nunca que una cristología (y la pastoral que de ella resulta) que promueve o legitima el sufrimiento por el sufrimiento mismo, más que hacia la simple heterodoxia, perfila hacia la *apostasía*, porque promueve la imagen de un pseudo-dios sádico adorado por masoquistas.

En cambio, una cristología *saludable* (y la pastoral que de ella resulta) refleja teórica y prácticamente cómo el proseguimiento pneumático de Jesucristo faculta a las personas a resistir el mal activamente, en las pequeñas y en las grandes cosas. Aceptar esto último implica, sin embargo, reconocer que hay situaciones en las que el sufrimiento asumido conscientemente *como posible consecuencia de la fidelidad al camino de Jesús* será preferible a la complicidad complaciente con el mal. Si por lo contrario, partimos del axioma de que (tal vez dados los excesos de la historia hasta ahora) para las mujeres nunca, en ningún caso, sea preferible sufrir a las otras opciones dadas, no hay manera de “redimir” la doctrina cristológica de la “expiación”.⁴⁸ Considero que la realidad tal como se nos presenta ahora en toda su pecaminosidad estructural y personal, indica que las mujeres (y también los varones

⁴⁷ Desde una perspectiva *womanist* (es decir, cruzando la perspectiva de género con la denuncia al racismo y al clasismo) Jacquelyn Grant habla de la importante diferencia entre el servilismo o la servidumbre (“the sin of servanthood”) y el seguimiento (“the deliverance of discipleship”), y aboga por lo segundo; véase su ensayo “The Sin of Servanthood” en: Emilie A. Ternes (ed.), *A Troubling in My Soul. Womanist Perspectives on Evil and Suffering*, New York, Mayknoll, 1993, 199-218. Trato de hacerme cargo auto-críticamente como persona “blanca” de las críticas de las feministas “de color”, lo que implica un compromiso metodológico a prestarle atención al pensamiento *womanist* y otras perspectivas que apuntan a la justicia de género pero no se identifican necesariamente con el término “feminismo”.

⁴⁸ Esta parece ser la conclusión de Brown y Parker.

Cuadernos de Teología, XXII, 2003

solidarios) no podemos desarrollarnos como *sujetos* en comunidad en esperanzas de un horizonte emancipatorio -ni siquiera del modo más modesto⁴⁹- sin asumir el riesgo de sufrir las consecuencias de nuestro compromiso. Por eso no creo que las *ancillae ministrae* del siglo II, ni las mártires anabaptistas del siglo XVI, ni las cuatro religiosas católicas asesinadas en El Salvador en el siglo XX se hayan equivocado al resistirse pertinazmente al mal como consecuencia de su seguimiento y de su fe en *Christo quasi deo*.⁵⁰ Sin querer caer en esencialismos biológicos, tal vez una analogía útil aquí sea la de la diferencia entre asumir que no parimos ni criamos nuestros hijos sin dolor y creer que ese dolor es un castigo promovido por Dios y sacralizado por la religión.⁵¹ Dicho esto, no quisiera hacer oídos sordos a las advertencias de aquellas mujeres que me señalan que tal posición corre un riesgo permanente a ser cooptado e instrumentalizado por el sentido común patriarcal. Si el testimonio y la resistencia de las dos mujeres pertinaces que conocemos como *ancillae ministrae* –y junto con ellas la gran nube de testigos mujeres a través de los siglos– no ha de caer en el sin-sentido y el absurdo, la teología tiene como uno de sus desafíos más importantes el velar permanente y creativamente para que la cristología sea saludable y no sea nociva: es decir, para que sea *pneumática*.

Fecha de recepción: 22.4.03

Fecha de aceptación: 27.5.03

Nancy E. Bedford es doctora en teología y profesora en el Garrett-Evangelical Theological Seminary en Chicago. Es profesora no residente del Isedet.

⁴⁹ El tema de la “agencia histórica” de las mujeres y la relación del feminismo teológico con la herencia ilustrada y con la primera teología de la liberación, así como con la antropología filosófica feminista actual (como por ejemplo la de Rosi Bradotti en *Metamorphoses Toward a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge, Polity Press, 2002) es compleja, la abordaré en algunos trabajos futuros. Quisiera dejar sentada aquí simplemente mi convicción de que una *teonomía pneumática* entendida en el horizonte emancipatorio simbolizado por la *basileia theou* es saludable para las mujeres de fe y puede ayudarnos a evitar tanto la trampa patriarcal de la heteronomía como la fragmentación paralizante de una autonomía individualista.

⁵⁰ Sobre las mártires anabaptistas, véase Hermina Joldersma y Louis Grijp (eds. y trads.), “*Elisabeth’s Manly Courage*” *Testimonials and Songs of Martyred Anabaptist Women in the Low Countries*, Milwaukee, Marquette University Press, 2001, sobre las cuatro religiosas véase Jon Sobrino, “El martino de Maura, Ita, Dorothy y Jean”, en *Diakonia* 4 (1989), 2-6.

⁵¹ Prosiguiendo con la lógica de la analogía, cabe agregar que así como no es “bueno” que suframos por estos motivos, tampoco una mujer está *obligada* a querer parir, adoptar o criar hijos (contra 1 Tim 2 15), es posible que llegue a la conclusión de que tal actividad no pueda realizarse de un modo saludable dadas las condiciones reales del mundo, y se niegue a prestarse a tales fines. Una vez más, *tomar en serio* las voces de las mujeres que llevan a cabo una huelga de vientres nos ayuda a darnos cuenta de lo negativas que son las condiciones en la pecaminosidad estructural patriarcal en la que estamos inmersos, para criar hijos saludablemente. El capitalismo tiene necesidad de algunos niños con poder adquisitivo que sirvan como consumidores (de comida, ropa, juguetes, escuelas privadas, servicios médicos prepagos), pero no le interesan las condiciones *sociales* realmente necesarias para la reproducción de la vida, estas mujeres nos lo señalan de un modo inequívoco.



Copyright and Use:

As an ATLAS user, you may print, download, or send articles for individual use according to fair use as defined by U.S. and international copyright law and as otherwise authorized under your respective ATLAS subscriber agreement.

No content may be copied or emailed to multiple sites or publicly posted without the copyright holder(s)' express written permission. Any use, decompiling, reproduction, or distribution of this journal in excess of fair use provisions may be a violation of copyright law.

This journal is made available to you through the ATLAS collection with permission from the copyright holder(s). The copyright holder for an entire issue of a journal typically is the journal owner, who also may own the copyright in each article. However, for certain articles, the author of the article may maintain the copyright in the article. Please contact the copyright holder(s) to request permission to use an article or specific work for any use not covered by the fair use provisions of the copyright laws or covered by your respective ATLAS subscriber agreement. For information regarding the copyright holder(s), please refer to the copyright information in the journal, if available, or contact ATLA to request contact information for the copyright holder(s).

About ATLAS:

The ATLA Serials (ATLAS®) collection contains electronic versions of previously published religion and theology journals reproduced with permission. The ATLAS collection is owned and managed by the American Theological Library Association (ATLA) and received initial funding from Lilly Endowment Inc.

The design and final form of this electronic document is the property of the American Theological Library Association.