

La categoría kénosis*

Una lectura desde la perspectiva de género**

AMPARO NOVOA P.***

OLGA CONSUELO VÉLEZ C.****

RESUMEN



La categoría kénosis forma parte del mensaje cristiano y supone vaciamiento de sí mismo. Desde una perspectiva de género, este artículo se pregunta por la pertinencia de dicha categoría para lograr el empoderamiento de las mujeres y una recuperación de su autoestima.

Palabras claves: Kénosis, género, vaciamiento, mujeres, cristianismo

* El término *kénosis* no se encuentra en el Nuevo Testamento. Es una elaboración posterior, muy usada por los santos padres. Cfr. Lattke, "κενόω", 282.

** Este artículo es el resultado de la investigación "Una lectura cristológica desde la perspectiva de género", registrada con el número 00003057 ante la Vicerrectoría Académica de la Pontificia Universidad Javeriana, y financiada por la Facultad de Teología de la misma universidad (agosto de 2008-agosto de 2009). Fecha de recibo: 24 de agosto de 2009. Fecha de evaluación: 19 de octubre de 2009. Fecha de aprobación: 16 de marzo de 2010.

*** Bachiller en Filosofía, PUJ, Bogotá, 1994; Profesional en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 1998; Magistra en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2000; Doctora en Teología Dogmática, Universidad Cartuja de Granada, España, 2006; Profesora de la Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana; miembro del grupo de investigación "Teología y género"; miembro fundador de la Asociación Colombiana de Teólogas; miembro de la Comisión de Reflexión Teológica de la Conferencia de Religiosas y Religiosos de Colombia. Correo electrónico: novoa.a@javeriana.edu.co

**** Teóloga, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 1985; Magistra en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 1995; Doctora en Teología Sistemática-pastoral, Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro (Brasil), 1999; estudios posdoctorales en Boston College (USA), 2008; profesora titular de la Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana; miembro del grupo de investigación "Teología y género"; miembro fundador de la Asociación Colombiana de Teólogas; miembro del Comité Teológico del Departamento de Doctrina de la Conferencia Episcopal Colombiana. Correo electrónico: ocvelez@javeriana.edu.co

THE KENOSIS CATEGORY. AN INTERPRETATION FROM THE GENDER PERSPECTIVE

Abstract

The Kenosis category is part of the Christian message and it entails the emptying of the self. From a gender perspective, this article wonders about the pertinence of such a category in order to achieve the empowering of women and the recovery of their self-esteem. Confronting biblical sources and the current systematic developments, it is shown that the Kenosis category possesses elements liberating enough to contribute with this new moment experienced by women, provided that it is exercised the discernment about its authentic sense and its liberation from the patriarchal conditioning imposed to it with the ages.

Key words: *Kenosis, Gender, Emptying, Women, Christianity*

A CATEGORIA KENOSIS. UMA LEITURA A PARTIR DO GÊNERO

Resumo

A categoria kenosis faz parte da mensagem cristã, por isso o objetivo deste artigo é fazer um estudo de gênero que parte da pergunta, como a kenosis é proporcional ao apoderamento das mulheres, na recuperação da auto-estima. Ao comparar as fontes bíblicas e o desenvolvimento sistemático atual, mostra que a Kenosis tem elementos libertadores para ajudar ao momento que vivem as mulheres de hoje. Sempre que seja autêntico, e que se libere da condição patriarcal que tem condicionado a mulher no tempo.

Palavras chave: *Kenosis, gênero, esvaziamento, Mulheres, cristianismo*

INTRODUCCIÓN

La teología feminista¹ es una teología contextual que aboga por la superación de las discriminaciones que han sufrido las mujeres en la sociedad y en la Iglesia. Esta teología considera que la Buena Noticia del Evangelio contribuye decisivamente a tal superación, siempre y cuando su contenido sea liberado del sistema patriarcal² o kyriarcal³ en el que se ha transmitido.

Por eso, busca denunciar aquellos aspectos que han invisibilizado a las mujeres en la Biblia y en la reflexión teológica, o que han distorsionado la realidad vivida por ellas, al proponer un mensaje evangélico significativo y liberador para las mujeres en el contexto actual.

En esa reflexión que parte del sufrimiento vivido por las mujeres, la teología feminista descubre que la experiencia cristiana, en cierto sentido, ha favorecido dicho sufrimiento, al leerlo desde las actitudes cristianas de sacrificio, resignación o aceptación de la voluntad de Dios. Por eso, entre todas las preguntas que se hace, está la que pretendemos abordar en este artículo: ¿Puede la teología feminista encontrar en la categoría *kénosis* alguna contribución para su reflexión?

A primera vista, la respuesta parece negativa porque la teología feminista aboga por el empoderamiento⁴ de las mujeres, su autocontrol y la conquista de todos sus derechos, mientras que la *kénosis* invita al vaciamiento de sí, o

¹ No podemos hablar de una única teología feminista. Hay diversas corrientes, con énfasis distintos. Sin embargo, aquí nos referiremos a la acepción general del término, para ubicar el lugar desde el cual hacemos esta reflexión.

² La palabra "patriarcado" se entiende generalmente en el sentido del sexismo y del dualismo de género; también se usa como un rótulo no definido. En su "sentido restringido", la mejor manera de entender el término es como "el derecho y el poder del padre". Cfr. Schüssler, *Cristología feminista crítica*, 32.

³ Kyriarcado es un neologismo acuñado por Elisabeth Schüssler Fiorenza para cambiar el hecho de que los discursos feministas siguen usando el término patriarcado en el sentido de dualismo de género. Con este término, ella quiere significar la complejidad que implica el "dominio del padre". Kyriarcado significa el gobierno del emperador/amo/señor/padre/esposo sobre sus subordinados. En otras palabras, no todos los hombres dominan y explotan a todas las mujeres indiferenciadamente, sino que existen estructuras de poder y dominación que explotan y oprimen, no sólo a las mujeres sino incluso a los varones que se encuentran en la base de esa estructura de poder (Ibid.)

⁴ El concepto de empoderamiento se utiliza en el contexto de la ayuda al desarrollo económico y social para hacer referencia a la necesidad de que las personas objeto de la acción de desarrollo se fortalezcan en su capacidad de controlar su propia vida. También puede ser interpretado el

en otros términos, al sacrificio y entrega de sí mismo en favor de los otros. Nuestra propuesta es que ese diálogo es posible, y más aún, enriquecedor.

La teología feminista no sería una teología integral –como pretende ser– si no introduce en su reflexión aspectos centrales de la experiencia cristiana, como el desprendimiento, el olvido de sí, la entrega generosa de la propia vida por amor a los demás, y concretamente, el vaciamiento de sí mismo para dejar a Dios *ser* dentro de cada uno. Todas estas actitudes son constitutivas del seguimiento de Jesucristo. Por tal razón, la teología feminista ha de asumir la categoría kénosis en su reflexión.

Además, dicha categoría puede enriquecerse con la reflexión de la teología feminista. En efecto, la llamada teología clásica no se ha interesado por diferenciar su reflexión frente a los varones y las mujeres situados en sus realidades particulares, porque considera que su mensaje es universal y llega a todos los destinatarios por igual. Sin negar que en cierto sentido la afirmación que acabamos de hacer tiene algo de verdad –ya que el mensaje cristiano no es un mensaje de mera *situación*–, hoy no se pueden olvidar las condiciones particulares de los receptores y, mucho menos, la condición genérica que ha configurado valores, mentalidades y comportamientos en varones y mujeres. Estos planteamientos son los que pretendemos desarrollar aquí, con el ánimo de ofrecer una lectura de la categoría kénosis⁵ desde la perspectiva de género.⁶

Partimos, en la primera parte de este escrito, de la contradicción entre la teología feminista y la categoría kénosis, para señalar los puntos que avalan

empoderamiento como un proceso político en el que se garantizan los derechos humanos y la justicia social a un grupo marginado de la sociedad. Una definición positiva concibe este término como el poder de hacer, de ser capaz, así como de sentirse con mayor control de las situaciones. Frecuentemente se utiliza el concepto de empoderamiento específicamente en referencia a la mujer. Los programas de empoderamiento se orientan a permitir el acceso de las mujeres a los recursos y a la toma de decisiones, tanto individuales como colectivas, y conseguir que ellas se perciban a sí mismas capaces y legítimas para ocupar un espacio en la toma de decisiones. Ver <http://www.eumed.net/cursecon/dic/oc/empoderamiento.htm> (consultado el 6 junio de 2009).

⁵ El punto de partida de esta reflexión fue la lectura del artículo de Groenhout, “Kenosis and Feminist Theory”, 291-312.

⁶ El género es un concepto que viene siendo utilizado hace muchos años como categoría de análisis, y comienza a emplearse en las ciencias sociales desde la década del 70. La categoría se desarrolla con el fin de evitar confusión acerca del sexo como determinismo biológico. Se introduce el concepto de género para designar las diferencias sociales y culturales entre hombres y mujeres. La perspectiva de género busca alejar los análisis de los enfoques funcionalistas y deterministas, y propone un análisis que explica la acción humana como un producto construido. Ver Colorado, Arango y Fernández, *Mujer y feminidad*, 145-146.

esta postura.⁷ En un segundo momento, profundizamos en el significado de la categoría kénosis a partir de algunas reflexiones exegéticas y sistemáticas. Finalmente, en la tercera parte, ofrecemos algunas intuiciones sobre las posibilidades que tiene esta categoría en el trabajo teológico feminista.

TEOLOGÍA FEMINISTA VS. CATEGORÍA KÉNOSIS

Nuestro punto de partida es la contradicción que a primera vista surge entre la teología feminista y la categoría kénosis. Es una contradicción que se puede ver en la cotidianidad de la violencia ejercida contra las mujeres y la manera cómo se ha abordado dicha situación en la vivencia y reflexión cristiana y en la acción pastoral.

Algunas teólogas, como Elisabeth Cady Stanton y Catherine Keller, han afirmado⁸ que esta categoría ha sido utilizada por la ideología sexista para justificar la opresión de las mujeres y que el significado del término kénosis como sacrificio y donación ha sido usado por predicadores y comentaristas bíblicos para promover la sumisión femenina.

Tales afirmaciones no son gratuitas. Aunque en 1979 en Naciones Unidas fue aprobada la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, y por esta vía se establecieron políticas para ayudar al cambio de tal situación, bien sabemos que las estructuras legales necesitan un largo proceso para ser modificadas, y más aún, un difícil camino para cambiar las mentalidades que las sustentan. Por eso, los cambios han ido introduciéndose de manera lenta y enfrentando mucha resistencia.

Por su parte, la hermenéutica feminista ha posibilitado explicitar los rasgos femeninos de Dios consignados en la revelación y la presencia de mujeres en la historia de la salvación. Ha mostrado también cómo la presencia de la mujer en la primera comunidad cristiana no fue totalmente secundaria, sino que participó del grupo de los seguidores de Jesús de muchas y variadas maneras⁹: no sólo como seguidoras del camino o testigas de la resurrección

⁷ Hemos privilegiado en este artículo los aportes de las teólogas norteamericanas, porque ellas han desarrollado más ampliamente este estudio. Sin embargo, es importante anotar que en el contexto latinoamericano María Teresa Porcile abordó también esta temática, en su artículo "La encarnación del Hijo de Dios en forma masculina y la lógica de la kénosis".

⁸ Citadas por Frascati-Lochhead, *Kenosis and Feminist Theology. The challenge of Gianni Vattimo*, 159.

sino también como pertenecientes a las primeras comunidades cristianas y, en algunos casos, animadoras y diaconisas, apóstolas y evangelizadoras de las mismas.¹⁰

Este trabajo feminista está permeando lentamente las reflexiones sistemáticas de los diferentes tratados teológicos. De esta manera, hace más de veinte años Rosemary Radford Ruther¹¹ esbozó algunos de los tratados sistemáticos desde la perspectiva feminista, igual que lo hicieron teólogas como Elisabeth Johnson¹² y Elisabeth Schüssler Fiorenza¹³, quienes continúan profundizando dichos tratados con nuevas y amplias perspectivas.

Pero aunque ya podamos hacer recuento de este camino recorrido por la teología feminista, también es posible reconocer que la vivencia cristiana, la espiritualidad y en la misma reflexión teológica se ha favorecido una visión subordinada de la mujer que, entre otros aspectos, la ha llevado a sufrir con resignación su papel subordinado en el hogar y en la sociedad. No es gratuito, entonces, que en la reflexión teológica feminista se invoquen esas experiencias de dolor para fundamentar la contradicción existente en el mensaje cristiano y la realidad de la mujer.

Valerie Saiving¹⁴, en sintonía con lo anterior, afirma la contradicción existente entre la teología feminista y la kénosis, ya que el sacrificio se ha entendido en el sentido que mencionamos antes y sólo ha contribuido a la mayor alienación y subordinación de las mujeres. Para ella, los varones y las mujeres están inclinados a diferentes tipos de pecado: los varones, al orgullo, y las mujeres, al olvido de sí mismas.

⁹ Entre muchos de los escritos que podríamos señalar aquí, subrayamos los de Schüssler, *In Memory of Her: a Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (1985), y Tepedino, "Las discípulas de Jesús", 185-191.

¹⁰ Cfr. Fernández, *Ministérios da mulher na Igreja* (2008).

¹¹ Radford Ruether, *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology* (1993; 1a. ed., 1983). Aquí la autora ofrece una reflexión feminista sobre el método de esta teología y el lenguaje, pero también sobre antropología, cristología, mariología, ecclesiología, moral y escatología.

¹² Entre las producciones de esta autora señalamos una de sus más recientes: *Quest for the Living God: Mapping Frontiers of the Theology of God* (2007).

¹³ En la bibliografía señalamos las obras, de la vasta producción de esta autora, que hemos podido estudiar.

¹⁴ Cfr. Saiving, "The Human Situation: Feminine View", 100-112.

Por esa razón, el Evangelio ha de tener en cuenta tales diferencias para constituirse en Buena Noticia para unos y otros, más que en una carga opresiva. Los varones, con su tendencia al orgullo y a la autoglorificación, necesitan escuchar un Evangelio de vaciamiento de sí mismos, de servicio y humildad; necesitan suprimir su sentido tan marcado de sí mismos para abrirse a recibir la gracia de Dios.

Por el contrario, las mujeres se inclinan a no tener tan marcado ese sentido de sí mismas, porque la “situación femenina” –como Valerie Saiving define la realidad de las mujeres, de acuerdo con la reflexión de Simone de Beauvoir y las teorías de género– se caracteriza por la profunda necesidad de “renunciar a su propia identidad y ser incluida en otro *poder de ser*”¹⁵, y por tanto, necesitan un Evangelio que las empodere y las ayude a valorarse a sí mismas.

Dada esta peculiar construcción de la psicología femenina, la tendencia al pecado de las mujeres no viene por la tentación del orgullo o por la voluntad de poder, sino de la trivialidad, la distracción, la falta de un centro o un foco, la dependencia de los otros para la definición de su propia identidad, el contentarse con bajos resultados en lugar de buscar la excelencia; es decir, las mujeres se distinguen por un bajo desarrollo y una negación constante de sí mismas.¹⁶

Por tal razón, el anuncio del Evangelio y su llamado a la conversión del pecado debe renunciar a poner como horizonte del amor de la mujer el paradigma del sacrificio por los otros. Este mismo planteamiento ha sido desarrollado por círculos de teología feminista, concretamente, por autoras como Daphne Hampson y Sarah Coakley.¹⁷

Otra versión de este mismo planteamiento puede encontrarse en Serene Jones¹⁸, quien desde la teología de la reforma afirma que las doctrinas sobre el pecado, la gracia y la Iglesia deben ser revisadas en esa misma línea.

Catherine Keller también argumenta en el mismo sentido de las dos autoras antes señaladas. Ella considera que el significado de la kénosis ha sido

¹⁵ Ibid., 108.

¹⁶ Ibid., 109.

¹⁷ Hampson, “On Autonomy and Heteronomy”, 1-16; Coakley, “Kenosis and Subversion: On the Repression of the Vulnerability in Christian Feminist Writing”, 3-39.

¹⁸ Jones, *Feminist Theory and Christian Theology: Cartographies of Grace*, 62-63.

usado para promover y mantener la sumisión femenina.¹⁹ Es decir, este término tiene preconcepciones que han de tenerse en cuenta y de usarse de distinta manera cuando se refiere a los varones y cuando se refiere a las mujeres.

Para los varones, la llamada al sacrificio de sí mismo puede de hecho proporcionar un correctivo apropiado a la hipertrofia de su ego, el cual está continuamente incitado –por la sociedad patriarcal– a supervalorarse. Pero para las mujeres esa invitación al sacrificio de sí mismas las lleva a pecar en la dirección opuesta, esto es, en el subdesarrollo de su ego.²⁰ En sentido contrario, el feminismo les ayuda a recuperar ese ego y a desarrollarlo en la dirección correcta.

Todo lo anterior nos sitúa entonces en la pregunta que queremos abordar: ¿Es necesario abandonar toda referencia a la kénosis para favorecer el empoderamiento de las mujeres? Tantos siglos de humillación y opresión contra las mujeres ¿acaso no invitan a romper radicalmente con toda categoría o realidad que amenace su dignidad personal y su desarrollo integral?

Como ya vimos, esta postura es asumida por algunas teólogas. Sin embargo, también existen otras reflexiones que, sin dejar de reconocer el aspecto problemático que encierra una actitud kenótica distorsionada –como parece haber ocurrido en la historia del cristianismo–, apuesta por una recuperación de su auténtico significado y de su contribución decisiva a una teología feminista que busca afirmar la dignidad de todas las mujeres y devolverles su autoestima, valoración y participación social y eclesial, negada tantas veces, incluso en nombre del mismo Dios.

La propuesta de las teólogas que abogan por introducir la categoría kénosis en la teología feminista se basa en afirmar que el auténtico significado de este término permite descubrir su valor y pertinencia para tal reflexión. Se necesita, por tanto, volver sobre el término e intentar explicitar y divulgar el correcto significado para encontrar su pertinencia en la reflexión teológica feminista.

Este es el planteamiento de Ruth Groenhout, para quien es importante estar seguros de que los términos sean bien definidos, porque algunas veces las contradicciones aparentes se disuelven cuando uno es cuidadoso en la de-

¹⁹ Cfr. Keller, "Scoop up the Water and the Moon is in your Hands: On Feminist Theology and Dynamic Self-Emptying" (1990).

²⁰ Ibid.

finición de los conceptos y términos utilizados. La aparente contradicción que a primera vista se percibe entre lo que concierne al feminismo y a la teología kenótica pierde su natural contradicción con un cuidadoso examen. Más aún –argumenta Groenhout–, los feminismos pueden encontrar la consistencia que ellos necesitan avalando ciertas formas de autosacrificio que contribuye al desarrollo integral de las mujeres.²¹

Rosemary Radford Ruether introduce en la teología feminista la categoría kénosis como posibilidad de luchar contra el patriarcado y titula un capítulo de su obra *Sexism and God-Talk*, “La kénosis del padre: un *midrash* sobre el Evangelio en tres actos”.²² Rebeca Chopp²³ comenta este capítulo diciendo que la narrativa abierta por Rosemary es a la vez poética y satírica. En la historia, Dios recuerda los caminos menos violentos de ser Dios. Estos corresponden a la emergencia de las minorías y son tales voces las que desenmascaran la realidad de Dios patriarcal que se ha vivido hasta entonces.

Para Ruether, la original armonía de la igualdad entre los varones y las mujeres no se consigue con volver al pasado, porque todos los lenguajes han sido permeados por el contexto patriarcal. Para ella, la teología feminista no es el abandono de la tradición patriarcal sino su transformación, pues no existe un contexto anterior que haya sido libre del patriarcado.

EL TÉRMINO KÉNOSIS. ALGUNAS REFLEXIONES EXEGÉTICAS Y SISTEMÁTICAS

En este apartado profundizaremos en el significado de la kénosis en su sentido etimológico, y también en su uso en el himno de la Carta a los Filipenses 2, 5-11.²⁴ A partir de estos datos, esperamos encontrar algunos insumos para ofrecer pistas de articulación entre la teología feminista y la kénosis.

²¹ Ver Groenhout, “Kenosis and Feminist Theory”, 291.

²² Ver Radford Ruether, *Sexism and God-Talk*, 1-11.137-138.

²³ Chopp, *The Power to Speak: Feminism, Language and God*, 1989.

²⁴ Por razones de espacio, esta parte se resumirá considerablemente. Esperamos publicar posteriormente este segundo apartado en su estado original, para poder apreciar los aportes exegéticos sobre la temática. Para un estudio especializado sugerimos ver los siguientes trabajos: Fee, *Paul's Letter to the Philippians. The New International Commentary on the New Testament*, 191-229; O'Brien, *Commentary on Philippians*, 186-271; Reumann, *Philippians, The Anchor Yale Bible*, 333-383; González Faus, *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, 186-191.

El verbo *kenóō* (κενόω) y otras acepciones semejantes

El verbo *κενόω*, que sólo aparece en el Nuevo Testamento, en Pablo –quien le da su matriz específico al término–, significa literalmente *vaciar*, y es el antónimo de *πληρόω*, *llenar*. El adjetivo *κενός* es usado a menudo en un sentido figurado como vaciamiento, privación o destrucción de entidades espaciales o psíquico-espirituales.²⁵

Para J. M. González Ruiz²⁶, se refiere literalmente a cosas, y en sentido figurado, a personas. Significa que una cosa está hueca de contenido; y en relación con las personas, expresa una vida vacía en lo espiritual y en lo moral, que por consiguiente es vivida *inútilmente* (εἰς κενόν), sin que valga la pena vivirla. Este término se encuentra casi exclusivamente en Pablo, ocasionalmente, en las cartas deuteropaulinas, y en los evangelios sinópticos, sólo aparece en la parábola de la viña y los labradores (Mc 12,3) en la que se utiliza en el sentido literal de *κενός* (*vacío*).

Kénosis en la Carta a los Filipenses 2, 5-11

Como dijimos al inicio, el término kénosis no se encuentra en la Sagrada Escritura. Pero su significado puede rastrearse en algunos textos, en especial, en el himno paulino de Fil 2,5-11. Este himno es uno de los “más exaltados, más amados, más discutidos y debatidos pasajes del *corpus* paulino”.²⁷ Desde el trabajo de Lohmeyer²⁸ la mayoría de los exégetas asumen este pasaje como un himno anterior a Pablo, en honor a Cristo. No es nuestro interés profundizar en la discusión sobre si es himno o no²⁹, o sobre el significado de este texto en su supuesta forma original. Asumimos –de acuerdo con Gordon Fee³⁰– que Pablo lo introdujo³¹ en la Carta a los Filipenses con un sentido concreto para sus propósitos, sentido que intentamos describir aquí.

²⁵ Lattke, “κενόω”, 282.

²⁶ González Ruiz, *La cruz en Pablo. Su eclipse histórico*, 16-17.

²⁷ Fee, *Paul's Letter to the Philippians*, 192.

²⁸ Lohmeyer, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil 2, 5-11*.

²⁹ Para ver razones en favor y en contra, cfr. Fee, *Paul's Letter to the Philippians*, Nota 4, 193.

³⁰ Ibid., Nota 3, 193.

³¹ Pablo estaría citando un texto conocido por la comunidad al que le añadiría (“y muerte en una cruz”, v. 8b) aunque autores como J. Gnllka afirman que el himno fue añadido a la Carta, pero fue escrito por Pablo en una ocasión anterior. Ver Gnllka, *Der Philipperbrief*, 111, 132.

Estructura del texto

Parece evidente que el texto tiene, en primer lugar, un movimiento de descenso, en el que Cristo Jesús es el sujeto, y se caracteriza como un paso de la forma de Dios μορφῇ θεοῦ a la forma de siervo μορφῇ δούλου. Este descenso es calificado como *abajamiento*, *anonadamiento*, *vaciamiento* (diversas lecturas posibles del verbo κενόω). En segundo lugar, el texto tiene un movimiento de ascenso, en el que el sujeto es Dios, es calificado como exaltación (ὑπερυψώω), y es un paso al *nombre sobre todo nombre* (= YHWH), presentado como *Señor* (κύριος) con lo que el Padre recibe *gloria*.³²

El *primer movimiento* tiene una serie de características y una culminación: el abajamiento es presentado como humildad y obediencia *hasta la muerte*, con lo que se marca la culminación del movimiento obrado por Cristo Jesús, y da comienzo al *segundo movimiento*, con la obra exaltadora de Dios que tiene como culminación la donación, el regalo (de la raíz χάρις, gracia) del *nombre sobre todo nombre*.

No es fácil saber todo lo que implica para Pablo la preexistencia (es dudoso que piense en una *naturaleza divina*, por lo que el término *encarnación*, más joánico, parece quizás exagerado). Sin embargo, sea cual fuere el punto de partida, parece evidente que la actitud kenótica de Cristo es una dinámica que llega hasta el punto límite de la muerte –¡y muerte de cruz!– movimiento en el que la humildad y la obediencia son fundamentales. Es ese vaciamiento extremo el que provoca el siguiente movimiento divino. El uso de “*para qué*” (ἵνα) es muy importante en Pablo, y denota la intención salvífica y teleológica de Dios, su plan de salvación que actúa en la cruz.³³

Significado exegético-teológico del texto

El texto “comienza con la pre-existencia de Cristo, seguida por su encarnación, incluida su muerte en cruz, y concluye con su retorno al Cielo como Señor exaltado de Cielos y tierra”.³⁴ Para algunos autores, la kénosis se refiere al movimiento de encarnación, y para otros, más bien al modo de existir de

³² La exégesis aquí presentada es un aporte del biblista argentino Eduardo de la Serna (sin publicar).

³³ Ver Stauffer, “ἵνα”, 329-330.

³⁴ Fee, *Paul's Letter to the Philippians*, 194.

Jesús histórico; algunos señalan que los dos movimientos aparecen en el texto. Sin pretender hacer una presentación detallada, a continuación señalamos algunos de estos planteamientos.

Según M. Lattke³⁵, la tesis de que Fp 2,7 es una traducción filosófica del pasaje de Is 53,12, y por tanto, la afirmación de que “no es una referencia a la encarnación sino a la muerte en cruz” no es reconocida en términos puramente lingüísticos ni como alternativa posible, porque el contexto inmediato del himno y 2 Co 8,9 (donde ἐπιώχενσεν πλούσιος ὢν es una paradójica descripción de la encarnación) indican que la cláusula habla de la humilde donación de sí mismo y de la autonegación de la manera divina de ser. Es decir, para Lattke, la kénosis se refiere a la encarnación. Del mismo modo piensan Urs von Balthasar³⁶ y Gerald O. Collins³⁷, porque para ellos el sujeto del himno es el *Logos* eterno que se encarna.

Según Reginald Horace Fuller³⁸, este himno interpreta la cristología en términos de Hijo del Hombre apocalíptico y preexistente que se encarnó como *Ebed Yahvéh*. No sólo nos habla de la historia humilde de Jesús seguida de su entronización sino de un origen glorioso en un estado de preexistencia y de una encarnación real y plena. Esta encarnación se lleva por iniciativa del Redentor en su estado anterior a la encarnación.

J. M. González Ruiz³⁹ considera discutible el significado de ἐαυτὸν ἐκένωσεν, pero asume la interpretación de E. Käsemann, quien explica ese pasaje a partir del trasfondo helenístico de la doctrina gnóstica del “hombre-primigenio-salvador” como el acontecimiento de hacerse hombre (encarnación) del Cristo preexistente: se enajenó a sí mismo, renunciando a su derecho de aparecer como hombre divino en todo el esplendor de su gloria.

Sin embargo, la interpretación de E. Lohmeyer y J. Jeremías, quienes entienden el himno a Cristo como procedente de la comunidad primitiva palestinese a partir de Is 53, puede completar la anterior explicación. En efecto, a partir de Is 53, la expresión, extraordinariamente dura, ἐαυτὸν ἐκένωσεν sería la reproducción exacta del hebreo *he' rah nafshó* (Is 53,12):

³⁵ Lattke, “κενόω”, 282.

³⁶ Von Balthasar, “El misterio pascual”, III, 144-163.

³⁷ Collins, *La encarnación*, 2002.

³⁸ Fuller, *Fundamentos de la cristología neotestamentaria*, 212-216.

³⁹ González Ruiz, *La cruz en Pablo*, 16-17.

“derramó su vida”, “se vació de sí mismo”. En consecuencia, el pasaje incluiría también, como final de un proceso de “vaciamiento”, la entrega de la vida de Jesús en la cruz.

José Ignacio González Faus⁴⁰ se sitúa en la segunda línea de pensamiento marcada por J. M. González Ruiz, la de que el himno se refiere a una manera de existencia del Jesús histórico. Se apoya en los planteamientos de E. Lohmeyer⁴¹, quien señala que Pablo inserta este texto en su Carta para reforzar una exhortación a la humildad de los Filipenses⁴² poniendo el modelo del Mesías Jesús, pero no en detalles o actos aislados de su vida sino en su misma persona mesiánica: el mismo ser de Jesús es visto como acto de humildad. Pablo no pedirá actos de humildad, sino una “mentalidad” humilde (2,5).

¿En qué consiste ese ser humillado de Jesús? Para responder, debemos tener en cuenta algunos datos del texto. Si se acepta el origen arameo del himno, se puede orientar la exégesis hacia un trasfondo veterotestamentario, en dos sentidos: (1) Por las alusiones al Siervo de Yahvéh, que son evidentes; y (2) por la alusión al Adán del Génesis que haría el verdadero contrapeso de la figura del Siervo.

La más clara alusión a Adán la tendríamos en las palabras “ser como Dios”, con que concluye el v. 6, y que parecen una cita literal de Gn 3,5. Jesús no habría querido seguir la conducta de Adán, quien quiso “ser igual a Dios”, sino que Jesús (el sujeto de la primera parte del himno y no el *Logos* intratrinitario) no consideró el ser igual a Dios como ἀρπαγμόν.

¿Qué quiere decir ἀρπαγμόν? Tiene un sentido activo (algo a conquistar), aunque admite también un sentido pasivo (algo ya conquistado, y por tanto, a defender meramente). Puede significar que Jesús no quiso “arrebatar por fuerza” o “retener a toda costa” el ser como Dios. Durante mucho tiempo, el dilema venía resuelto para la exégesis católica por la traducción de la “forma de Dios” en la primera parte de este mismo verso: si la μορφή θεοῦ aludía a la

⁴⁰ González Faus, *La humanidad nueva*, 186-191.

⁴¹ Lohmeyer, *Kyrios Jesus*, Citado por González Faus, *La humanidad nueva*, 186.

⁴² Ver Hch 16,19-40 sobre el orgullo de los filipenses por su calidad de ciudadanos romanos. En la Carta puede tratarse de la presunción de algunos cristianos judaizantes. Citado por González Faus, *La humanidad nueva*, 186.

naturaleza divina, en sentido calcedónico, era claro que si Jesús ya era Dios no le quedaba nada por arrebatar ἀρπαγμόν debía tener un sentido pasivo.

Sin embargo hoy se acepta, con base en la posibilidad de un origen judío del himno, que la μορφή θεου no puede tener el sentido óntico de la naturaleza calcedónica y que la divinidad no tiene por qué expresarse inevitablemente en términos de naturaleza. Aceptada esta hipótesis, se hace más claro el sentido activo, y por tanto, el paralelismo con Adán; y esto permite confirmar una nueva hipótesis que se refuerza a partir del origen arameo del himno.

La traducción quedaría *asumió la imagen del Siervo*, lo que significa que Jesús era hombre no de acuerdo con una definición abstracta y teórica de ser hombre, sino de la manera como lo somos nosotros (una manera de ser, llevada además, hasta las últimas consecuencias) y, por tanto, con toda una serie de condicionamientos esclavizadores que el ser humano experimenta como no necesariamente pertenecientes a la idea de sí propio.

Tales condicionamientos hacen que el ser persona implique para Jesús una negación de sí, o una pérdida de su imagen divina. Y, en efecto, así lo contrasta el v. 7. De esta manera, la contraposición que hacen los v. 6 y v. 7 no es entre la naturaleza divina y la naturaleza humana, sino entre una manera divina y una manera humana de ser hombre. Por manera humana se entiende el ser varón y mujer de esta forma imperfecta en que lo somos en esta creación y en esta historia alienada.

Para describir esa forma alienada, el himno se vale de la imagen del Siervo, de quien el Deuterisaías cantaba que no “tenía apariencia ni aspecto humano”. Los paralelismos con Isaías están generalmente admitidos y se pueden detectar incluso en la versión griega.⁴³

Concluimos –con González Faus– que la kénosis en este texto no se refiere a la encarnación o al hacerse hombre, sino a una forma tal de hacerse hombre –en humildad y obediencia– que, con una cierta necesidad, termina en la cruz, por el conflicto que se gestó en la vida de Jesús. Y con ello no establece la contraposición entre el ser de Dios y el ser hombre, sino entre las dos formas de ser hombre que se tipifican también en la transfiguración y en las tentaciones.⁴⁴

⁴³ Instituto Internacional de Teología a Distancia, *Jesús es el Señor*, 64.

⁴⁴ Para una profundización en estos temas, ver González Faus, *La humanidad nueva*, 181-238.

A modo de conclusión sobre el tema de la kénosis

González Faus concluye así su reflexión⁴⁵: el sujeto de la kénosis ¿es el *Logos* eterno por encarnar, o es Jesús, la Palabra hecha carne?

El Nuevo Testamento parece considerar como sujeto a Jesús, no al Verbo. Pero esta afirmación pide no ser entendida de manera temporal sino de manera temática; es decir, tal afirmación no significa que haya que ubicar la decisión kenótica en algún momento de la vida de Jesús ulterior a su nacimiento. Significa que el objeto de la decisión kenótica no es simplemente el encarnarse sino algo lógicamente ulterior. Se da la misma ficción que cuando en el Nuevo Testamento se habla de la preexistencia. No es lícito considerar un *Logos* o un Hijo en sí independiente del hombre Jesús, porque el único *Logos* que conocemos es el *Logos* encarnado.

Con lo anterior se está afirmando una distinción entre kénosis y encarnación. La kénosis no consiste en que Dios se ha hecho hombre sino en que se ha hecho esclavo, maldición, pobre. Con ello se afirma que la encarnación –que de hecho hemos conocido– no es neutral sino con esa intencionalidad. De esa manera se relacionan intrínsecamente todos los acontecimientos de la vida de Jesús: vida, muerte y resurrección.

Precisada la kénosis como descriptiva, no del hecho de la encarnación sino de las particulares condiciones en que ésta ha tenido lugar, surge una cuestión: ¿Es legítimo llamar anonadamiento al hecho mismo de encarnarse, de hacerse Dios hombre? Es difícil contestarla. Si concebimos al ser humano como una naturaleza inmutable y acabada, de modo que la encarnación no es más que *asunción* de la naturaleza humana sin que a la Divinidad le ocurra nada en ella, entonces habrá que decir que no.

Pero si concebimos al ser humano como *historia*, como ser cuya esencia es hacerse lo que es y en ello ponerse en juego a sí mismo, entonces también la encarnación ha de ser necesariamente historia. Por tanto, en ella la divinidad entra seriamente en una evolución y de algún modo corre el riesgo del éxito. Dios no se ha hecho sólo ser humano y esclavo. Se ha hecho también riesgo y apuesta. En este sentido, puede hablarse de toda encarnación como kénosis. Y, como hemos visto en las reflexiones de los otros autores señalados aquí, esta segunda concepción también está presente en las fuentes.

⁴⁵ González Faus, *La humanidad nueva*, 204-206; 213-214.

La idea de kénosis sirve entonces para resumir toda la reflexión teológica de la comunidad primera sobre la vida de Jesús, lo cual implica que el Jesús terreno estuvo sometido a la ley de la historia, del progreso y de la posesión del propio ser como tarea de sí. A esto lo hemos llamado kénosis sólo en sentido analógico o derivado. Además, este *paso* no se hizo desde la dimensión neutral del ser humano a la de Dios, sino desde la dimensión del mal y su esclavitud.

Por tal razón, supone pasar a través de la negatividad de la muerte. A esto lo hemos llamado kénosis en sentido propio, la cual no es mero resultado de las características de la naturaleza humana, sino que en algún sentido implica una verdadera autonegación de Dios (2Co 5,21). Ella da razón de la aparente *ausencia* de Dios en el Jesús terreno y permite leer esa aparente ausencia como revelación de la identificación solidaria de Dios con el ser humano.

HACIA UNA TEOLOGÍA FEMINISTA KENOTICA: ALGUNAS APROXIMACIONES⁴⁶

¿Será el título que hemos dado a esta sección una afirmación válida para una teología que pretende reivindicar el papel de la mujer en la sociedad y en la Iglesia y contribuir a su empoderamiento y visibilidad? Como ya dijimos desde el inicio de este escrito, a primera vista, esta articulación parece incompatible. Y vamos a afirmarlo de manera contundente: es incompatible y antievangélico pedir a las mujeres una actitud de vaciamiento de sí mismas, de negación de su ser, de sacrificio, en función de los otros, en el marco de una mentalidad patriarcal que las invisibiliza y las sitúa como miembros de segunda categoría.

También queremos afirmar de manera categórica que una teología que pretende transformar la realidad y contribuir a la liberación de todos los seres humanos no puede olvidar su carácter procesual, temporal, histórico, y por

⁴⁶ La propuesta de una teología feminista kenótica podría inscribirse entre algunas de las tendencias actuales de recuperación del término kénosis como alternativa al quehacer teológico. Actualmente, se habla de "la creación como kénosis", donde se abandona la idea de un Dios que impone su presencia en el mundo y que exige ser reconocido, de tal manera que no hacerlo supone contravenir las leyes del orden creado en el universo. La creación como kénosis propone entender la presencia divina no como una imposición sino como una aceptación libre de la kénosis de Dios mismo en la creación, creando un universo ambiguo que los seres humanos deberán construir de manera libre y creativamente. Ver Polkinghorne (ed.), *La obra del amor. La creación como kénosis* (2008); García Doncel, *El diálogo Teología-Ciencias hoy. II. Perspectivas científica y teológica* (2003).

tanto, ha de asumir –con todas las consecuencias– las actitudes que esta realidad humana implica: sacrificio, renuncia, salir de sí, libertad, para voluntariamente entregar la propia vida por amor a los otros.

Sin embargo, las dos afirmaciones previas necesitan ulteriores desarrollos.

Presentamos a continuación el planteamiento de algunas teólogas sobre la articulación kénosis-teología feminista. Con esto pretendemos mostrar los aspectos que se han ido abordando y por donde se ha desarrollado esta articulación. Con base en todos los aportes recogidos hasta aquí, esperamos finalizar ofreciendo nuestra apuesta personal sobre la temática. En este artículo, no contamos con el espacio suficiente para presentar todos los aportes investigados, pero trazaremos algunas líneas que avalen la posibilidad de articular teología feminista y kénosis en vista a una realización integral de las mujeres.

Del sentido del sacrificio hacia la teología kenótica

En primer lugar, hemos de aclarar qué entendemos por el término “sacrificio”. Ruth Groenhout⁴⁷ se propone esta tarea para partir de una correcta interpretación del concepto. Para eso, retoma la lista de sinónimos que Sarah Coakley enuncia en una de sus obras⁴⁸ y los analiza. Ruth Groenhout afirma que la lista propuesta se parece a una escala escurridiza que va llevando a significados cada vez más complejos.

Para Sarah Coakley, el sacrificio significa riesgo, autolimitación, donación, vaciamiento de sí mismo y aniquilación. Se detiene en el término aniquilación porque es el significado que va en contradicción con la kénosis. La aniquilación puede darse a nivel social y a nivel individual. Para referirse al primer nivel, el social, Ruth Groenhout hace referencia a la obra de Marta Frascati-Lochhead⁴⁹, que aborda directamente el tema de la teología kenótica y el pensamiento feminista.

⁴⁷ Ver Groenhout, “Kenosis and Feminist Theory”, 296-298.

⁴⁸ Coakley, “Kenosis, Theological Meanings and Gender Connotations”, 203; Idem, “Kenosis and Subversion: On the Repression of the ‘Vulnerability’ in Christian Feminist Writing”, 3-39.

⁴⁹ Frascati-Lochhead, *Kenosis and Feminist Theology*. Para otras apreciaciones de la kénosis en la obra de Vattimo, ver Vattimo, *Después de la cristiandad: Por un cristianismo no religioso* (2004); Roldán, “La kénosis de Dios en la interpretación de Gianni Vattimo: hermenéutica después de la cristiandad” (2007).

En dicha obra, Marta Frascati-Lochhead propone –siguiendo a Vattimo– que la verdadera kénosis del pensamiento cristiano es vencer la violencia de la metafísica. ¿Qué significa la metafísica? ¿Por qué es violenta? ¿Por qué debe ser sobrepasada? La metafísica define todo e impide la propia definición de identidad. Esta imposición de la identidad es entendida por Vattimo, de acuerdo con Gadamer, como violencia, como una brutal imposición sobre alguien, de no poder decidir su identidad, cuando debería ser libre para determinar su propio ser. Y porque esta violencia es inherente a toda metafísica, la postura adecuada es el rechazo de toda metafísica.

Esta violencia también ocurre en el contexto religioso, y podría superarse con una secularización de la Iglesia occidental, secularización ya anunciada en la filosofía de Heidegger y Nietzsche, según la interpretación de Vattimo.⁵⁰ Según Ruth Groenhout, en cierto sentido, esta afirmación es válida. Si kénosis es vaciamiento de sí mismo, una teología kenótica lleva al autovaciado de la teología, o mejor, a una no-teología. En el contexto de la Iglesia que está llamada a ser el cuerpo de Cristo en el mundo, pero que muchas veces actúa como una fuerza de dominación política y de opresión, ella tiene la necesidad de hacer un cambio hacia una actitud de servicio en lugar de consolidar su poder y riqueza. De esa manera, se situaría en la línea de vivir el verdadero sentido de la kénosis.

La aniquilación también puede darse a nivel individual, y para Ruth Groenhout, un ejemplo claro de esta realidad lo encuentra en Simone Weil⁵¹, para quien el vaciamiento de sí misma la lleva a la aniquilación. Así lo expresa en sus escritos: “Podría yo desaparecer para que esas cosas que veo puedan llegar a ser perfectas en su belleza y recuperen lo que ellas son y no lo que yo veo.”⁵² Esta afirmación parece mostrar que Weil no se reconoce como parte de la creación amada por Dios por la que ella quiere desaparecer. El amor que quiere dar a los demás supone su propia aniquilación.

Por el contrario, para la experiencia cristiana, el darse ha de asentarse en el valor del propio ser que quiere darse o entregarse. No en el valor de los propios méritos, pero sí en el que se entrega por amor a los otros. El valor de

⁵⁰ Frascati-Lochhead, *Kenosis and Feminist Theology*, 150-151.

⁵¹ Filósofa, escritora y mística francesa de familia judía (1909-1943).

⁵² Weil, Simone, *Gravity and Grace*, 88-89.

la cruz es precisamente ese: es el mismo Hijo de Dios el que entrega su vida por la humanidad.

Ruth Groenhout concluye diciendo que en el feminismo y en la teología hay similar estructura. En ambos operan campos escatológicos y ambos critican la situación de opresión que viven algunos grupos. Por consiguiente, a lo que se debe apuntar es a recuperar el hecho de que Jesucristo nos salva a varones y mujeres, y no por su naturaleza de varón, sino por su encarnación en lo humano. El autosacrificio no se da porque la humanidad no sea valiosa (precisamente la encarnación de Cristo hace comprender el valor inigualable de toda la creación) sino porque esa humanidad es capaz de amar, entregarse y servir al estilo de Jesucristo.

La kénosis como intercesión

Según Adde van der Kooi⁵³, en la teología feminista, la noción de kénosis funciona como un concepto crítico que ayuda a descubrir como blasfemia la identificación de la divinidad con el poder patriarcal. El objeto de la teología feminista es liberar a la teología patriarcal de su violencia al enfocarse en la kénosis del Dios masculino. La kénosis de Jesús de Nazaret es leída como un desafío a las estructuras de poder masculino dominante y como soporte de una nueva humanidad de compasión y mutuo apoyo.

La humildad divina que es revelada en la kénosis de Jesús descubre la mentira de conectar la ambición de poder del patriarcalismo con la divinidad. En cierto sentido, la teología feminista es ella misma una teología kenótica, porque tiene que librarse de la tentación de reemplazar el poder del patriarcalismo por el poder de giniocentrismo, y en este sentido, debe hacer un movimiento kenótico. El objetivo es plantear una crítica y constructiva discusión sobre cómo la noción de kénosis funciona en la teología feminista.

El problema que subyace a la teología feminista es cómo hablar de Dios. Hasta ahora se han utilizado los símbolos masculinos. La teología feminista ha querido recuperar los símbolos femeninos. Pero Adde Van Der Kooi señala que teólogas como Christine Janowski⁵⁴ muestran que el uso del símbolo femenino puede llevar a la misma problemática del uso del masculino. Por eso,

⁵³ Entre sus escritos está "God, Kenosis and Feminist Theology", 177-201.

⁵⁴ Janowski, "Theologischer Feminismus. Eine Historisch-systematische Rekonstruktion seiner Grundprobleme", 149-185.

aquella se pregunta cómo hablar de Dios de una nueva manera, sin esta limitación de los símbolos genéricos. La propuesta es hablar de Dios con el término kénosis. Pero esto es problemático también. Para los hombres, este término es un reproche a su orgullo y prepotencia pero para las mujeres ha sido causa de sumisión.⁵⁵

Para desarrollar esa categoría, Van Der Kooi retoma el planteamiento de Lukas Vischer⁵⁶, quien señala que toda la acción de Cristo se puede definir como intercesión. Cuanto él hizo fue interceder por la gente. Su vida y muerte pueden ser entendidas como intercesión por sus discípulos. Él abrió un nuevo espacio e invitó a sus discípulos a ser testigos de esta nueva vida. (Rm 8,26; 34; Hb 7,25; 1Jn 2,1). No sólo Cristo es intercesor sino que los patriarcas y profetas también interceden por el pueblo. Tienen un doble rol: ellos representan a la gente ante Dios y representan a Dios ante la gente. En Jesús, la intercesión cobra el más profundo sentido. Él es el intercesor por excelencia.

En este sentido, la intercesión es una radical kénosis, porque Dios no sólo carga el pecado de la humanidad sino que la libera de éste. En términos bíblicos, es la experiencia de Pablo: “Cristo que vive en mí” (Ga 2,20). No se refiere a la presencia del Espíritu por ausencia de Cristo, sino a un nuevo camino de Cristo y el Padre presentes en el Espíritu, a una presencia kenótica. Esto manifiesta un poder divino no coercitivo que evoca la experiencia religiosa de la humanidad en la cual la vulnerabilidad y el empoderamiento personal van de la mano.

La kénosis como sabiduría divina

Para hablar sobre la Trinidad, Elisabeth Johnson⁵⁷ se refiere a la Trinidad económica y la Trinidad inmanente, siguiendo a Rahner. La Trinidad económica nos muestra las relaciones de Dios con el mundo, y éstas nos revelan la interioridad divina o Trinidad inmanente. Por tanto, la Trinidad nos enseña a hablar de Dios como persona que se relaciona con el mundo y no en términos masculinos. Así, resulta más apropiado hablar sobre la Trinidad como sabiduría,

⁵⁵ Keller, “Scoop up the Water and the Moon is in your Hands” 105; ver Frascati-Lochhead, *Kenosis and Feminist Theology*, 159.

⁵⁶ Entre sus obras se encuentra *Intercession, Faith and Order* (1980).

⁵⁷ Seguimos los aportes de Johnson, *She Who is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (1999).

porque es la figura que mejor desarrolla la representación de Dios en las Escrituras. Es mucho más contundente que Espíritu, Torá o Palabra.

La Sabiduría o *Sophia* es el Dios de Israel referido en imágenes femeninas. Para dar significado a esta imagen bíblica, se comienza por la tercera persona de la Trinidad, el Espíritu Santo, como la más directa experiencia de Dios, que vivifica, renueva y da su gracia a la humanidad; continúa con Jesús, que es la sabiduría encarnada, quien predica, forma comunidad, confronta; y termina con la Madre-sabiduría, lugar de toda vida. No le quiere dar a esta figura de madre un contenido ontológico sino funcional.

La sabiduría permite reevaluar la Trinidad en términos de lo relacional, la mutualidad y el amor. Esta reevaluación de la Trinidad tiene características kenóticas: apunta hacia un Dios que es un misterio de autodonación. Dios está presente en la historia como una inextinguible fuente de nueva vida en medio del sufrimiento y la ruptura. La participación de la sabiduría de Dios en el sufrimiento del mundo ha llegado a ser más visible en la cruz y en la resurrección de Jesús.

La kénosis como camino teológico para una teología feminista integral

El camino recorrido hasta aquí nos invita a decir una palabra propia que contribuya a la construcción de una teología feminista, a la cual hemos llamado en este trabajo “una teología feminista integral”. Es decir, queremos que en esta teología contextual no queden por fuera aspectos de la experiencia cristiana que consideramos irrenunciables pero que, a primera vista, parecen problemáticos y contradictorios frente al intento de recuperar la dignidad femenina y su participación efectiva y plena en todos los espacios.

No es este escrito una novedad si miramos los aportes que en este mismo sentido se han hecho⁵⁸ y que aquí hemos presentado brevemente. Tanto las reflexiones sobre el sacrificio hechas por Ruth Groenhout, a la luz del aporte de otras teólogas, como las de Adde Van Der Kooi y Elisabeth Johnson, en el sentido de plantear otra imagen del Dios trinitario como intersección y como sabiduría, respectivamente, nos abren caminos para romper con las

⁵⁸ Consideramos que estos no son los únicos aportes hechos en tal sentido. Han sido los que pudimos consultar en el espacio dedicado a esta investigación. Esperamos continuar profundizando en la misma línea, en un futuro cercano.

estructuras patriarcales vigentes y facilitar otras maneras de ser, de vivir, de reconocernos unos a los otros.

Llega el momento de explicitar algunos elementos que puedan contribuir a la articulación de la kénosis con la reflexión feminista. Iremos destacando aspectos que ya hemos señalado pero que aquí deseamos presentar como posibles caminos para proponer una teología feminista que asuma el camino de la kénosis como parte constitutiva de la misma.

Denunciar las estructuras opresoras sin perder la integridad del corazón

¿Qué significa esa forma de existir del Jesús histórico en humildad y obediencia, en desprendimiento de sí y olvido de sus propios intereses? Si el seguimiento implica –como bien le pide Pablo a los Filipenses– “tener unos con otros las mismas disposiciones que tuvo Cristo Jesús” (2,5), esa manera de existir no puede estar fuera de dicho seguimiento. Lo que queremos destacar es la necesidad de rescatar esa *manera de existir* como camino para abrir horizontes de realización para las mujeres.

En efecto, la crítica que se ha hecho al movimiento feminista –como a casi todos los movimientos que buscan la liberación de una estructura opresora– es su cualidad de enfrentar al opresor buscando que ahora él sufra lo que los oprimidos han sufrido hasta entonces. En verdad cualquier reflexión liberadora tiene el peligro de querer buscar la transformación cambiando el papel de los actores: que los oprimidos sean los vencedores, que los pobres se hagan ricos, que los esclavos se conviertan en señores, que las mujeres asuman el mando del mundo y se conviertan en paradigma de la humanidad.

De esa manera se castiga a quienes por siglos propiciaron la situación que engendró sufrimiento y opresión en los que ahora buscan transformar la realidad. Tal vez tengamos que afirmar que es inevitable ese enfrentamiento y esa visión de la realidad. La existencia histórica de Jesús no se libró de ese mismo peligro y bien sabemos que se ganó la muerte –y una muerte en cruz– por atreverse a predicar un Reino de justicia y paz.

Sin embargo, la diferencia fundamental y lo que ha de marcar el camino de todo compromiso cristiano es la capacidad de mantener la libertad interior y el amor incondicional en cualquier reivindicación que se genere. Esto es imposible sin una autoposesión de sí mismo y una libertad interior que permita mantener la paz en medio de las dificultades, el amor en medio de los odios,

la mansedumbre en medio de la beligerancia, la autoridad moral de aquellos que no se venden a los medios para conseguir el fin sino que corren tras éste desde la sinceridad del corazón.

En otras palabras, un compromiso con la transformación de la realidad de las mujeres será señal y realización de la experiencia de fe y del seguimiento de Jesús, en la medida en que los mismos sentimientos de Jesús sean los que acompañen esa reivindicación estructural. Y una reflexión sobre la manera de existir humana de Jesús abre un camino concreto para ello.

Una relectura del sacrificio y del amor cristiano

Acabamos de señalar la necesidad de mantener las mismas actitudes que Jesús, en el trabajo de una teología feminista. Pero ¿cuáles son esas actitudes y disposiciones? Es aquí donde el contenido de la dimensión kenótica de la experiencia cristiana sale a la luz. Sin duda implica ese vaciamiento de sí, esa entrega de la propia vida, ese amor sin límites ni condiciones. Supone entonces sacrificio y entrega.

Los aportes que señalamos antes, de Ruth Groenhout, nos invitan a hacer una relectura del sacrificio. Muchas veces, éste ha sido para las mujeres una aniquilación, social y personal. Privadas de la participación en la esfera social y, más aún, estigmatizadas por su condición de mujeres, han sido impedidas de ejercer muchos roles públicos. Aún hoy continúa esa situación social en muchos países y al interior de muchas confesiones religiosas.

A nivel personal, aunque la visibilidad de las mujeres es notoria en la crianza de los hijos, en la conducción del hogar, en las decisiones dentro del mismo, en el respeto y admiración que despiertan por su rol materno, es innegable que en esa misma situación aparentemente privilegiada, ha sido verdadera la aniquilación de otras dimensiones de su personalidad. Numerosas madres han dejado de crecer profesionalmente por causa de su confinamiento al interior del hogar. Otras más han perdido su capacidad de reconocer sus gustos y deseos propios, sus necesidades y posibilidades de desarrollo integral.

Aún más, el tema del sacrificio es problemático. Valga recordar brevemente los planteamientos de René Girard⁵⁹ sobre la violencia inherente a

⁵⁹ Antropólogo francés. Ver sus obras *La violencia y lo sagrado*, *El chivo expiatorio* y *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, 269; ver también Barbaglio, *Dios ¿violento?*

los sacrificios y la imagen de Dios que estos conllevan. Por eso, él resalta que la muerte de Jesús no fue un sacrificio, sino un crimen. Y que a diferencia de lo que sostienen las religiones que insisten en los sacrificios, Dios no está del lado del “sacrificador”, sino del lado de la “víctima” (= Jesús).

Albert Vanhoye⁶⁰, desde una perspectiva más teológica, resalta el sentido literal de la idea de *sacrificio* (*sacrum faciens*, hacer sagrado), con lo que debería no estar necesariamente ligado a la violencia. Una oración, un canto, pueden ser *sacrificio*. En este sentido, no se trata de un Dios que quiera la violencia (o la autoviolencia), sino de que la humanidad *haga sagrado* lo que hace. El amor sería el sacrificio más importante, en este sentido. De todos modos, más allá de la razón que Vanhoye tiene en lo etimológico, es evidente que el término sacrificio ya está ligado al dolor y al sufrimiento.

Quizás convenga –al menos para ser comprendidos y no distorsionados– encontrar otra terminología en lugar de la “sacrificial”, o caer en la cuenta de todo el trabajo de deconstrucción que es preciso hacer para recuperar un sentido de sacrificio que se refiera al esfuerzo inherente a la condición humana –que hasta el mismo Jesús vivió: “siendo Hijo, aprendió a obedecer” (Hb 5,8)–, esfuerzo que implica el crecimiento en el amor y en la vida que se da libre y totalmente por una efectiva solidaridad y amor por los otros.

Pero el auténtico amor se remite a Dios mismo. Así como es el *ser* de Dios (Dios es amor, 1Jn 4,8), de ser el de los cristianos (“en esto conocerán que son mis discípulos”, Jn 13,35). Es cierto que el amor cristiano es “hasta dar la vida por los que se ama” (Jn 15,13) y Jesús nos deja su ejemplo en la cruz. Para Pablo, la cruz es el ejemplo del amor: “Me amó y se entregó por mí” (Ga 2,20); pero este horizonte del amor hay que entenderlo no como sufrimiento, ni como dolor, ni como sacrificio, ni como muerte. En realidad, el auténtico amor libera, tanto al amado como al amante; el amor personaliza al amado y al amante, el amor dignifica plenamente.

Los sacrificios se pueden imponer como el cumplimiento de la justicia. Pero el amor no se impone, sino es el fruto de una decisión libre y plena. El amor es gratuidad y generosidad que busca ser hasta el final, hasta dar la vida.

⁶⁰Ver las obras de Vanhoye, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento; El mensaje de la Carta a los Hebreos; y Dios amó tanto al mundo. Lectio divina sobre el sacrificio de Cristo*, 7.

Sin embargo, ¿cómo distinguir esa autenticidad en una cultura patriarcal que ha introyectado en las mujeres un *deber ser* sacrificial, una aniquilación de su propio ser, un amor entendido como pérdida de sí misma? Sin una relectura de la kénosis como la hemos hecho aquí, en la que esa manera de existir de Jesús histórico es fruto de una libertad personal, no es posible predicarla.

Por tanto, la kénosis supone una identidad personal auténtica que pueda elegir y libremente entregarse por amor a los otros. En ese sentido, el fruto de ese abajamiento ha de ser la mayor vivencia de la dignidad personal, el reconocimiento del valor y sentido del amor que se vive libre, total y enteramente.

Una actitud kenótica como inherente a este nuevo momento que viven las mujeres

El significado literal del verbo *kenóo*, *vaciar*, nos habla de esa primera actitud para llevar a cabo la reflexión de una teología feminista integral. Sin un vaciarnos efectivamente de los constructos culturales que han configurado nuestra cultura, es imposible vislumbrar las posibilidades de esta tarea. Y es que esos constructos han llevado a configurar nuestro ser varón o nuestro ser mujer de unas maneras que no han contribuido al mayor desarrollo de sus respectivas personalidades. No podemos seguir considerando los constructos culturales como aspectos esenciales de la identidad masculina y femenina.

Aquí también nos ilumina la actitud kenótica: “no aferrarse”, “no retener” aspectos culturales que sirvieron para organizar la sociedad en épocas específicas, pero que hoy no se sostienen sin propiciar una flagrante violación a los derechos humanos. El movimiento kenótico vivido por Jesús en su historia humana para no aferrarse a su ser divino sino vivir la procesualidad de su historia humana con una actitud de búsqueda, realización y capacidad de afrontar las situaciones que tuvo que vivir, nos invita a realizar el mismo camino en la recuperación de una identidad femenina y masculina, que sin aferrarse a imaginarios culturales, sea capaz de caminar tras maneras de ser y vivir más acordes con el desarrollo integral y la realización social y eclesial de los varones y las mujeres en el momento presente.

Precisamente en esa capacidad de desprendimiento, no como aniquilación de sí mismo, sino como entrega comprometida con la búsqueda de identidades masculinas y femeninas plenas, se juega la capacidad de un se-

guimiento auténtico de Jesucristo y de una posibilidad de anunciar un Evangelio de liberación para la humanidad.

CONCLUSIÓN

Llegados al final de nuestra reflexión, deseamos sintetizar brevemente los frutos de este camino. Hemos querido preguntarnos por la fecundidad de la kénosis “para nosotros” y, específicamente “para las mujeres”. Con ello, no estamos dejando de lado a los varones sino privilegiando la mitad de la humanidad que –durante los siglos que llevamos de historia conocida– ha padecido una subordinación, una pérdida de su identidad fundamental de muchas y variadas formas, según los momentos y las realidades culturales en que han vivido.

El mensaje cristiano pretende ser un mensaje liberador. Por esto, nos preocupa la fecundidad de la manera kenótica de existir del Jesús de la historia, principio y fundamento de la vocación y seguimiento cristiano.

No es un tema fácil de abordar. En su primera acepción, se presenta como contradictorio a una realización humana integral. Sin embargo, hemos pretendido mostrar aquí que sin esa actitud fundamental de vaciamiento de sí y desprendimiento de todas las seguridades adquiridas, es imposible alcanzar el desarrollo integral. La propia identidad personal se construye con base en la libertad personal. La subjetividad se desarrolla con libertad y desprendimiento. El amor se despliega en la medida en que hay subjetividades auténticas y libres que pueden voluntariamente trabajar en la construcción de la comunidad social y eclesial.

Finalmente, propiciar un nuevo orden genérico no será posible sin esas mismas disposiciones de Jesús, quien no se aferró a ninguna seguridad conocida para atreverse a vivir su propia historia de fidelidad y entrega, en las circunstancias que tuvo que vivir. Hoy hemos de ser nosotros, varones y mujeres de esta historia concreta, quienes nos atrevamos a recorrer este nuevo orden genérico en la búsqueda de relaciones interpersonales más equitativas, fraternas y sororales.

La exaltación del Señor Jesús es fruto de una vida humana vivida con toda la radicalidad de lo humano. Nuestra comunión en el seno de la Trinidad depende también de nuestra capacidad de vivir con las mismas disposiciones

de Cristo Jesús, quien fue capaz de vivir a plenitud lo humano, para hacer presente lo divino, en este espacio tiempo abierto al futuro definitivo de la comunión trinitaria.

BIBLIOGRAFÍA

- Barbaglio, Giuseppe. *Dios ¿violento?* Estella (Navarra): Verbo Divino, 1992.
- Brouwer, Rinse Reeling. "Kenosis in Philipppines 2,5-11 and in the History of Christian Doctrine." En *Letting go. Rethinking Kenosis*, editado por Onno Zijlstra, 69-108. Bern: Peter Lang, 2002.
- Brown, Raymond Edward. *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la infancia*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.
- _____. *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*. New Updated edition. The Anchor Bible Reference Library. New York: Doubleday Edition, 1993.
- Camps, Victoria. *Los teólogos de la muerte de Dios*. Barcelona: Nova Terra, 1968.
- Chopp, Rebecca. *The Power to Speak: Feminism, Language and God*. New York: Crossroad, 1989.
- Coakley, Sarah. "Kenosis and Subversion: On the Repression of the Vulnerability in Christian Feminist Writing." En *Powers and Submissions. Spirituality, Philosophy and Gender*, editado por Sarah Coakley, 3-39. Malden (MA): Blackwell Publishers, 2002.
- _____. "Kenosis and Subversion: On the Repression of the Vulnerability in Christian Feminist Writing." En *Swallowing a Fishbone? Feminist Theologians Debate Christianity*, editado por Margaret Daphne Hampson, 82-111. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1996.
- _____. "Kenosis, Theological Meanings and Gender Connotations." En *The Word of Love: Creation as Kenosis*, editado por John Polkingh, 192-210. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2001.
- Collins, Gerald. *La encarnación*. Colección Presencia Teológica 127. Santander: Sal Terrae, 2002.

Colorado López, Marta, Arango Palacio, Liliana, Fernández Fuente, Sofía. *Mujer y feminidad*. Colección Autores Antioqueños, Volumen 118. Medellín: Fomento Editorial-Dirección de la Cultura, 1998.

Bloch, Ernest. *Atheismus im christentum*. Frankfurt: Shurkamp, 1968.

Fabris, Rinaldo. *La opción por los pobres en la Biblia*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1992.

Fee, Gordon D., ed. *Paul's Letter to the Philippians. The New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids (MI): Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1995.

Fernández, Domiciano. *Ministérios da mulher na Igreja*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

Frascati-Lochhead, Marta. *Kenosis and Feminist Theology. The Challenge of Gianni Vattimo*. New York: State University of New York Press, 1998.

Fuller, Reginald Horace. *Fundamentos de la cristología neotestamentaria*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978 (Orig., *The Foundations of the New Testament Christology*, 1965).

García Doncel, Manuel. *El diálogo teología-ciencias hoy. II. Perspectivas científica y teológica*. Cuadernos Institut de Teologia Fonamental 40. Barcelona: Sant Cugat del Vallès, 2003.

Girard, René. *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*. Saggi Nuova Serie 18, Milano: Ed. Adelphi, 1996.

_____. *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama, 1986.

_____. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1995.

Gnilka, Joaquim. *Der Philipperbrief*. Colección Herder Theologische Kommentar zum Neue, HTKNT X/3. Freiburg-Basel-Wein: Herder, 1987.

González Faus, José Ignacio. *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*. Santander: Sal Terrae, 1984.

González Ruiz, José María. *La cruz en Pablo. Su eclipse histórico*. Santander: Sal Terrae, 2000.

Grelot, Adán, P. "Deux notes critiques sur Philip 2, 6-11." *Bíblica* 54 (1973): 169-186.

- Groenhout, Ruth. "Kenosis and Feminist Theory." En *Exploring Kenotic Christology. The Self-Emptying of God*, editado por Stephen Evans, 291-312. Oxford: University Press, 2006.
- Hampson, Margaret Daphne. "On Autonomy and Heteronomy." En *Swallowing a Fishbone? Feminist Theologians Debate Christianity*, editado por Margaret Daphne Hampson, 1-16. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1996.
- Instituto Internacional de Teología a Distancia. Plan de Formación Teológica. *Jesús es el Señor*. Vol. II, Madrid: IITD, 1991.
- Janowski, Christine. "Theologischer Feminismus. Eine Historisch-systematische Rekonstruktion seiner Grundprobleme." En *Weiblichkeit in der Theologie. Verdrängung und Wiederkehr*, editado por E. Moltmann-Wender, 149-195. GTB 494. Gütersloh: s/e, 1988.
- Johnson, Elisabeth. *Quest for the Living God: Mapping frontiers of the Theology of God*. New York: Continuum, 2007.
- . *She Who is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. New York: The Crossroad Publishing Co., 1999.
- Jones, Serene. *Feminist Theory and Christian Theology: Cartographies of Grace*. Minneapolis: Fortress Press, 2000.
- Keller, Catherine. "Scoop up the Water and the Moon is in your Hands: On Feminist Theology and Dynamic Self-Emptying." En *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, editado por Ursula King, John B. Cob Jr. y Christopher Ives, 102-115. Maryknoll (NY): Orbis Books, 1990.
- Lamarche, Paul. *Cristo vivo*. Salamanca: Sígueme, 1968.
- Lattke, M. "κενόω" En *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, II, editado por H. Balz y G. Schneider, 282. Traducido por Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: Sígueme, 1991.
- Lohmeyer, Ernst. *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil 2, 5-11*. Heidelberg: Carl Winter, 1928.
- O'Brien, Peter T. *Commentary on Philipians. New International Greek Testament Commentary*. Grand Rapids (MI): Wm. B. Eerdmans Publishin Co., 1991.
- Pannenberg, Wolfhart. *Fundamentos de cristología*. Salamanca: Sígueme, 1974

- Polkinghorne John, ed. *La obra del amor. La creación como kénosis*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2008.
- Porcile, María Teresa. "La encarnación del Hijo de Dios en forma masculina y la lógica de la kénosis." En *Revista Electrónica Latinoamericana, RELAT*, 170, <http://www.servicioskoinonia.org/relat/170.htm> (consultado el 6 de junio de 2009).
- Radford Ruether, Rosemary. *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*. Boston: Bacon Press, 1993.
- Reumann, John. *Philippians, The Anchor Yale Bible*. Volume 32B. New Haven–London: Yale University Press, 2008.
- Rivas, Luis H. *¿Qué es un Evangelio?* Buenos Aires: Editorial Claretiana, 2001.
- Roldán, Alberto. "La kénosis de Dios en la interpretación de Gianni Vattimo: hermenéutica después de la cristiandad". En *Teología y cultura*, año 4, Vol. 7 (2007): 83-96.
- Saiving, Valerie. "The Human Situation: Feminine View." *Journal of Religion* 40 (1960): 100-112.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. "The Bible, the Global Context, and the Discipleship of Equals." En *Reconstructing Christian Theology*, editado por Rebecca S. Chopp y Mark Lewis Taylor, 79-99. Minneapolis (MN): Fortress Press, 1994.
- _____. *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*. Boston (MA): Beacon Press, 1992.
- _____. *Cristología feminista crítica. Jesús, hijo de Miriam, profeta de la sabiduría*. Madrid: Trotta, 2000. (Orig., en inglés, *Jesus: Miriam's Child and Sophia's Prophet*)
- _____. *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation*. New York: Crossroad, 1993.
- _____. *In Memory of Her: a Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroads, 1985.
- _____. *Jesus and the Politics of Interpretation*. New York: Continuum, 2001.
- _____. *Jesus: Miriam's Child and Sophia's Prophet*. New York: Continuum, 1994.
- _____. "Religion, Gender and Society: Shaping the Discipline of Religious/Theological Studies." En *The Relevance of Theology: Nathan Söderblom*

- and the Development of an Academic Discipline*, editado por Carl Reinhold Bråckenhielm and Gunhild Winqvist Hollman, 85-99. Uppsala (Sweden): Uppsala Universitet, 2002.
- _____. *Rhetoric and Ethic: The Politics of Biblical Studies*. Minneapolis (MN): Fortress Press, 1999.
- _____. *The Power of Naming: A Concilium Reader in Feminist Liberation Theology*. Maryknoll (NY): Orbis Books, 1996.
- _____. *The Power of the Word. Scripture and the Rhetoric of Empire*. Minneapolis (MN): Fortress Press, 2007.
- _____. *Wisdom Ways: Introducing Feminist Biblical Interpretation*. Maryknoll (NY): Orbis Books, 2001.
- Stauffer, E. "ἡγά" En *Theological Dictionary of the New Testament, TDNT*, editado por G. Kittel y F.G. Friedrich, III, 329-330. Grand Rapids (MI): Wm. B. Eerdmans, 1972.
- Taylor, Vicent. *La personne du Crist dans le Nouveau Testament*. Paris: Les Editions Du Cerf, 1969.
- Tepedino, Ana María. "Las discípulas de Jesús." En revista *Theologica Xaveriana* 161 (2007): 185-191.
- Van Der Kooi, Adde. "God, Kenosis and Feminist Theology." En *Letting Go. Rethinking Kenosis*, editado por Onno Zijlstra, 177-201. Bern: Peter Lang, 2002.
- Vanhoye, Albert. *Dios amó tanto el mundo. Lectio divina sobre el sacrificio de Cristo*. Buenos Aires: Ágape Libros, 2008.
- _____. *El mensaje de la Carta a los Hebreos*. Cuadernos Bíblicos 19. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2004.
- _____. *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*. Biblioteca Estudios Bíblicos 79. Salamanca: Sígueme, 1992.
- Vattimo, Gianni. *Después de la cristiandad: Por un cristianismo no religioso*. Barcelona: Paidós, 2004.
- Vischer, Lucas. *Intercession, Faith and Order*. Papel No. 95, Geneva: WCC, 1980.
- Von Balthasar, H. U. "El misterio pascual." En *Mysterium salutis: Manual de teología como historia de salvación*. Vol. III: El acontecimiento de Cristo, dirigido por J. Feiner y M. Löhrer. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971.

W.AA. *Mysterium salutis: Manual de teología como historia de salvación*. Vols. I-V, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1969-1974.

Weil, Simone. *Gravity and Grace*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1952.

Recursos por internet:

“Empoderamiento.” En <http://www.eumed.net/cursecon/dic/oc/empoderamiento.htm> (consultado el 6 de junio de 2009).