

LA DISCUSIÓN SOBRE EL SIMBOLISMO FEMENINO DE LA IMAGEN DE DIOS EN LA PNEUMATOLOGÍA

MANFRED HAUKE

I. MOTIVO Y SENTIDO DE LA CUESTIÓN

Según la teóloga feminista Mary Daly, un cristianismo misógino es tan contradictorio como un triángulo cuadrilátero¹. Para ella, quien reza a Dios «Padre» y cree en la encarnación del «Hijo», sólo puede ser un estorbo para los intereses de la mujer. Otras feministas, que en los puntos esenciales quieren mantenerse dentro del marco del cristianismo, intentan modificar la imagen de Dios con apoyo en datos bíblicos. Según Catharina Halkes es especialmente apta para esta tarea la pneumatología. Alude, por ejemplo, a la figura femenina de la Sabiduría en el AT y al hecho de que *ruah* (espíritu) en hebreo es femenino. Eso le sirve para afirmar que una teología feminista ante todo ha de ser una teología pneumatológica². Dentro del feminismo teológico tiene hoy ya aceptación hablar de «*Espíritu Santa*»³.

El motivo de este artículo es la crítica de la teología feminista a la imagen cristiana de Dios, y quiere ofrecer una visión de conjunto de la discusión sobre el simbolismo femenino en la pneumatología. La respuesta a

1. M. DALY, *Jenseits von Gottvater Sohn & Co.*, München 1980, p. 5.

2. C. HALKES, *Feministische Theologie. Eine Zwischenbilanz*, en «Concilium» 16 (1980) 293-300, cita en pág. 297; cfr. de la misma autora: *Gott hat nicht nur starke Söhne*, Gütersloh, 4ª ed. 1985, pp. 42s, 61s.; *Das Antlitz der Erde erneuern*, Gütersloh 1990, p. 191s. y otras.

3. Se adelantó a esta tendencia K. MARTI, *Zärtlichkeit und Schmerz*, Darmstadt-Neuwied, 4ª ed. 1980, p. 109; ejemplos «prácticos» en este sentido se encuentran en Ch. HOJENSKI (hrsg.), *Meine Seele sieht das Land der Freiheit. Feministische Liturgien - Modelle für die Praxis*, Münster 1990, pp. 119-129.

la crítica feminista no puede ser una simple alusión al carácter asexual de Dios. Es evidente que Dios no es ni varón ni mujer, sino espíritu puro. Ya el AT deja claro que Dios está más allá de la polaridad de lo sexual. Pero, por otra parte, no puede ser indiferente qué imágenes usamos para hablar de Dios. Referirse a Dios como «madre» o como «padre» tiene indudablemente matices diferentes, que —yendo más allá de la conciencia refleja— conducen al ámbito de lo inconsciente y de lo que se comprende más bien de modo intuitivo. Cuestiones que en siglos pasados se transmitieron quizá de una forma menos pensada, pasan a ser en el presente temas de reflexión teológica que deben ser tomados en serio. Y uno de ellos es el de los elementos simbólicos femeninos al hablar del Espíritu Santo.

No es la discusión sobre esta cuestión dominio exclusivo de las feministas. Numerosos autores de uno u otro sexo —autores que no se pueden englobar dentro de los movimientos feministas—, se han planteado la cuestión en el pasado y en la actualidad, y la han respondido de modo afirmativo, aunque con posturas muy diferentes entre sí.

Esbozaremos en primer lugar, de modo paradigmático, algunos momentos históricos del tema⁴.

II. FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS DE LA DISCUSIÓN

1. *El Antiguo Testamento: la «ruah Yahweh» y la «Sabiduría»*

La discusión en el campo de la pneumatología sobre el simbolismo femenino en la imagen de Dios, se apoya sobre todo en dos temas veterotestamentarios: las afirmaciones sobre la *ruah Yahweh* y la imagen «femenina» de la Sabiduría. El Espíritu de Dios, *ruah Yahweh*, es en el uso hebraico mayoritariamente femenino. En el NT griego el femenino *ruah* se convierte en el neutro *pneuma*, para ceder en latín el paso a un término masculino: *spiritus*. Mientras que S. Jerónimo consideraba esta evolución como una prueba de que Dios no es ni masculino ni femenino⁵, hoy se lee en algunos autores que es una prueba de la masculinización creciente

4. Intenta dar una visión global M. HAUKE, *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung*, Paderborn, 3ª ed. 1991, pp. 271-292, 502; Y. CONGAR, *Der Heilige Geist*, Freiburg i.Br. 1982, pp. 424-432.

5. S. JERÓNIMO, *In Is. 11* (sobre 40, 9-11), CChr.SL 73/1, 459,75-86.

de la imagen de Dios. Por contra, hoy sería necesario para ellos volver a enlazar con el veterotestamentario *ruah*, rompiendo así el simbolismo patriarcalista⁶.

El autor americano J.E. Burns afirma, por ejemplo, que la doctrina trinitaria hubiera evolucionado de manera distinta si los Padres de la Iglesia no hubieran partido del neutro griego *pneuma* sino de la *ruah* hebrea⁷. En sentido contrario, el suizo Urs Winter, experto en Antiguo Testamento y con ciertas simpatías por el feminismo, pone en guardia frente a conclusiones demasiado amplias, pues «si bien *ruah* desde el punto de vista gramatical es femenino, casi nunca es una realidad femenina que actúe de forma independiente»⁸. Y, por lo demás, el género gramatical está marcado sexualmente sólo de modo muy limitado. Frente a sus colegas feministas, Susanne Heine ha indicado irónicamente cómo en la lengua hebrea también la espada y la fuerza del varón tienen género femenino⁹.

Como es sabido, el significado veterotestamentario fundamental de *ruah* es «aliento», «viento», «espíritu»¹⁰, tras el cual se esconde la experiencia humana de la respiración, como expresión de la vida. Por eso, se usa también para significar el principio vital que actúa desde 'dentro', desde lo 'profundo'. Este que pudiera ser un matiz más bien femenino se ve complementado por referencias, por así decir, «más masculinas». *Ruah* significa también, en efecto, el viento y el huracán, o un poder que de forma repentina e inesperada se apodera de una persona y la mueve a actuar. En realidad, desde el punto de vista del simbolismo natural, *ruah* no se puede limitar ni a características masculinas ni femeninas. Si en hebreo hubiera existido un género neutro, el término *ruah* hubiera podido quedar englobado correctamente en él, pues en el AT aún no designa un ser personal, sino una fuerza divina impersonal.

6. Un ejemplo reciente H. SCH-86-NGEL-STRAUTMANN, *Ruach (Geistin)*, en: M. KASSEL (hrsg.), *Feministische Theologie*, Stuttgart 1988, pp. 59-73; de la misma autora, *Geist I. Altes Testament*, en E. GÖSSMANN et al. (hrsg.), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 1991, p. 146s.

7. J. E. BURNS, *God as Woman. Woman as God*, New York-Toronto 1973, p. 39.

8. U. WINTER, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und dessen Umwelt*, Freiburg/Schw.-Göttingen 1983, p. 509 nota 167.

9. S. HEINE, *Wiederbelebung der Göttinnen? Zur systematischen Kritik einer feministischen Theologie*, Göttingen 1987, p. 35s.

10. Sobre lo que sigue cf R. ALBERTZ-C. WESTERMANN, *Geist*, THAT II (1976) 726-753; M. HAUKE, *Die Problematik um das Frauenpriestertum...*, o.c., pp. 271-273.

Este significado dinámico —el *pneuma* neutro— aún se mantiene en el NT. Pero en él, el Espíritu aparece también ya como una realidad personal. Como la personalidad, en lo gramatical, casi siempre está expresada de forma sexuada (una persona no es algo neutro), *pneuma* en el evangelio de San Juan va unido en algunas ocasiones con un pronombre no neutro sino masculino (cf Jn 16, 8, 13s.).

En el AT, la connotación femenina de la Sabiduría (hebr. *chokmah*, gr. *sofia*) es más fuerte que la de *ruah*. La Sabiduría¹¹ aparece como fuerza hipostasiada de Dios y tiene caracteres femeninos. Es compañera de Dios, asentada junto a su trono. Frente al hombre aparece como «esposa» y como «madre». En varios lugares es sinónimo de *ruah*; por ello, los Padres de la Iglesia aplicaron la Sabiduría no sólo a Jesucristo, sino también al *Pneuma*¹².

La Sabiduría expresa a Dios en su relación con el mundo, en su inmanencia. Este estar dentro del cosmos, por parte de Dios, corresponde de forma especial a una temática existencial femenina, que Philipp Lersch designa como «centralidad», como estar centrado alrededor de un núcleo interior. También algunas feministas (como Catharina Halkes) aceptan en lo fundamental esta descripción¹³. Lersch diferencia la «centralidad» femenina de la «excentricidad» masculina, es decir, de un comportamiento que desde el centro arranca hacia fuera¹⁴. Para evitar malentendidos se ha de hacer notar que estas u otras descripciones no suponen principios que se identifiquen con el concreto ser varón o ser mujer. «Centralidad» y «excentricidad» expresan más bien acentuaciones y describen tendencias del comportamiento. «Centralidad» se refiere a la especial capacidad de la mujer para un comportamiento integral, capaz de conformar una situación desde un centro interno, como por ejemplo en la cercanía de una madre a su hijo.

11. Cfr. M. HAUKE, *Die Problematik um das Frauenpriestertum...*, o.c. en nota 4, pp. 273-275; U. WINTER, *Frau und Göttin...*, o.c. en nota 8, pp. 508-529; C. V. CAMP, *Wisdom and the feminine in the Book of Proverbs*, Sheffield 1985.

12. Y. CONGAR, o.c., en nota 4, p. 27, p. 426.

13. C. HALKES, o.c. en nota 2, p. 38; de la misma autora: *Frau und Mann als Ebenbild Gottes. Aus der Sicht der feministischen Theologie*, en H. ERHARTER-R. SCHWARZENBERGER (hrsg.), *Frau - Partnerin in der Kirche. Perspektiven einer zeitgemäß-7en Frauen-Seelsorge*, Wien 1985, p. 94; *Suchen, was verloren ging. Beiträge zur feministischen Theologie*, Gütersloh 1985, p. 74.

14. Ph. LERSCH, *Vom Wesen der Geschlechter*, München-Basel, 4ª ed. 1968; sobre su importancia cfr. por ejemplo H. M. BAUMGARTNER, *Gleichheit und Verschiedenheit von Mann und Frau in philosophischer Perspektive*, en: N. A. LUYTEN (hrsg.), *Wesen und Sinn der Geschlechtlichkeit*, Freiburg-München 1985, pp. 271-300, ver pp. 282-288.

La Sabiduría toma asiento en el hombre, en el pueblo de Israel, en el Mesías. El «habitar» de la nube o de la Sabiduría en Israel lleva en el judaísmo rabínico a la idea de la *shekinah* de Dios¹⁵, que presenta muy claramente la inmanencia de Dios con notas femeninas. El Talmud a menudo utiliza los conceptos de *shekinah* y de *santo espíritu* como sinónimos.

Ahora bien, la Sabiduría no sólo está al lado de Dios, sino que también aparece frente a Dios y se diferencia de El. Media entre Dios e Israel y transmite la respuesta perfecta de la creación a la actuación de su Señor: la Sabiduría «juega» ante Dios (Prov 8, 30s.) y le sirve en la tienda santa (Sir 24, 10). Es decir: la Sabiduría se encuentra en un cierto equilibrio: por una parte, está con Dios frente a la creación, por otra parte aparece como un principio causante, como desde el interior, de la respuesta del mundo a Dios, teniendo ella misma características creaturales.

En el NT, la Sabiduría se atribuye expresamente a Jesucristo, con lo que sus características femeninas pasan a un segundo plano. Pero en cierto modo se pueden aplicar al Espíritu Santo y también a la figura de María. Pero de la mariología hablaremos más adelante.

2. La imagen de la paloma

No es lo figurativo un elemento típico al hablar sobre el Espíritu de Dios, sino precisamente lo no tangible, lo no ligado a objetos. Una excepción se da en los relatos evangélicos sobre el Bautismo del Señor, que describen al Espíritu Santo bajo la imagen de paloma. En esta imagen se unen varias connotaciones del AT. Según Gen 1, 2, en la creación el Espíritu de Dios se cernía sobre las aguas. La interpretación de ese verbo como la acción de incubar es un tópico común en una parte de la literatura no especializada, pero entre los expertos en exégesis veterotestamentaria hoy normalmente se rechaza¹⁶. La teología rabínica, por el contrario, ejemplifica el cernirse del Espíritu divino sobre las aguas con el planear de un pájaro, de una paloma o un águila¹⁷. También resulta cercana la relación con la paloma de Noé, que anunció el final del diluvio (Gen 8, 9). En la Biblia se destaca especialmente el vuelo rápido y la suavidad de la paloma.

15. Cfr. al respecto M. HAUKE, o.c. en nota 4, pp. 168-170, 274; J. MOLT-MANN, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München 1991, pp. 60-64 (Bibl.).

16. Cf C. WESTERMANN, *Genesis I*, Neukirchen-Vluyn, 3ª ed. 1983, pp. 148s.

17. J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus I*, Zürich et al. 1978, p. 52.

En el Cantar de los Cantares se convierte en símbolo por excelencia de la joven esposa¹⁸. En la imagen de la paloma quizá se ofrezcan asociaciones femeninas, pero no se imponen¹⁹.

3. *La superación de la madre divina por la Madre de Dios en la Iglesia siria*

La relación inmediata entre el Espíritu Santo y el simbolismo femenino no la encontramos hasta la Iglesia de la antigua Siria y en ambiente gnóstico²⁰. En Siria, el culto de la Gran Madre jugaba un papel tan importante como en Asia Menor la veneración de la madre de los dioses, Cibele. La «Dea Syria» superaba en importancia a todas las demás figuras divinas. Como el término espíritu es femenino en sirio, como en el vecino hebreo, se traspaşa allí el título de madre —quizá en relación con la religiosidad pagana— a la tercera Persona divina. Se da esto sobre todo en grupos heterodoxos, pero también hacen ese uso —aunque limitadamente— un Padre de la Iglesia como Afraate o las homilías del Pseudo-Macario, cercanos al ámbito cultural²¹. En la lengua siriaca, el Espíritu Santo no se llama Consolador, sino «Consoladora»²². Y el ordenamiento eclesial de la Didascalia llama a la diaconisa «imagen del Espíritu Santo»²³.

18. Cf. M. HAUKE, o.c. en nota 4, pp. 278s.

19. Como cosa curiosa se puede citar aquí la interpretación de la exégeta Silvia Schroer. Según Schroer, que para ello se refiere a la figura de las antiguas diosas del amor y a fuentes gnósticas, la paloma es mensajera de amor de la madre celestial, de Sofía, cuyos elementos eróticos habría que tener en cuenta: S. SCHROER, *Der Geist, die Weisheit und die Taube*, en FZPhTh 33 (1986) 197-225.

20. Cfr. al respecto R. MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge 1975, pp. 142-150, 312-320; W. CRAMER, *Der Geist Gottes und des Menschen in frühsyrischer Theologie*, Münster 1979, pp. 36-39.42-46.68s.; E. PAGELS, *Versuchung durch Erkenntnis. Die gnostischen Evangelien*, Frankfurt 1981, pp. 94-103; M. HAUKE, o.c. en nota 4, pp. 155-161.287s.; G. WINKLER, *-86-berlegungen zum Gottesgeist als mütterlichem Prinzip und zur Bedeutung der Androgynie in einigen frühchristlichen Quellen*, en T. BERGER-A. GERHARDS (hrsg.), *Liturgie und Frauenfrage*, St. Ottilien 1990, 7-29.

21. AFRAATE, *Dem 18,10*: PS I/1, 839; sobre Pseudo-Macario cfr. H. DÖRRIES, *Die Theologie des Makarios/Symeon*, Göttingen 1978, passim, en especial p. 341; V. DESPREZ (ed.), *Pseudo-Macaire, Oeuvres spirituelles I. Homélies propres à la Collection III. Introduction, traduction et notes (avec le texte grec)*, SC 275, Paris 1980, pp. 324s., nota 1.

22. P. EVDOKIMOV, *Die Frau und das Heil der Welt*, Moers 1989 (= München 1960), p. 242.

23. *Didascalia* 9; cf. la interpretación del texto en A.-G. MARTIMORT, *Les Diaconesses. Essai historique*, Roma 1982, pp. 32s.

Con mucha más fuerza que en la Iglesia católica siríaca se subraya el simbolismo femenino del Espíritu divino en los grupos gnósticos, también más allá del ámbito sirio. En el llamado «Evangelio de los Hebreos», la voz del divino Padre se sustituye por la de la madre divina, es decir, el Espíritu Santo. La madre divina es la que dice las palabras: «Hijo mío,... tú eres mi descanso; tú eres mi hijo único»²⁴. El «Evangelio de Felipe», afín al gnosticismo de Valentín, niega la acción del Espíritu Santo sobre María con un argumento lingüístico: «Algunos dicen: María concibió por obra del Espíritu Santo. Yerran... ¿Cuándo se ha visto que una mujer conciba de otra mujer?»²⁵. Parece que en el «Evangelio de Felipe», María, el Espíritu Santo y la sofía se identifican²⁶. Los ofitas llamaban al Espíritu que flota sobre las aguas, «la primera mujer», «madre de todos los vivientes», cuyo hijo es Cristo²⁷. En las «Actas de Tomás», la Trinidad la forman Padre, Madre e Hijo²⁸, y en un texto maniqueo, la doxología reza: «Por la fuerza del Padre, por la bendición de la Madre, por la bondad del Hijo»²⁹. Se encuentran múltiples pruebas de épiclesis gnósticas en las que se invoca a una madre divina. Según las «Actas de Tomás», la Eucaristía se celebra en nombre de la Paloma Santa, de la madre divina³⁰. Es comprensible el entusiasmo de algunas feministas por estos textos gnósticos³¹.

Mientras que los grupos gnósticos no tienen recelos para describir al Espíritu Santo como «Madre» de Jesús, como su principio genético pretemporal, Afraate o Pseudo-Macario, por ejemplo, hablan sólo de una función maternal del Espíritu para con los cristianos³². S. Efrén escribió un him-

24. W. SCHNEEMELCHER (hrsg.), *Neutestamentliche Apokryphen I*, Tübingen, 5ª ed. 1987, p. 146; cf también p. 144.

25. *Evangelio de Felipe*, 17a.; cf W. SCHNEEMELCHER, o.c. en nota 24, p. 157.

26. Así lo afirma J. JACOBSEN BUCKLEY, *The Holy Spirit is a Double Name: Holy Spirit, Mary, and Sophia in the Gospel of Philipp*, en K. L. King (ed.), *Images of the Feminine in Gnosticism*, Philadelphia 1988, pp. 211-227; K. RUDOLPH, «Response to '...' by Jorunn Jacobsen Buckley», en *ibid.* pp. 228-238, aquí pág. 232.

27. S. IRENEO, *Adv. haer.* I,30,1; SC 264,364.

28. Cf A. ORBE, *La teología del Espíritu Santo. Estudios Valentinianos IV*, Roma 1966, pp. 105-110; R. MURRAY, o.c. en nota 20, p. 317; W. CRAMER, o.c. en nota 20, p. 36.

29. Cf W. BOUSSET, *Manichäisches in den Thomasakten*, en ZNW 18 (1917/18) 11.

30 M. HAUKE, o.c. en nota 4, pp. 160s.; cf G. WINKLER, o.c. en nota 20, pp. 17s.

31. Cf por ejemplo Ch. MULACK, *Gnosis (Verdrängte christliche Erkenntnis)*, en M. KASSEL, o.c. en nota 6, pp. 227-256, aquí pág. 240-246.254s.

32. Sobre Afraate cf. CRAMER (o.c. en nota 20) p. 68s.; sobre Pseudo-Macario, cf DÖRRIS (o.c. en nota 21) p. 341, nota 21.

no en el que se burla de la madre-Espíritu que según el gnóstico Bardesanes habría engendrado al Hijo junto con el Padre celestial³³. En Efrén el Espíritu Santo ya no se denomina Madre. La Madre por excelencia, para Efrén y los sirios católicos posteriores, no es el Espíritu Santo sino María, vista en estrecha relación con la Iglesia³⁴. Al contrario que en las sectas gnósticas, el verdadero lugar del simbolismo maternal no es una realidad divina, sino creatural: María, imagen de la Iglesia. Con ello se supera la presentación del Pneuma como «Madre», carente de sentido desde el punto de vista trinitario y cristológico. El origen del Hijo no es el Espíritu, sino el Padre.

4. *El rechazo de la analogía familiar por parte de S. Agustín*

San Agustín debate la propuesta de comparar la Trinidad con una familia. Rechaza dicha comparación entre otras cosas con el argumento de que el Espíritu Santo no es ni madre de Jesús ni esposa del Padre. Cada persona singular, y no la comunidad social, ha sido creada a imagen del Dios trino. Además, la imagen de la familia puede alimentar el malentendido de que en la Trinidad nos encontramos con tres dioses³⁵. Los ejemplos que ofrece para ejemplificar el misterio de la Trinidad proceden sobre todo del ámbito psicológico, no del social. Sin embargo, acepta la comparación que ejemplifica el origen del Espíritu por parte del Padre con el origen de Eva procedente de Adán, una génesis que no supone «concepción»³⁶. Para Agustín es decisivo no el desprecio por lo corporal, cuyo

33. S. EFREN, *Hymnos contra Haereses* 55:, CSCO 170,187-189; cfr. MURRAY (o.c. en nota 20) p. 318; CRAMER (o.c. en nota 20) pp. 42-46.

34. MURRAY (o.c. en nota 20) pp. 144-148.318s. Según S. Brock, la «feminidad» gramatical del Espíritu Santo no jugó un gran papel, también porque en tiempos posteriores, el idioma siríaco, que conoce sólo nombres masculinos o femeninos, trata el «pneuma» neutro, bajo influencia griega, como «masculino»: S. BROCK, *Mary in Syriac Tradition*, en A. STACPOOLE (ed.), *Mary's Place in Christian Dialogue*, Wilton/Conn. 1982, pp. 182-191, aquí pág. 184s.

35. *De Trin.* 12,5-7: CChr.SL 50A, pp. 359-367; cfr. al respecto B. DE MARGERIE, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975, pp. 369-372; T. J. van BAVEL, *Woman as the Image of God in Augustines De Trinitate XII*, en A. Zumkeller (ed.), *Signum pietatis*, PS C.P. Mayer, Würzburg 1989, pp. 267-288, aquí 273-276. Sobre la muy citada crítica a Agustín de F. K. MAYR —sobre todo en *Trinität und Familie in Augustinus, De Trin. XII*, REA 18 (1972) 51-81—, que quisiera resucitar la «maternidad» del Espíritu Santo, cf M. HAUKE, o.c. en nota 4, pp. 286s, nota 3. Cfr. también BAVEL, o. c. y *Augustines View of Women*, en *Augustiniana* 39 (1989) 5-53, especialmente 18-29.

36. Cf Y. CONGAR, o.c. en nota 4, p. 428s.

valor simbólico reconoce expresamente, sino el testimonio de la Sagrada Escritura, para la que la persona individual es ya imagen de Dios. La postura de Agustín marca en la historia de la Teología una actitud fundamental en esta materia, aceptada más adelante por Tomás de Aquino³⁷.

5. *Metodio de Filipos: el Espíritu Santo como «costilla del Verbo»*

El primer Padre de la Iglesia que compara la génesis del Pneuma con la de Eva es Metodio de Filipos. En una original homilía designa al Espíritu Santo como «costilla del Verbo». Así como Dios creó a Eva del costado de Adán, dándosela como esposa, así en la Cruz del costado del Logos habría surgido el Espíritu de la Verdad para formar la Iglesia, su Esposa³⁸. Aquí se juntan el Espíritu Santo, la mujer y la Iglesia.

6. *La «función maternal del Espíritu Santo» según el Conde Zinzendorf*

Tras la decadencia de las familias gnósticas de divinidades se tranquilizó el tema del simbolismo femenino en la pneumatología.

Se da un cierto resurgir en el protestantismo moderno. Por su pérdida casi total de la devoción mariana y por el principio del «solus Deus» el simbolismo religioso se había masculinizado ampliamente. Una transformación así, había de reclamar antes o después una reacción de carácter sustitutorio. Así se ha de considerar el redescubrimiento pietista del Pseudo-Macario, quien en repetidas ocasiones llama al Espíritu Santo «madre celestial» de los cristianos. En esta dirección se encuentra Nikolaus Ludwig

37. Cf. *S. Th.*, I, q 93, a 6 ad 2. Junto a la analogía familiar que rechaza Agustín, según la cual se compara a la mujer con el Espíritu Santo, es imaginable una segunda forma, según la cual el origen del hijo, que procede del padre y de la madre, podría ser imagen del Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo. Esta idea, que Tomás rechaza por su contenido excesivamente «material» (cf. *S. Th.*, I, q 36, a 3 ad 1), la desarrolla de nuevo MARGERIE (o.c. en nota 35) (368-375.383-390). Pero las limitaciones de esta interpretación de la imagen de la familia se muestran ya en el hecho de que aquí al Hijo se le compara con el Espíritu Santo. Sobre la imagen cfr. también E. SCHADEL (hrsg.), *Bibliotheca Trinitariorum II*, München et al. 1988, 44s. (Lit.); J. BRINKTRINE, *Sind die mythologischen Dreieheiten eine passende Analogie für das christliche Mysterium der heiligsten Dreifaltigkeit?*, en *ThGl* 55 (1965) 474-476.

38. METODIO, *Conv.* 3,8: SC 95,106-108; cfr. al respecto CONGAR (o.c. en nota 4) 427s.

Graf von Zinzendorf (1700-1760), fundador de la comunidad de hermanos de Herrnhut. Describe la Trinidad como comunidad de Padre, Madre e Hijo, diciendo que la familia, la más antigua forma de la humanidad, es la imagen más adecuada para la Trinidad. Zinzendorf designa al Espíritu Santo como la gran madre de la Iglesia, a la que sobre todo le competen dos funciones: amonestar y consolar. Para ello se apoya en Is 66, 13 (Dios consuela a su pueblo como una mujer consuela a su hijo), uniendo este pasaje con Jn 14, 26: el Espíritu Santo como consolador³⁹.

Estas ideas las recoge hoy sobre todo Jürgen Moltmann, que designa al Pneuma como «madre de la vida», citando también fuentes gnósticas⁴⁰, lo que ya sucedía en una autora protestante de los años veinte⁴¹.

7. La Teología especulativa de M.J. Scheeben

Una postura teológicamente diferenciada sobre el simbolismo femenino en la pneumatología se encuentra en el siglo XIX en el teólogo católico M.J. Scheeben. En el marco de la especulación trinitaria, Scheeben recoge la analogía de la familia, que rechazara Agustín, pero subrayando a la vez que se debe evitar un paralelismo excesivamente estrecho. Afirma que el Espíritu Santo, vínculo de amor entre Padre e Hijo, se parece en el ámbito humano a la madre, mediadora entre padre e hijos. Pero mientras que en el ámbito creatural en la procreación se da una dualidad, un reparto entre un principio fundamentalmente activo y otro fundamentalmente pasivo, no se debe aceptar una división como esa en el origen del Hijo del Padre.

39. Cf M. MEYER, *Das 'Mutter-Amt' des Heiligen Geistes in der Theologie Zinzendorfs*, en *EvTh* 43 (1983) 415-430.

40. Cf J. MOLTSMANN, *Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes. Zur trinitarischen Pneumatologie*, en *ThLZ* 107 (1982) 705-715, aquí 711; ID., *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, München 1991, pp. 98-100); *Geist des Lebens* (o.c. en nota 15) 171-174.284-287.

41. Así en la tesis doctoral, dirigida por R. Seeberg, de S. HIRSCH, *Die Vorstellung von einem weiblichen Pneuma agion im Neuen Testament und in der ältesten christlichen Literatur, ein Beitrag zur Lehre vom Heiligen Geist*, Berlin, sin año (1927) sobre todo 46-64. Hirsch, que, según parece, no conoce a Zinzendorf, se lamenta de que en el protestantismo falte la figura de la madre, que ella encuentra en el Espíritu Santo. Su trabajo se ve lastrado por un tratamiento especialmente arbitrario de las fuentes. Así, para Gal 4, 21-31 se mezclan Sara, la Jerusalén celestial, la Iglesia, el Espíritu Santo, «la Alianza» y la «bendición» de Gal 3, 14; y el Espíritu Santo, para la exégesis de Hirsch, se considera esposa y madre de Jesús (pp. 17-39). La curiosa interpretación de Gal 4 la ofrece parcialmente ya R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, Leipzig, 3a. ed. 1922, pp. 142s.

Por esta diferencia, el hijo, en la familia humana, aparece como tercera persona, pero en Dios como segunda. El propio Scheeben muestra los límites de esta imagen al subrayar que el Espíritu Santo no es ni madre del Hijo ni esposa del Padre e indicando que el único término de analogía es aquí la función de mediación⁴².

Scheeben se refiere a Metodio al poner en relación el tema, común en la patrística, del origen de la Iglesia del costado abierto de Jesucristo con la descripción metafórica del Génesis, según la cual Eva es tomada «de» Adán. El flujo de sangre que procede del corazón de Cristo sería según eso imagen del envío temporal y, con ello, también del proceder eterno del Espíritu Santo. Y del Espíritu Santo se forma la Iglesia. El Espíritu Santo y la mujer tienen un origen comparable, que se diferencia de la procreación⁴³. Así como el Hijo divino procede del Padre, y el Espíritu Santo procede de ambos, así el origen de Adán es inmediato de Dios y el de Eva se da por mediación de un hombre. El origen de Adán es analogía del «engendrar» pasivo, el origen de Eva es un correlato de la «espiración» pasiva. A diferencia de la doctrina trinitaria de corte psicológico de San Agustín, Scheeben quiere ofrecer analogías que no sólo sean apropiaciones (como la serie ternaria de memoria, entendimiento, voluntad) sino que hagan referencia a los *propria* de las Personas divinas⁴⁴. Y lo *proprium* es en el caso del Espíritu Santo la espiración pasiva.

La referencia a la descripción metafórica del Génesis tiene sin duda su propia problemática, que aquí no podemos debatir⁴⁵. Lo mismo se puede decir de las divisiones entre principio «activo» y «pasivo» en la procreación, que han de ser liberadas de las estrecheces de una biología desfada⁴⁶. Podría ser más útil para el contexto actual una imagen referida a la mariología⁴⁷:

42. M. J. SCHEEBEN, *Die Mystrien des Christentums*, (Ges. Schriften II), Freiburg i.Br. 3ª ed. 1958, § 31 (pp. 154-160); cfr. del mismo Autor: *Handbuch der katholischen Dogmatik II* (Ges. Schriften IV), Freiburg i.Br. 1948, núm. 1019-26 (pp. 431-435).

43. Cf SCHEEBEN, *Mysterien*, loc. cit.; *Handbuch II* núm. 1024, p. 433.

44. Cf *Handbuch der katholischen Dogmatik III* (Ges. Schriften V), Freiburg i.Br. 1961, núm. 372-375 (pp. 152-155); cf al respecto K.-H. MINZ, *Pleroma Trinitatis. Die Trinitätstheologie bei Matthias Joseph Scheeben*, Frankfurt-Bern 1982, pp. 166s.; M. HAUKE, o.c. en nota 4, 285s., nota 15.

45. Cfr. al respecto HAUKE, (o.c. en nota 4) 198, nota 27.

46. Cfr. *ibid.* 114.

47. Cfr. sobre lo que sigue A. ZIEGENAUS, *Maria als Abbild der Person des Hl. Geistes* (M.J. Scheeben); y *Maria und der Heilige Geist. Beiträge zur pneumatologischen Prägung der Mariologie*, Regensburg 1991, pp. 25-38.

Scheeben designa a María como «Imagen de la Persona del Espíritu Santo»⁴⁸. Así como el Logos entró en unión hipostática con la humanidad de Cristo, así el Pneuma enlazó con María en una unión moral de personas⁴⁹, en una armonía de efectos, referida a Cristo de manera similar a como el comportamiento de Eva estaba referido al de Adán. Así como Eva queda descrita en Gen 2, 18 como ayuda de Adán, semejante a él (*adiutorium simile sibi*), así María es también ayuda en la obra de la salvación. De forma similar, el Espíritu Santo está orientado hacia su origen, al Hijo. Así como Cristo es Cabeza de la Iglesia, así María es, como portadora y representante del Espíritu Santo, el corazón de la Iglesia⁵⁰. «Consuela, cuida, media entre Dios y la creatura, protege y alimenta, es paracleta, cuidadora, educadora y consoladora, prenda visible de la ayuda del Espíritu Santo, principio mediador de la gracia»⁵¹. Y Scheeben también indica que desde la época de los Padres la imagen de la paloma se aplicó no sólo al Espíritu Santo, sino también a María⁵².

8. La «maternidad» del Espíritu Santo en S. Bulgakov y P. Evdokimov

Si Scheeben evita utilizar el título de «Madre» para el Espíritu Santo, el filósofo ortodoxo de la religión Sergei Bulgakov designaba en 1946 al Pneuma como «maternidad hipostasiada», porque la Sabiduría divina, desde toda la eternidad, se expresaría en dos hipóstasis, la del Hijo y la del Espíritu Santo. El Hijo es tipo del hombre, y el Espíritu Santo, «Hija de Dios», es considerado imagen originaria de la mujer⁵³. Para Paul Evdokimov, inspirado en Bulgakov, María es «el lugar de la presencia del Espíritu Santo» y Jesucristo «el lugar de la presencia del Logos. Los dos juntos trasladan el rostro misterioso del Padre al ámbito de lo humano»⁵⁴.

48. Cfr. *Handbuch der katholischen Dogmatik V* (Ges. Schriften VI/1), Freiburg 1954, Núm. 771 (p. 358).

49. *Ibid.*

50. *Handbuch der katholischen Dogmatik V* (Ges. Schriften VI/2), Freiburg i.Br. 1954, núm. 1628 (p. 372) et al.

51. ZIEGENAUS, *Abbild* (o.c. en nota 47) 35; cfr. especialmente SCHEEBEN, *Handbuch V* 1624 (p. 370); 1824 (p. 490).

52. *Handbuch V* núm. 771 (pág. 385); sobre Scheeben cfr. también K. WITTKEMPER, *Heiliger Geist II. Dogmatik*, en *Marinenlexikon III*, ed. por Bäumer, Remigius/Scheffczyk, Leo, St. Ottilien 1991, pp. 108-112, aquí 112.

53. S. BULGAKOV, *Le Paraclet*, Paris 1946; cfr. G. H. TAVARD, *Woman in Christian Tradition*, Notre Dame 1973, pp. 164-166.

54. EVDOKIMOV, o.c. en nota 22; cfr. 242s.

Ahora bien, el propio Evdokimov se plantea el problema de que la «maternidad» del Espíritu Santo, que él postula, contradice el origen intratrinitario del Hijo. Intenta eludir esta dificultad diferenciando la posición trinitaria del Espíritu Santo de su función en la Revelación. La «maternidad» se referiría sólo a lo segundo, al anuncio y origen de la vida⁵⁵. Sin embargo, se mantiene la cuestión de si se pueden separar de esta manera las relaciones intratrinitarias y la actuación en la Revelación.

Esta rara predicación del Espíritu como «hija» de Dios, tal como la realiza Bulgakov, probablemente tenga que ver con el rechazo del *filioque* entre los ortodoxos: si sólo el Padre es principio originador del Pneuma, no hay diferencia entre el Hijo y el Espíritu. Pero como, según los datos bíblicos, es difícil aceptar la existencia de dos «hijos» divinos, el segundo se convierte en una «hija». Frente a ello, es mucho más fácil argumentar en favor de una diferencia intratrinitaria entre Padre e Hijo si se acentúa el *filioque*: el Espíritu procede no sólo del Padre, sino en un único acto también del Hijo.

9. Leonardo Boff: María como encarnación del Espíritu Santo

El intento probablemente más extremo en la teología contemporánea de unificar la simbología femenina y la pneumatología procede de Leonardo Boff. Boff afirma la existencia de «una autocomunicación única del Espíritu a María, no menos concreta, real que la del Hijo eterno a Jesús de Nazaret. En María, el Espíritu se ha *pneumatificado*»⁵⁶. También en este caso se trataría de una «encarnación»⁵⁷. María es, según Boff, «divina por la divinidad del Espíritu Santo. María es no sólo templo de Dios, sino también el Dios del templo»⁵⁸. Por ello, María no está subordinada a Jesús, sino que muestra en conjunto con él el rostro del Padre⁵⁹. Incluso un in-

55. *ibid.*

56. L. BOFF, *Ave Maria. Das Weibliche und der Heilige Geist*, Düsseldorf 1982 (orig. 1980), p. 94.

57. *Ibid.*, 78.

58. *Ibid.* 106; cfr. del mismo autor: *Das mütterliche Antlitz Gottes*, Düsseldorf 1985 (orig. 1979), pp. 105-117; *Der dreieinige Gott*, Düsseldorf 1987 (orig. 1986), pp. 225-227, 240-242.

59. BOFF, *Antlitz* (o.c. en nota 59), 108: «María no está por debajo de Jesús, sino a su lado. Juntos expresan de forma absoluta lo que significa que la humanidad sea imagen de Dios. El Hijo y al Espíritu Santo muestran juntos en el tiempo el cálido y misterioso rostro del Padre». Cfr. del mismo autor, *Ave* (o.c. en nota 57) 83.

térprete extremadamente prudente se plantea aquí una cuestión crítica: «¿Es una exageración decir que así se ha convertido a María en diosa?»⁶⁰

10. *La devoción a María, ¿un elemento sustitutorio?*

Una corriente intelectual de signo contrario a la divinización de María por parte de Boff explica la configuración concreta de la devoción mariana en el catolicismo, al menos parcialmente, como consecuencia de una relegación: al haber eliminado de Dios los aspectos femeninos, se traspasan a una persona, concretamente a María. Para la ya citada feminista Mary Daly, por ejemplo, María es la diosa madre encadenada de tiempos primigenios⁶¹.

Desde otro ángulo se lanza un reproche distinto, que utilizan sobre todo teólogos protestantes, al decir que en la teología católica la función del Espíritu Santo en buena parte se ha traspasado a María. María —así dicen estos críticos— ocupa la función que en el Nuevo Testamento se atribuye al Paráclito, según San Juan (mediación, apoyo, consuelo). Como prueba se suelen citar afirmaciones en que se describe la mediación de la gracia en tres niveles: Dios-Cristo-María⁶².

11. *El papel de la «Espíritu Santa» en la teología feminista*

El simbolismo de lo femenino en la pneumatología se destaca especialmente en el feminismo teológico. Catharina Halkes y Elisabeth Moltmann-Wendel, por ejemplo, unen feminidad con la inmanencia de

60. F. COURTH, *Mariologie*, Graz et al. 1991, 264; cfr. WITTKEMPER (o.c. en nota 52) 109; análisis críticos detallados se encuentran en D. FERNANDEZ, *EphMar* 32 (1982) 405-419; J.-M. HENNAUX, *NRTh* 109 (1987) 884-895; J. GALOT-X. PIKAZA, *Mar.* 44 (1982) 427-438/439-474.

61. M. DALY, *Vater* (o.c. en nota 1) 103.

62. Cfr. el trabajo de R. LAURENTIN, *Esprit Saint et théologie mariale*: en *NRTh* 89 (1967) 26-42, aquí 26-31; un ejemplo más reciente: H. GORSKI, *Im Widerstreit zum Heiligen Geist? Pneumatologische Anmerkungen zur katholischen Marienlehre aus evangelisch-lutherischer Sicht*, en ZIEGENAUS, *Maria und der Heilige Geist* (o.c. en nota 47) 9-23. En el ámbito católico se recogen los reproches especialmente en H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist und Maria*, en *Catholica* 29 (1975) 145-163, aquí 151; cfr. al respecto LAURENTIN o. c. 35-42; HAUKE, (o.c. nota 4) 312s. Una consideración general de los intentos de traspasar el simbolismo mariano a la imagen de Dios se ofrece en JE. A. OHNSON, *Mary and the Female Face of God*, en *TS* 50 (1989) 500-526. Una crítica en HAUKE, o.c. en nota 4 304-307.503.

Dios, especialmente con la inhabitación del Espíritu Santo en la creación⁶³. Halkes se refiere a la simpatía femenina por el carácter de vínculo del Espíritu Santo, por lo relacional⁶⁴, pero a la vez se expresa en contra de la reducción de la mujer a sus relaciones (mujer de..., madre de...) ⁶⁵.

Ahora bien, el entusiasmo por la pneumatología va unido al escepticismo frente a la doctrina trinitaria en su totalidad: «El fuego y la tempestad, la paloma y el consolador —escribe Halkes— despiertan en nosotros más bien experiencias de Dios que imágenes del Padre y del Verbo.» «Mientras sólo se afirme que Cristo es el Señor de la Iglesia... no será buena la posición de las mujeres en la Iglesia». Con más claridad aún lo dice Rosemary Ruether: en la teología feminista, «Dios se ve no como el Padre que todo lo domina..., sino como el Espíritu Santo» ⁶⁶.

En estas palabras de Ruether (Dios no como Padre, sino como Espíritu Santo) se muestra un rechazo general de la doctrina trinitaria. Lo divino es fuente de la vida, a la que el hombre no necesita subordinarse y que de ningún modo existe antes del mundo⁶⁷. En el caso de Ruether no sólo la Trinidad, sino también la realidad personal de Dios cae víctima de un panteísmo ecologista.

Mientras que Catharina Halkes y Elisabeth Moltmann-Wendel consideran que hablar de la «Espíritu Santa» es una obligación impuesta por las circunstancias del momento, Rosemary Ruether teme que con ello tan sólo empeoraría la situación. Porque la «Espíritu Santa» sólo sería la tercera persona, subordinada a las otras. Con ello, la sumisión patriarcalista de la mujer se introduciría incluso en la imagen de Dios ⁶⁸.

En verdad, en vez de una «feminización» exclusiva del Espíritu Santo, las tendencias en la teología feminista se dirigen más bien en dirección a dotar a las tres Personas divinas por igual de características femeninas: la primera persona divina se designa (como en importantes traducciones de la Biblia y liturgias en América) como Madre y Padre, y Jesucristo ya no

63. HALKES, *Ebenbild Gottes* (o.c. en nota 13) 94; *Suchen* (o.c. en nota 13) 74; E. MOLTSMANN-WENDEL, *Das Land, wo Milch und Honig fließt. Perspektiven einer feministischen Theologie*, Gütersloh 2ª ed. 1987, 113.

64. HALKES, *Söhne* (o.c. en nota 2) 42.62.

65. *Ibid.* 23.

66. *Ibid.* 42s.; *Suchen* (o.c. en nota 13) 163; R. R. RUETHER, *Frauen für eine neue Gesellschaft*, München 1979, 97.

67. R. R. RUETHER, *Sexismus und die Rede von Gott*, Gütersloh 1985, 69.74; cfr. M. HAUKE, 'Mutter unsere', 'Heilige Geistin' und 'Jesa Christa'. *Bemerkungen zum feministischen Gottes- und Christusbild*, en FKTh 6 (1990) 22-37, aquí 24.

68. RUETHER, *Sexismus* (o.c. en nota 68) 81.

se designa como Hijo, sino en neutro. En algunas feministas Jesucristo tiene que compartir su posición incluso con una *Jesucrista*⁶⁹. Pero parece que en el feminismo teológico cada vez se prescinde más de toda la Trinidad o que incluso se da preferencia exclusiva al ideal de la diosa.

III. INTENTO DE VALORACIÓN SISTEMÁTICA

Son, pues, muy diferentes y en parte incluso muy marcadas las opiniones que revela una visión histórica de nuestro tema. Con gran brevedad se ha de intentar ahora una valoración sistemática.

1. Aspectos negativos

Resulta altamente problemática la predicación del Pneuma como «Madre». El título de «Madre» se opone al origen eterno del Espíritu Santo del Padre y del Hijo, un origen que no se puede separar de su eficacia para la historia de la salvación. La historia de las tríadas familiares de adscripción gnóstica ofrece un ejemplo amonestador, que no se debería olvidar.

No es compatible con los datos revelados una preferencia por el Espíritu Santo dentro de la imagen de Dios. Lo más propio del Espíritu de Dios se manifiesta en llevar al Padre y unir con Cristo. La oración cristiana del principio no es «Veni, Sancte Spiritus», sino «Abba, Padre». La función del Espíritu no consiste en modificar la revelación de Cristo, dada de una vez por todas, sino en «hacerla recordar» (cf Jn 14, 26) y traerla al presente⁷⁰.

2. Analogías entre lo propio del Espíritu Santo y el simbolismo femenino

Hasta aquí una valoración negativa. ¿Hay resultados positivos?

Parece notable el intento de Scheeben de encontrar un análogo creatural para lo propio del Espíritu Santo. El que la correspondencia intratrinitaria en este caso se dé precisamente en la *spiratio passiva* es algo que

69. Cf HAUKE, *Mutterunsere* (o.c. en nota 68).

70. Cf M. DIEPERINK, *Vrouwen op zoek naar God. Wat is er gnade in de feministische theologie?*, Den Haag, 2ª ed. 1988, 60s.

probablemente resulte a primera vista extraño a las mujeres activas y modernas. Pues la pasividad no se presenta como un ideal, y con razón.

Sin embargo, la situación cambia si la *spiratio passiva* se compara con la receptividad, con la capacidad, marcada por el espíritu, de recibir algo. Aquí entra la sensibilidad, que es algo muy distinto de la mera pasividad. Para la antropología sexual el término receptividad es más adecuado que pasividad.

En cierto sentido se podría decir que el Espíritu Santo se constituye sólo por recibir. Julius Tyciak, apoyándose en Scheeben, le llama el «divino receptor» y el Catecismo católico de adultos de los Obispos alemanes dice que el Espíritu Santo, «frente al Padre y al Hijo, es puro recibir»⁷¹. La especial sensibilidad y receptividad de la mujer se une aquí con aquello que constituye al Espíritu Santo dentro de la Trinidad.

Por supuesto que en una comparación de este tipo la disimilitud es mucho mayor que la semejanza. Pero esto es así para todas nuestras afirmaciones sobre Dios⁷². Con mayor razón hay que decir que la teología

71. Cf J. TYCIAK, *Mariengeheimnisse*, Regensburg 1940, 41; Deutsche Bischofskonferenz, *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*, Bonn 1985, 82. La acentuación más aguda de este aspecto en nuestros días la realizó S. Maximilian Kolbe, quien en su último escrito (inmediatamente antes de su prisión) llama al Espíritu Santo «concepción increada» (fruto del amor del Padre y del Hijo), mientras que María aparece como «concepción creada». Kolbe, con ello, está haciendo referencia a las palabras de la aparición de María en Lourdes: «Yo soy la Inmaculada Concepción»; cfr. el texto en H. M. MANTEAU-BONAMY,

La doctrine mariale du Père Kolbe. Esprit-Saint et Conception Immaculée, Paris 1975, 28-31. En otros apuntes aparece María, en cierto modo, como «encarnación» del Espíritu Santo (MANTEAU-BONAMY, 53.68s.79: «quasi incarnatus»; 108). Encarnación, según el propio comentario de Kolbe, no se debe entender aquí en sentido estricto, como unión de naturaleza divina y humana en la unidad de una persona (unión hipostática), sino que hace referencia a la íntima unión de María con el Espíritu Santo, inhabitante en ella desde el comienzo. Tanto la naturaleza humana como la persona de María son distintas del Espíritu Santo. Según H.M. Manteau-Bonamy, en Kolbe la relación entre el Espíritu Santo y María corresponde al modelo nestoriano en la cristología (MANTEAU-BONAMY, 64s.). Para una correcta interpretación de las ideas de Kolbe habrá que tener en cuenta su carácter aforístico, aún no elaborada en un todo sistemático y, por lo tanto, con puntos flacos, como la problemática (quizá incluso inapropiada) comparación con la Encarnación y la predicación del pneuma como «Esposo» de María (MANTEAU-BONAMY, 31). En relación con la discusión sobre Kolbe. cfr. D. FERNANDEZ, *El Espíritu Santo y María. Algunos ensayos modernos de explicación*: en EphMar 28 (1978) 137-150 aquí p. 141-143 (valoración negativa); J. McCURRY, *The Mariology of Maximilian Kolbe*, en Marian Studies 36 (1985) 81-97, aquí 89-93.

72. Cf DS 806.

especulativa sobre la Trinidad sólo puede atreverse a algunos vagos intentos, pero no puede establecer deducciones *more geometrico*.

Junto a la comparación entre *spiratio passiva* y receptividad también se puede trazar un cierto paralelismo entre la forma de actuar del Espíritu Santo y la especial capacidad de la mujer de configurar desde dentro lo que le ha sido encomendado. Lersch, como antes hemos señalado, habla de «centralidad», de una referencia al centro en que todo se integra, orientado hacia ese centro.

Este configurar desde un centro, desde dentro, en el NT se atribuye de forma especial al Espíritu Santo. El Espíritu de Dios vive en el hombre, convirtiéndolo en templo suyo (Rom 8, 9; 1 Cor 3, 16 et al.). La inmanencia de Dios, la gracia, llena lo más íntimo del bautizado, el «corazón»: el «amor de Dios (ha sido derramado) en nuestros corazones... por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado» (Rom 5, 5). Esta forma de actuar del Pneuma corresponde al amor en la propia Trinidad. El Espíritu Santo es, por así decir, lo más interior, la profundidad de Dios (1 Cor 2, 9-11). En él, el movimiento de amor de Dios encuentra su perfección. El ser de Dios en el mundo, su inmanencia, lo ponen muchos autores de orientación muy diferente en relación con la especificidad femenina.

Junto a la receptividad y a la inmanencia, en repetidas ocasiones se cita como punto de analogía la relacionalidad, la capacidad de establecer relaciones, de crear nexos de unión. El Espíritu Santo es el vínculo que une entre sí al Padre y al Hijo. Mientras que el Hijo (desde el punto de vista de la prioridad lógica) primero es concebido y luego es mediador, el Espíritu es idéntico a su acción de mediación. Es vínculo de unión. En la acción salvadora aparece no tanto como alguien que está frente a quien recibe la gracia, sino como Don, como «mediación que se transmite a Sí mismo»⁷³.

Y aquí se puede trazar un cierto paralelismo con la forma femenina de actuar: si el hombre tiende más bien a separar las cosas de forma analítica, en la mujer se demuestra un talento más marcado a unir las realidades desde una visión integral. La mujer, como esposa y como madre, se mantiene más en un segundo plano que el hombre. Se expresa así su capacidad de entrega amorosa, que no se presenta como monada

73. H. MÜHLEN, *Das Christusergeignis als Tat des Heiligen Geistes*, en *Mysterium Salutis* III/2, 513-545, aquí 514.543.

autónoma sino en la fuerza de empeñarse en una relación dándole forma desde dentro⁷⁴.

3. *La prohibición de representar el Espíritu Santo con figura humana*

Si al Espíritu Santo se le pudieran atribuir cualidades femeninas, que coinciden con su especificidad trinitaria, ¿no habría llegado el momento de hablar de una «Espíritu Santa»?

Recordemos en primer lugar un acontecimiento paradigmático, sucedido en el siglo XVIII. De Santa Crescencia de Kaufbeuren parten imágenes que representan al Espíritu Santo bajo figura de un joven. Estas imágenes llevaron al Obispo de Augsburgo a trasladar a Roma una cuestión que el Papa Benedicto XIV respondió con un amplio Breve. El Papa apoya al Obispo en su intento de eliminar, sin gran escándalo, la representaciones incriminadas. Porque a Dios sólo se le podría representar tal y como El se ha revelado. Sólo quien se orienta por este principio puede evitar el error de los antropomorfitas y contestar a los reproches de los iconoclastas, que por principio rechazan toda representación figurativa de Dios. Por eso, al Espíritu Santo sólo se le podría representar bajo la forma de paloma. Sólo estarían permitidas la lenguas de fuego como imágenes de Pentecostés. La representación del Espíritu Santo en forma de joven podría llevar a un irreverente error, condenado ya por los Padres, al error de afirmar que el Espíritu Santo había asumido naturaleza humana⁷⁵.

No hace falta añadir mucho a estas palabras. Es claro que afectan de modo especial al discurso imaginativo de la «Espíritu Santa» o la designación del pneuma como «madre» divina.

4. *La integración de elementos de simbología femenina en la Mariología*

4.1. *¿Representación del Espíritu Santo?*

La descripción imaginativa o incluso la representación del Espíritu Santo en figura humana es altamente discutible. Pero —podría argüirse—,

74. Para una relación positiva entre feminidad y Espíritu Santo cfr. también B.-M. ERHARD, *Frau-Gott-Mann. Die zweigeschlechtliche Welt - Abbildung des dreipersonlichen Gottes*, Vallendar-Schönstatt 1988, 51-57.

75. Cf A. ZIEGENAUS, *Die Empfängnis durch den Heiligen Geist - Zur Wirkweise des Heiligen Geistes bei der Inkarnation*, en *Maria und der Heilige Geist* (o.c. en nota 47) 75-91, aquí 81-84. El texto del documento pontificio (1-X-1745) se encuentra en: *Magnum Bullarium* 16,318-324.

¿no es un teólogo como Scheeben el que designa a María como imagen del Espíritu Santo?

Parece interesante que Scheeben no describa a María como imagen de la naturaleza sino de la persona del Espíritu Santo⁷⁶. Se trata de una unidad de efectos, no de una imagen formal de la sustancia. Es más: se plantea la cuestión de si el Espíritu Santo, en sentido estricto, puede ser «representado». El momento de la imagen sustancial es propia del engendrar: el Padre divino engendra al Hijo como Imagen suya. En la teología especulativa sobre la Trinidad, que no podemos exponer aquí en detalle, el engendrar gusta de explicarse como que el Hijo surge del conocer del Padre. El conocer forma imágenes y representa.

Es otro el modo de espirar al Espíritu Santo, que procede del amor mutuo del Padre y del Hijo. El amor como tal no es un proceso de conocimiento, sino un tender hacia alguien. El conocer representa, el amor une. Si bien el Espíritu Santo posee la misma naturaleza divina que el Padre y el Hijo, siendo en ello imagen suya, no lo es en relación a su condición personal, pues no es sujeto de la espiración activa como las dos primeras personas divinas. Por ello será muy difícil que encontremos una «representación» inmediata del Espíritu Santo. También hay que tener en cuenta algo que sólo hemos podido insinuar: que el actuar del Espíritu Santo se describe, en la Sagrada Escritura y en la Liturgia, con un simbolismo muy variado, que no se puede forzar y encerrar en características exclusivamente femeninas. Y en ningún caso se debería olvidar que el más importante portador del Espíritu no es María, sino el propio Jesucristo.

4.2. *Paralelismos entre Mariología y Pneumatología*

A pesar de todas las limitaciones señaladas se puede señalar una cierta cercanía entre la esencia de lo femenino y el modo de actuar del Espíritu Santo. Esta relación adquiere su forma más concreta en María, en la que la receptividad y la capacidad de entrega de la persona alcanza su culminación personal. El Espíritu Santo llena plenamente la capacidad de receptividad de María, posibilitando así la misión temporal del Hijo de Dios. María es la persona humana más llena de gracia y representa la imagen primigenia de la Iglesia y del hombre redimido. El hombre está ante Dios, en primer lugar, en la posición de quien recibe, posición que representa más la

76. Cf. A. ZIEGENAUS, *Abbild* (o.c. en nota 47) 37.

mujer que el hombre. Ahora bien, esta disposición de recibir no significa que Dios actúe totalmente en solitario y que el hombre se comporte de forma meramente pasiva —ésta sería en su núcleo la postura luterana—, sino que éste se crece para colaborar con el plan redentor de Dios.

De María destaca ya San Lucas que conservaba y pensaba los acontecimientos salvíficos en su corazón (cf Lc 2, 19.51). La entrega íntegra, partiendo de un centro interior, se muestra con especial claridad en su ser mujer. En el amor indiviso de su corazón inmaculado ella es de forma especial templo del Espíritu Santo. El Espíritu, que en cierto sentido es lo «interior» de Dios, la «inmanencia» divina, encuentra su contrapartida en María, que lleva y desarrolla el acontecimiento salvífico de modo interior, en el corazón.

También el carácter relacional del Espíritu, que tiende del todo a la comunicación y la «animación», corresponde a la peculiaridad femenina de la Madre de Dios, que se ordena del todo hacia su Hijo y que, al pie de la Cruz, se abre a una Maternidad universal. Precisamente en su especificidad como mujer, María es ese *vas spirituale* abierto del todo hacia arriba y que se presenta como instrumento personal para el actuar del Espíritu Santo⁷⁷.

La Sabiduría veterotestamentaria, de la que ya se ha hablado, es interpretada por la Tradición de la Iglesia no sólo de forma cristológica o pneumatológica, sino también mariológica. La liturgia utiliza textos bíblicos, tomados de los libros sapienciales, para las lecturas en fiestas marianas⁷⁸, y la Letanía lauretana saluda a María como «Asiento de la Sabiduría»⁷⁹. La «Sabiduría» hace referencia no sólo al Logos eterno y al Pneuma, sino también a la respuesta creatural a la llamada divina, una respuesta que se concreta en el sí de María. «La Sofía se refiere al Logos, al Verbo que funda la Sabiduría, pero también a la respuesta de la mujer que recoge la Sabiduría y la hace fructificar»⁸⁰. Como la Sabiduría, también María puede ser designada como «compañera de Dios»⁸¹, que frente a los hombres aparece

77. Una transposición kerigmática de la causalidad ejemplar del Espíritu para la figura de María se encuentra en L. SCHEFFCZYK, *Maria im Glauben der Kirche II*, Wien 1980, pp. 63-67.

78. En especial Sir 24, 1-24; Prov 8, 22-36.

79. Cf A. SERRA, *Sapiente*, en S. De Fiores-S. Meo (ed.), *Nouvo Dizionario di Mariologia*, Milano, 2a. ed. 1986, 1272-85; J. RATZINGER, *Die Tochter Zion*, Einsiedeln 1977, 23-26.

80. RATZINGER (o.c. en nota 81) 25.

81. Cf Sab 8, 3.

como «esposa» y «Madre»⁸². En ello, María aparece como instrumento humano para el actuar de la Sabiduría divina, que a su vez puede ser descrita como tipo veterotestamentario del Espíritu Santo. María, en eso, no se convierte en una diosa, sino que lleva a una cima absolutamente única la cooperación de la creatura.

4.3. *Lo «specificum christianum» del simbolismo religioso de los sexos*

La importancia de la Mariología demuestra que la atención al simbolismo religioso de los sexos no se puede limitar a la imagen de Dios. El simbolismo religioso no consta sólo de la imagen de Dios. En la religión se trata de la relación entre Dios y el hombre y (expresado en términos cristianos) de la relación entre Cristo y la Iglesia. Si las religiones en el entorno del antiguo Israel conocían un mundo de dioses con mezcla de sexos, en Israel las características sexuales entendidas simbólicamente se distribuyen en dos niveles diferentes: A Dios se le representa (no de forma exclusiva, pero sí predominantemente) con características masculinas (Rey, Señor etc.). Los pares de dioses del culto a la fertilidad quedan con ello eliminados. Sin embargo, la imagen del matrimonio no desaparece, sino que desde Oseas se traspone a la relación entre Dios e Israel. Dios aparece como Esposo, Israel como Esposa. Lo mismo sucede en el NT, en que se ve a Cristo como Esposo (Mc 2, 20), unido como tal con su Esposa, la Iglesia (Ef 5, 21-33). En la mística cristiana el alma es presentada en su relación con Dios bajo la imagen de la esposa y no del esposo; y, en consecuencia, también el alma varonil se ve a sí misma así delante de Dios, sustrayendo de ese modo su receptividad y capacidad de entrega.

Lo mismo se podría decir de la imagen fundamental de la Madre, que se aplica primero a Israel y, más tarde, a la Iglesia. Si bien también Dios ocasionalmente aparece con características femeninas, desde el NT el acento se pone en la imagen de Padre, anclada en toda su centralidad en la Revelación del propio Jesucristo.

Sería insuficiente dar razón de estos aspectos sólo en base al condicionamiento socio-cultural de la imagen de Dios. No hay duda de que en ella inciden elementos culturales, pero hay que tener en cuenta que en una misma cultura son posibles diversas imágenes de Dios. Esto es especialmente cierto en relación al entorno cultural del cristianismo primitivo, que en

82. Sab 8, 2.9; Sir 15, 2.

el campo de la filosofía muestra cierta inclinación hacia el monoteísmo, junto con tendencias fuertemente panteístas. Para los estoicos, por ejemplo, no planteaba problema alguno referirse a Dios simultáneamente como «Padre» y como «Madre»⁸³, de manera semejante a lo que hoy sucede, por ejemplo, en el hinduismo⁸⁴.

Más decisivo que el elemento sociológico es en esta cuestión el modo intuitivo de captar la relación entre Dios y el hombre. Y aquí el judaísmo, el cristianismo (y también el islamismo) poseen características peculiares que no se encuentran en las demás religiones. En primer lugar, las cualidades personales de Dios, Creador del mundo de la nada y distinto de él; en segundo lugar el hecho de la revelación, que llama al hombre a una respuesta personal. Condición personal de Dios y del hombre, creación de la nada y revelación. Estos elementos constitutivos de las religiones reveladas fundamentan una unidad relacional entre Dios y el hombre, que influye también sobre el uso del simbolismo sexual en el campo religioso. Los símbolos de la presencia de Dios, que crea una realidad distinta de El y se revela al hombre desde fuera, tienen más bien una coloración masculina, mientras que las imágenes de la persona que se entrega a Dios y colabora con él atraen más bien asociaciones femeninas: esposa, madre,....

El simbolismo de lo femenino, como descripción de lo creatural en su disposición receptiva y en su capacidad de responder a la iniciativa de Dios, para cooperar con El, se sintetiza para la Iglesia católica en la figura de la Virgen. Pero es también cierto que el comportamiento de la creatura frente a Dios esta guiado por Dios mismo, y se realiza por la fuerza del Espíritu Santo, es decir, *en el Espíritu Santo*. En este punto hay que ver la relación entre Mariología y Pneumatología: como templo del Espíritu Santo, María concibe al Hijo divino y responde a la llamada divina con la respuesta del amor. El simbolismo femenino en la pneumatología se actualiza no en una «Espíritu Santa», sino en María, imagen primigenia de la Iglesia Esposa.

Manfred Hauke
Facultad de Teología
Universidad de Ausburgo
ALEMANIA

83. M. HAUKE, o.c. en nota 4, 163.

84. *Ibid.* 148-155.

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.