

AMIGOS DE DIOS Y PROFETAS

ELIZABETH A. JOHNSON

AMIGOS DE DIOS Y PROFETAS

Una interpretación teológica feminista
de la comunión de los santos

Traducción de
FEDERICO DE CARLOS OTTO

Herder

Título original: Friends of God and Prophets. A Feminist Theological Reading
of the Communion of Saints

Traducción: Federico de Carlos Otto

Diseño de la cubierta: Herder

© 1998, Elizabeth A. Johnson by arrangement with The Continuum Publishing Company

© 2004, Herder Editorial, S.L., Barcelona

2.ª edición, 2022

ISBN: 978-84-254-4569-9

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso
de los titulares del Copyright está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Imprenta: Prodigitalk

Depósito legal: B - 8.293-2022

Printed in Spain – Impreso en España

Herder

www.herdereditorial.com

En memoria de mi padre
Walter T. Johnson
1915-1959

ÍNDICE

Agradecimientos	13
Introducción	15

Parte I

EL MARCO DE LA CUESTIÓN

1. UN SÍMBOLO DORMIDO	23
Significados fundamentales	23
Escasez y riqueza de la investigación	26
Diferencias globales en la experiencia	30
Interpretando el silencio	36
Comunidades de memoria y de esperanza	43
2. FEMINISMO CRISTIANO	49
Una posibilidad fascinante	49
Crítica del sistema de santidad	51
Un renacimiento de la investigación	55
Teologías feministas	62
Amigos de Dios y profetas	70

Parte II

DIÁLOGO CON UNA TRADICIÓN VIVA

3. UNA NACIÓN SANTA, UN PUEBLO PROPIEDAD DE DIOS	79
La búsqueda de significado bíblico	79
Raíces judías: Dios, el Único Santo	81
Identidad judía: sed santos porque Yo soy Santo	87

Identidad cristiana: te saludan todos los santos	91
Una nube de testigos	98
Recapitulación	103
4. MODELOS EN LA ÉPOCA DE LOS MÁRTIRES	107
Mártires: relatos y devoción	107
Paradigma 1: Compañeros y amigos	117
Paradigma 2: Patronos-suplicantes	125
Recapitulación	134
5. AFIANZAMIENTO INSTITUCIONAL	137
Una frase problemática del Credo	137
Una gran fiesta	142
Entrar en la lista: canonización	144
Recapitulación	151
6. MOVIMIENTOS DE REFORMA	153
Mejorar la práctica, reanimar el sentido	153
La Reforma protestante: «Miembros vivos de Cristo y Amigos de Dios»	155
La Reforma católica: «Compañeros de los santos»	163
Recapitulación	171
7. SERENAMENTE LIBRES	175
Bueno y útil, pero no necesario	175
Rogad por nosotros	184
Recapitulación final	190

Parte III

TEOLOGÍA DE LOS AMIGOS DE DIOS Y PROFETAS

8. PRÁCTICAS DE MEMORIA DE LAS MUJERES	197
Recuperar la memoria perdida: Agar	198
Rectificar una historia distorsionada: María Magdalena	203
Volver a sopesar: las vírgenes mártires	209
Reclamar el silencio: anónimas	217
Estrategias para una visión nueva de la historia	220

9. COMPAÑEROS EN LA MEMORIA	225
Un modelo para la interpretación	225
Memoria subversiva	227
Narrativa crítica	233
Solidaridad en la diferencia	239
10. LA OSCURIDAD DE LA MUERTE	247
¡Vivit!	247
Un cielo que desaparece	249
Reinterpretar los símbolos	255
Mediaciones críticas	262
Escenarios narrativos	265
11. COMPAÑEROS EN LA ESPERANZA	273
El dinamismo bíblico de la esperanza	274
El carácter de Dios	278
Compañeros en la esperanza	287
La esperanza en la Historia	289
12. LA COMUNIÓN DE LOS SANTOS:	
AMIGOS DE DIOS Y PROFETAS	295
Todos los santos	296
Fidelidad creativa en la vida diaria	307
Una nube de testigos a través del tiempo	312
Figuras paradigmáticas	315
Toda la creación	320
13. QUE EL SÍMBOLO VUELVA A CANTAR	325
Prácticas de Memoria y Esperanza	325
Alabanza y lamentación	327
Día de Todos los Santos	332
Listas de nombres: letanías	335
Conclusión	345
<i>Tabla de correspondencias bibliográficas</i>	347
<i>Índice de nombres y materias</i>	353

AGRADECIMIENTOS

Un libro como éste, cuya realización ha llevado varios años, no puede llegar a buen puerto sin la ayuda de mucha gente; mis deudas, desde luego, son legión. En primer lugar, quiero manifestar mi gratitud a Fordham University por haberme concedido una beca que me permitió el tiempo inapreciable de un año para una investigación y una redacción intensivas. De modo particular, quiero dar las gracias a Mary Callaway, directora del departamento de teología, Joseph McShane SJ, decano de Fordham College en Rose Hill, Robert Himmelberg, decano de la Graduate School of Arts and Sciences, y Robert Carrubba, vicepresidente de Asuntos Académicos, por su sólido e imaginativo apoyo en relación a mis esfuerzos para combinar la beca con la enseñanza, apoyo demostrado en donaciones, tanto de tiempo como de becas de investigación. Mi asistente, Antoinette Gutzler MM, estuvo al servicio de este proyecto, rebasando con creces sus obligaciones, investigando, haciendo comprobaciones y entregándome notables cantidades de material; estoy sumamente agradecida por su ayuda alegre y entusiasta sin la que este libro sería mucho más pobre. Además, Robert Hinkle, Betty Garrity y Charlotte Labbé, miembros del personal de la biblioteca de Fordham University, me procuraron una ayuda constante y altamente profesional.

Durante mi período sabático, la invitación a pronunciar las Rauschenbusch Lectures en el Colgate-Rochester Divinity School, me brindó la oportunidad de someter a prueba mis ideas al mismo tiempo que las iba desarrollando. La hospitalidad de la Facultad y de los estudiantes creó una atmósfera maravillosa para el intercambio intelectual, y las intuiciones que allí se pusieron sobre la mesa han dejado su impronta en este libro. Mis colegas Mary Catherine Hilkert y Susan Simonaitis leyeron los capítulos centrales y me proporcionaron observaciones críticas de un valor irremplazable. Me faltaría tiempo para hablar del apoyo inspirado e inspirador de mi editor, Frank Oveis, cuya inteligencia, paciencia y buen humor hacen que crear un libro como éste constituya una colaboración tan maravillosa. Finalmente, mi familia y amigos, y mi comunidad reli-

giosa, las Hermanas de St. Joseph de Brent Wood en Nueva York, me han respaldado y animado a lo largo de todo el proceso de escritura. A todos, gracias de corazón.

INTRODUCCIÓN

Comencé esta investigación como un proyecto en el campo de la mariología, con la idea de que el tema de la comunión de los santos podría suponer un recurso no explotado para el desarrollo de una teología contemporánea sobre María de Nazaret. Una de las críticas más fuertes que hace la teología feminista contra la mariología tradicional, incorporada en el sorprendente título del libro de Marina Warner, *Alone of All Her Sex: The Myth and Cult of the Virgin Mary* [*Tú sola entre las mujeres: el mito y el culto de la Virgen María*],¹ censura la forma en que ésta separa a la madre de Jesús de todas las demás mujeres, situándola sobre un pedestal, tanto en el plano teológico como en el de la vida concreta. Desde ahí, situada por encima del resto de las mujeres, su figura aparece como el ideal femenino conforme al cual el patriarcado juzga a sus hermanas, llevándolas hasta su interminable destrucción. Las teólogas feministas como Rosemary Radford Ruether y Elisabeth Moltmann-Wendel, ya han demostrado de qué forma puede volver a conectar María con el gran colectivo de las mujeres.² Pensé seguir en esta dirección, tratando de explorar la posibilidad de desarrollar una interpretación teológica de María de Nazaret que la situara dentro de la comunión de los santos, que es una doctrina que, a primera vista, parece constituir un símbolo intrínsecamente inclusivo e igualitario.

Al irle dando forma a la comunión de los santos como clave hermenéutica para una interpretación teológica feminista de María, el tema fue creciendo y dio lugar a docenas de páginas y a numerosos capí-

1. Marina Warner, *Alone of All Her Sex: The Myth and Cult of the Virgin Mary* (Nueva York: Knopf, 1976).

2. Rosemary R. Ruether, «Mistress of Heaven: The Meaning of Mariology», en *New Woman, New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation* (San Francisco: Harper and Row, 1975), 32-36, y «Mariology as Symbolic Ecclesiology: Repression or Liberation?» en *Sexism and God Talk: Toward A Feminist Theology* (Boston: Beacon, 1983), 139-58; Elisabeth Moltmann-Wendel, «Motherhood or Friendship?» en *Mary in the Churches*, ed. por Hans Küng y Jürgen Moltmann (Nueva York: Seabury, 1983), 17-22.

tulos, a medida que se iban haciendo patentes, cada vez con más claridad, tanto la falta de una reflexión crítica reciente sobre este símbolo como su fuerza y su validez. El resultado es el presente volumen sobre el símbolo doctrinal de la comunión de los santos contemplado separadamente, y un proyectado volumen que lo acompañará, en el que María será interpretada a su luz.* Aunque existe una unidad fundamental entre ambos, cada volumen tiene validez en sí mismo. He ahí los caprichos –y la sorpresa– de toda investigación.

Habida cuenta de los habituales desenfoques que se dan en esta materia, resulta de todo punto conveniente decir una palabra sobre qué *no* es la comunión de los santos. Este símbolo doctrinal no se refiere, en primera instancia, a figuras paradigmáticas, a esos individuos extraordinarios a los que tradicionalmente se llama «santos», sino que nombra más bien a toda la comunidad del pueblo agraciada por el Espíritu de Dios. Tampoco gira exclusivamente en torno a los que ya han muerto; por el contrario, la comunidad de los vivos es su principal referente. Aún más, aunque se interesa obviamente por los seres humanos, el símbolo no alude solo a ellos, sino que acoge a todo el mundo natural dentro de una «comunión de lo santo». Dicho de forma positiva: el símbolo significa la relación que fluye entre un grupo intergeneracional de personas tocadas profundamente por lo sagrado, que comparten la comunidad cósmica de la vida que también es sagrada. En último término, apunta al Espíritu Creador que vivifica la creación, teje las relaciones mutuas, y convierte al mundo en algo santo.

Durante muchos siglos, la comunión de los santos se ha estructurado de acuerdo con el sistema social de patronazgo, tomado del mundo terrenal y proyectado exageradamente sobre el cielo. El imaginario de esta construcción ve a Dios como un monarca que reina rodeado de esplendor con una corte cuyo rango descende en orden de importancia. El pueblo, alejado del trono, necesita intercesores que defiendan su causa y obtengan favores materiales y espirituales que, de otra manera, no podrían alcanzar. Esta descripción es bastante descarnada, pero no inexacta. La Reforma no fue la única en criticar esta estructura de patronazgo por la forma en que contradice al Evangelio, poniendo en la sombra a Cristo, en quien la gracia y la misericordia de Dios se ha derramado sobre la tierra, de tal modo que no resultan necesarios otros intermediarios; pero el análisis feminista contemporáneo muestra también hasta qué punto el modelo es profun-

* La autora se refiere a *Truly Our Sister: A Theology of Mary in the Communion of Saints* (Nueva York: Crossroad, 2003), que será publicada por Herder en 2004. (*N. de la E.*).

damente patriarcal, diseñado según una pirámide gradual de poder con un cuerpo de elite en la cúspide y una figura masculina que ejerce el poder de dirección.

Este modelo de patronazgo oscurece realmente la creencia en que la totalidad de la comunidad de los pecadores redimidos participa en la santidad de Dios, una dignidad liberadora que puede ser reclamada por todos y cada uno. Tratando de buscar un modelo diferente de relaciones, encontré una rica metáfora en el Libro de la Sabiduría, en el que la obra de Sophia se describe de esta forma:

Siendo una, todo lo puede;
y permaneciendo la misma, todo lo renueva.
En todas las edades entra en las almas santas;
hace de ellas amigos de Dios y profetas.³

Este texto, aplicado a la comunión de los santos, acierta a estructurar a los que responden a la gracia dentro de un círculo de compañeros, gracias al poder del Espíritu-Sophia. Se convirtió en la intuición que me sirvió de hilo conductor en mi investigación.

Dos son las fuentes en las que se apoya este paradigma inclusivo de la comunión de los santos como un grupo de compañeros, y corresponden a las secciones segunda y tercera de este libro. Una de ellas pertenece a la tradición cristiana viva descubierta en la Escritura, la temprana época de los mártires, el credo, la liturgia, y la enseñanza conciliar, y entiende las relaciones gratuitas entre los miembros de la comunidad como algo que tiene lugar en un plano de igualdad y con carácter recíproco. La otra es el trabajo contemporáneo de las mujeres que llaman la atención pública sobre estas mismas relaciones, bien mediante un contacto mutuo en las luchas por la justicia —siendo aquí el ideal la solidaridad en la diferencia—, bien en los estudios religiosos feministas, que descubren en la historia a todo un colectivo perdido de mujeres olvidadas con las que vincularse, y defienden a la vez el valor de las relaciones mutuas, recíprocas e igualitarias como lo más coherente con el dinamismo de la propia vida de Dios. Hacer de ambas fuentes las claves para la interpretación de la comunión de los santos como un grupo de amigos de Dios y profetas, permite que el símbolo permanezca vivo con un insospechado poder liberador.

3. Sab 7, 27. Todas las citas bíblicas son de La Biblia (Barcelona: Herder, 2003). Cuando la autora reseña explícitamente una versión alternativa de la Revised Standard Version (RSV) también se indica. (*N. de la E.*).

La primera parte sitúa la cuestión del significado de la comunión de los santos dentro de dos contextos de experiencia de fe: la cultura secular contemporánea, que ignora ampliamente la comunión de los santos, y el feminismo cristiano, que provee de un método y de recursos suficientes para una aproximación no-patriarcal. Guiados por la metáfora «amigos de Dios y profetas», la segunda parte pretende dialogar con la tradición cristiana viviente. Aquí, el objetivo no es ofrecer un balance total del desarrollo de este símbolo doctrinal y de su práctica devocional, sino dejar caer algunas intuiciones que puedan ser útiles para interpretar su sentido liberador hoy. Es preciso realizar algunos descubrimientos que impidan llegar a callejones sin salida y que presenten auténticos caminos de futuro. Como parte de una larga tradición bimilenaria, no tenemos que partir de cero a la hora de buscar un significado, sino que podemos encontrar suficiente sabiduría en un pasado que puede ser germen de un futuro realmente fructífero. Pertrechados con esta histórica cosecha, la tercera parte se centra en el trabajo de una interpretación teológica feminista de la comunión de los santos. Parte de las prácticas de memoria de las mujeres y del poder crítico de la esperanza, trata de analizar los diversos niveles de significado que existen en la misma comunión de los santos, y termina con una serie de ejemplos de práctica espiritual que permiten que el símbolo permanezca vivo en la vida de las diferentes comunidades eclesiales, con efectos prácticos y críticos. La cuestión en su conjunto consiste en recuperar este símbolo de manera que pueda funcionar por sí mismo fraternal y proféticamente, alimentando a las mujeres que luchan por la vida y por una igual dignidad humana, y ayudando a la Iglesia a aprender a ser una verdadera comunidad de amigos de Dios y profetas a través de la memoria y la esperanza.

Al comienzo de un libro anterior, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*,⁴ utilicé la imagen «tender un puente», para describir la tarea de conectar la tradición cristiana con la experiencia religiosa contemporánea de las mujeres en su lucha por la plenitud de su genuina dignidad humana, tanto en la teoría como en la práctica. Tuve en mi mente esas construcciones de tupidas enredaderas o de sogas colgadas sobre estrechas gargantas, tal como pueden verse en el *National Geographic* o en las revistas de viajes. Después de leer el libro, un jesuita colega mío comentó:

4. Elisabeth A. Johnson, *She who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (Nueva York: Crossroad, 1992) [Trad. cast.: *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista* (Barcelona: Herder, 2002)].

«Tú no necesitas un puente; ¡tú necesitas el Verrazano!». ⁵ Probablemente estaba en lo cierto. Pero, al tratar de buscar una comprensión de este símbolo doctrinal hasta cierto punto reprimido, me parece que lo que he creado es, una vez más, un simple puente. Ojalá los que cuelguen de él y lo atraviesen en cualquier dirección descubran la belleza del Espíritu-Sophia, presente en el rostro de todos los que buscan a Dios, que son amigos de Dios y profetas.

5. El Verrazano-Narrows es un enorme puente de acero que atraviesa la boca interior del puerto de Nueva York.

PRIMERA PARTE

EL MARCO DE LA CUESTIÓN

Capítulo primero

UN SÍMBOLO DORMIDO

SIGNIFICADOS FUNDAMENTALES

Un grupo de mujeres que se ha reunido para rezar evoca los nombres de María Magdalena, de Juana y de otras mujeres testigos de la resurrección de Cristo; el grupo lamenta que se hayan suprimido estas voces en la Iglesia, pero gana fuerzas para alzar la suya propia, ya sin miramientos. Antes de irrumpir en una instalación militar para protestar por la carga de unos submarinos con bombas nucleares, un colectivo comprometido con la paz hace una pausa para rezar e invoca a Franz Jägerstätter* para que les acompañe. En una catedral de una ciudad del sur de Estados Unidos, se celebran los ritos del día de Todos los Santos para venerar a los «anónimos», esos millones de personas cuyas vidas han contribuido a mejorar este mundo, la mayoría de los cuales —se reconoce con una mezcla paradójica de disgusto y admiración— son mujeres. Un grupo que pasa lista a los mártires de El Salvador —a cada nombre responden: «¡Presente!»— refuerza así el compromiso de su parroquia con actividades locales en favor de la justicia. Una teóloga asiática da la bienvenida a una asamblea mundial de iglesias cristianas invocando a los espíritus de todos aquellos que han muerto injustamente, incluyendo, entre otros, a Urías, asesinado por la lujuria de David; a las mujeres quemadas como brujas durante la inquisición; a las víctimas judías del genocidio nazi; a la tierra, el aire y el agua envenenados por la acción voluntaria del hombre y, finalmente, al Liberador, nuestro hermano

* Franz Jägerstätter (1907-1943) fue un cristiano austríaco ejecutado por los nazis por negarse a servir a la ideología hitleriana y a combatir en su ejército. (*N. de la E.*).

Jesús, torturado y asesinado en la cruz: todos ellos permanecen inmersos en el poder vivificante del Espíritu Santo.¹ En cada caso, aunque no se la mencione explícitamente, la doctrina tradicional de la comunión de los santos alcanza una expresión nueva y liberadora.

La comunión de los santos es un símbolo cristiano que se refiere a una relación profunda. En el uso tradicional, alude a un vínculo que funciona entre los vivos y los muertos, dando por supuesto que los muertos han encontrado una nueva vida gracias al poder misericordioso de Dios. También ofrece una relación de unidad entre las personas vivas que, aunque ampliamente separadas geográficamente, forman la comunidad eclesial. Como el número de los que ven a Dios es tan amplio como la misma raza humana, este símbolo afirma, además, la unidad entre todos aquellos que han sido purificados con el fuego del amor divino y dan testimonio de éste en sus vidas. En buena medida, la palabra latina original *communio sanctorum* (comunión de los santos), resulta ambigua: en un sentido, se refiere a la comunión o unidad del pueblo santo, y en otro, a la comunión en las cosas santas; pero además significa la comunión eucarística y, por extensión, la participación en la comunidad sagrada de la vida, que es la creación misma. Desde cualquier ángulo que se contemple, el símbolo de la comunión de los santos va más allá de posibles límites y alude a una común participación en la santidad llena de gracia de Dios, producida por la intervención del Espíritu-Sophia, que de generación en generación recorre el mundo en toda su amplitud. La presencia oficial de este símbolo en el Credo y en la liturgia arroja luz sobre sus significados básicos.

El Credo de los Apóstoles

Después del creio en Dios, creador del mundo, y en Jesucristo que lo redime, la tercera sección más importante del Credo da testimonio de la obra vivificadora y renovadora del Espíritu Santo. En ese contexto, la comunión de los santos aparece situada, con total naturalidad, entre «la Santa Iglesia católica» y «el perdón de los pecados», constituyendo, junto con «la resurrección de la carne y la vida eterna», un signo de la presencia compasiva y de la acción del misterio divino en el mundo de la vida y de la muerte. El que esté incluida en el Credo significa que la comunión de los santos no

1. Chung Hyun Kyung, «Welcome the Spirit, Hear Her Cries: The Holy Spirit, Creation, and the Culture of Life», *Christianity and Crisis* 51 (15.07.1991): 220-23.

es algo inmediatamente evidente sino, más bien, un asunto de fe, como lo son todas las realidades salvíficas. Su emplazamiento concreto dentro del Credo pone de relieve también la importancia de esta profunda relación: un don inagotable del Espíritu, otorgado libremente. Porque el símbolo, hasta cierto punto abstracto en sí mismo, nace en un río de vidas santas a lo largo de los siglos, una enorme multitud a la que pertenecen, también, todos los que profesan hoy el Credo; a la que están destinadas generaciones que todavía no han nacido, y de la que el mundo natural es, a la vez, matriz y partícipe.

Liturgia

La importancia práctica de este símbolo se pone de manifiesto en la celebración anual del día de Todos los Santos, la fiesta de los espléndidos «don nadies». Toda plegaria eucarística recuerda a la gran comunidad de los que han muerto, «aquellos que han dejado este mundo en su amistad»,² mencionando explícitamente a María, a los apóstoles, a los mártires y a todos los santos; ahora bien, esta fiesta proclama además, de una forma muy especial, el desafío y la esperanza que implica su memoria. En la primera lectura de la liturgia de este día, se presenta una visión impresionante: una inmensa multitud celestial «que nadie podía contar, de toda nación, tribus, pueblos y lenguas».³ Vestidos de blanco, están de pie ante el trono del Cordero, cantando y celebrando una fiesta, protegidos, consolados y entregados a beber el agua de vida. Se trata de personas que han sufrido, que han conocido el pecado y el perdón y también algo de las risas y las lágrimas del amor; que han dado un vaso de agua fresca, que han visto el rostro de Dios. Pero han muerto ya y han atravesado el velo en dirección al lugar en el que «enjugará Dios toda lágrima de sus ojos».⁴ Unidos a ellos en una comunidad de «hijos de Dios», las personas que hoy están vivas escuchan una palabra de esperanza ante la enorme oscuridad de la muerte. Aunque no se conoce lo que sucede después de la muerte y «no se ha manifestado lo que seremos»,⁵ sin embargo, también nosotros compartiremos la gloria divina absolutamente inimaginable. Esta consoladora promesa va acompañada también de una palabra que implica un vigoroso desafío. El Evangelio proclama que el camino para unirse a

2. Tercera plegaria eucarística de la liturgia romana.

3. Ap 7, 2-4, 9-14, primera lectura de la fiesta, versículo 9.

4. Ap 7, 17, continuación del texto.

5. 1 Jn 3, 1-3, segunda lectura de la fiesta, versículo 2.

esta bendita compañía es el camino de Jesús el Cristo, crucificado y resucitado, que implica ser pobre de espíritu, misericordioso, limpio de corazón y pacífico, y estar hambriento y sediento de justicia.⁶ Solo se puede creer en la comunión de los santos, a la que se accede a través de la memoria y la esperanza, cuando se la practica con verdaderas acciones de discipulado.

Estos significados fundamentales, de los que están llenos el Credo y la liturgia, me parece que llevan consigo la exigencia de contemplar el movimiento universal de las mujeres que pretenden participar en términos de igualdad en la Iglesia y en la sociedad. Un símbolo tan pneumatológico, tan relacional, tan intrínsecamente inclusivo e igualitario, tan respetuoso con las personas que han sido vencidas, y que tanto alaba a quienes han triunfado contra viento y marea; un símbolo tan lleno de esperanza y tan pragmático al mismo tiempo, posee el potencial suficiente para fortalecer a todos aquellos que luchan a favor de la dignidad humana en nombre de Dios. Desde el principio, sin embargo, se presenta claramente a la investigación un obstáculo interesante. El símbolo de la comunión de los santos ha sido ampliamente eludido, tanto en el trabajo teológico, como en la experiencia de cada día.

ESCASEZ Y RIQUEZA DE LA INVESTIGACIÓN

La comunión de los santos es uno de los símbolos más tardíamente desarrollados en la historia del discurso teológico. Desde los primeros siglos cristianos, existen numerosos sermones y meditaciones, pero no hay tratados sistemáticos ni amplias discusiones medievales en forma de *quaestio*, ni sistematización dentro del discurso neoescolástico; tampoco encontramos demasiados intentos sostenidos de investigar esta creencia, sea cual sea la metodología empleada, tanto en la teología protestante como en la ortodoxa o en la católica.⁷ A pesar del conflicto surgido en tiempos de la Reforma en torno a las prácticas devocionales, ni los protestantes ni los católicos, que estaban enfrentados, situaron sus luchas teológicas en el contexto de la comunión de los santos; se centraron, más bien, en el tema del poder de intercesión de

6. Mt 5, 1-12, evangelio de la fiesta. Gracias al leccionario común, estos pasajes reciben un amplio uso ecuménico en este día.

7. Penetrantes excepciones que confirman la regla son Michel Perham, *The Communion of Saints* (Londres: Alcuin Club / SPCK, 1980); Pierre Yves Emery (hermano de Taizé), *L'unité des croyants au ciel et sur la terre, Verbum Caro – Supplement* 16 (1962): 1-240; y Romano Guardini, *The Saints in Christian Life* (Filadelfia: Chilton Books, 1966).

los distintos santos. El Concilio de Trento, que se reunió intermitentemente durante dieciocho años, solo abordó este asunto en sus dos últimas y apretadas sesiones de trabajo (!), contentándose con defender la cuestionada práctica de invocar a los santos como algo «bueno y provechoso», y recogiendo, en unas pocas afirmaciones, un conciso programa de reformas prácticas.⁸ Cuando el Concilio Vaticano II incluyó un capítulo sobre la comunión de los santos en su Constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen Gentium*, fue la primera vez que un papa o un concilio ofrecían una enseñanza sólida sobre la materia y, sin embargo, ésta era más un esbozo que un tratado exhaustivo.⁹ Desde entonces, el diálogo ecuménico ha reconsiderado el siglo XVI con unos resultados más integradores, y algunos ensayos y libros teológicos han usado a los santos, ocasionalmente, como fuente teológica para su búsqueda, o han investigado algunas facetas de su significado.¹⁰ Ahora bien, se puede ver que, veinticinco años después del Vaticano II, una obra en tres volúmenes que refleja cómo la teología ha desarrollado los temas del concilio a escala internacional, no recoge referencias significativas sobre esta materia.¹¹ Y en el campo de la teología sistemática no existe todavía consenso a la hora de determinar el lugar o el significado de la comunión de los santos dentro del sistema teológico. En su lugar, se encuentran fragmentos de este tema dispersos entre las discusiones de asuntos de mayor calado, tales como la santidad de la Iglesia, la obra santificadora del Espíritu, la vida de la gracia, la mediación de Cristo, la vida después de la muerte en el cielo o en el infierno, y el correcto nivel en que ha de mantenerse la veneración de los santos en comparación con la adoración que se debe a Dios.¹²

8. Texto completo en *Canons and Decrees of the Council of Trent*, trad. H. J. Shroeder (St. Louis: Herder, 1941), 214-17. Véase Carl J. Peter, «The Communion of Saints in the final Days of the Council of Trent», en *The One Mediator, the Saints, and Mary: Lutherans and Catholics in Dialogue VIII*, ed. por George Anderson et al. (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1992), 219-33.

9. La enseñanza del Concilio titulada «Carácter escatológico de la Iglesia peregrina y su unión con la Iglesia del cielo», aparece como capítulo 7 de la Constitución dogmática sobre la Iglesia (Latín: *Lumen Gentium*).

10. Los estudios de Lawrence Cunningham, *The Meaning of Saints* (Nueva York: Harper & Row, 1980), y William Thompson, *Fire and Light: The Saints and Theology* (Nueva York: Paulist, 1987), son ejemplares.

11. René Latourelle, (ed.), *Vatican II: Assesment and Perspective, Twenty-Five Years After (1962-1987)*, 3 vols. (Nueva York: Paulist, 1989).

12. Paul Molinari pone de relieve y lamenta la falta de una aproximación integral, *Saints: Their Place in the Church*, trad. por Dominic Maruca (Nueva York: Sheed and Ward, 1965), 8, 32-35, 232 n. 173; y Karl Rahner, «The Church of the Saints», *Theological Investigations* 3, trad. Karl.-H y Boniface Kruger (Nueva York: Seabury, 1974), 91-92, entre otros. Lawrence

La carencia de una aproximación teológica bien desarrollada e integrada cobra mayor relieve en comparación con el auge creciente de nuevas líneas en la investigación de disciplinas relacionadas. La historia social estudia a los santos fijándose en el contexto comunitario de la vida de las individualidades religiosas, y describe el poder político, las mentalidades culturales y las costumbres sociales con las que esas individualidades están relacionadas, tratando de descubrir el impacto de sus vidas sobre las fuerzas políticas y sociales. De igual modo, merecen también análisis la reconstrucción de la memoria de los santos y las características del culto que se les tributa, el cual, dependiendo de las circunstancias, puede ser usado con idéntica eficacia por los poderes civiles o eclesiásticos para afirmar su propia posición, y por aquellos que trabajan para resistirse u oponerse a estructuras de gobierno que consideran opresivas.¹³ En particular, las historias sociales de las mujeres revelan la frecuencia con que se da en la vida de las mujeres santas la transgresión de género, y abren una ventana para conocer las políticas sexuales en diferentes épocas.¹⁴ En otra área de investigación, los estudios comparativos producen descubrimientos fascinantes a propósito del papel de lo santo en una perspectiva intercultural, encontrando «semejanzas familiares» entre los mártires de la cristiandad: monjes, ascetas, maestros, taumaturgos y otros tipos de personas santas, y la función del *arabant* budista (Theravada) y el *bodhisattva* (Mahayana), el

Cunningham, «A Decade of Research on the Saints: 1980-1990», *Theological Studies* 53 (1992): 517-33, corrobora la naturaleza *ad hoc* de la investigación con los subtítulos de su ensayo, que revela la existencia de nuevas líneas de investigación, pero escasas síntesis: «Who or What Is a Saint?», «Saints as Resources for Theological Inquiry» y «Saints and Comparative Studies». La revista francesa *La vie spirituelle* publicó sus cinco ensayos sobre los santos y la santidad en 1989 (vol. 69, n.º 683-87), ensayando nuevas ideas capaces de revitalizar la doctrina y práctica, pero, una vez más, con poca síntesis.

13. Ejemplos destacados son Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago: University of Chicago Press, 1981); Donald Weinstein y Rudolph Bell, *Saints and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1982); Stephen Wilson, (eds.), *Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore, and History* (Londres/Nueva York: Cambridge University Press, 1983), con un excelente ensayo introductorio a cargo del editor (1-41) y una extensa bibliografía; y Richard Kieckhefer, *Unquiet Souls: Fourteenth Century Saints and Their Religious Milieus* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

14. Por ejemplo: Jane Tibbets Schulenburg, «Saints' Lives as a Source for the History of Women, 500-1100», en *Medieval Women and the Sources of Medieval History*, ed. por Joel Rosenthal (Athens: University of Georgia Press, 1990), 285-320, con una extensa bibliografía; y el estudio sobre la relación entre imagen y realidad social a cargo de Clarissa Atkinson, Constance Buchanam y Margaret R. Miles, eds., *Inmaculate and Powerful: The Female in Sacred Image and Social Reality* (Boston: Beacon, 1985).

wali islámico (Sufí), el sabio confucionista, el *rsis* hindú y los *saddiq* y *hassid* judíos.¹⁵ Todos estos tipos no son, sin más, intercambiables, porque cada tradición religiosa tiene modelos propios de interpretación. Ahora bien, el estudio de las semejanzas y las diferencias ayuda a comprender las religiones y el complejo campo de la teología comparada. La filosofía aporta su contribución con estudios que analizan la existencia de personas santas como una evidencia empírica de lo que el lenguaje de la comunidad cristiana considera la presencia del Espíritu en la historia, o con estudios que desarrollan nuevas aproximaciones de carácter ético fundadas en el ejemplo de las personas santas. Centrarse en la vida de santidad como un modelo para la vivencia moral, ha sido, durante mucho tiempo, algo básico en el campo de la predicación. Sin embargo, a la luz de la crítica postmoderna de los relatos totalizantes de la realidad, la lectura de los textos narrativos de las vidas santas produce una forma de pensamiento ético que incluye la compasión y hace posible que se tengan en cuenta los horrores del genocidio y otros males.¹⁶ Los estudios de los santos desde el punto de vista psicológico, y los estudios de la devoción a los santos desde el punto de vista estético, aportan una luz peculiar sobre el fenómeno.¹⁷ Existe, también, un creciente interés en relación con los estudios sobre la religión popular, despreciados durante mucho tiempo por prejuicios racionalistas. En modo alguno privativas de personas laicas poco sofisticadas, las expresiones populares de culto son signos de una visión del mundo y forman un conjunto de relaciones, compartidas en igual medida por obispos, clérigos y laicos, que refuerzan la confianza y ayudan a las comunidades a conseguir unas vidas llenas de sentido en circunstancias de especial dificultad. El hermoso estudio de Robert Orsi, *Thank You, St. Jude* [Gracias, san Judas], por ejemplo, investiga con viveza hasta qué punto las mujeres de segunda generación en Estados Unidos, procedentes de la emigración, encontraron ayuda

15. Ejemplos principales son John Stratton Hawley, (ed.), *Saints and Virtues* (Berkeley: University of California Press, 1987), con el ensayo introductorio del editor (xi-xxiv) y una valiosa bibliografía; Richard Kieckhefer y George Bond, eds., *Sainthood: Its Manifestation in World Religions* (Berkeley: University of California Press, 1988); y Jacques Marx, (ed.), *Sainteté et martyre dans les religions du Livre* (Bruselas: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1989).

16. Véase Patrick Sherry, *Spirit, Saints, Immortality* (Albany: State University of New York Press, 1984); y Edith Wyschogrod, *Saints and Postmodernism: Revisioning Moral Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), con un análisis y una contrapropuesta de David Matzko, «postmodernism, Saints and Scoundrels», *Modern Theology* 9 (1993): 19-36.

17. Por ejemplo, W. W. Meissner, *Ignatius of Loyola: The Psychology of a Saint* (New Heaven: Yale University Press, 1992).