

UNA PROPOSTA DE TEOLOGIA FEMINÍSTICA (I)

Josep GIL

Fa poc més d'un any que, a la Facultat de Teologia de l'Institut Catòlic de Tolosa de Llenguadoc, vaig participar, en qualitat de membre del tribunal, en la defensa d'una tesi presentada per Marie-Geneviève Missegue amb el títol *Trinité de Dieu et Trinité de l'Homme*¹. La lectura del text va desvetllar en mi l'interès per una de les anomenades «teologies sectorials» que, en els darrers anys, ha anat ocupant cotes més àmplies i més altes en la reflexió teològica: la *teologia feminística*; i, naturalment, em vaig veure obligat a llegir el que sobre aquesta matèria s'ha publicat. Ara bé, en aquests articles, em centraré fonamentalment en la proposta de la doctoranda occitana.

La teologia feminística, tal com s'ha anat configurant des de finals dels anys setanta, no coincideix exactament amb allò que podríem anomenar una teologia «femenina», és a dir, una teologia feta per la dona i des de la sensibilitat pròpia d'una dona². Propostes d'aquesta mena i, més que propostes, clams i

1. La tesi, en dos volums, està editada en forma ciclostilada i porta com a data el 25 de març de 1993. Citat: *Trinité*.

2. L'Escola Bíblica de Madrid, des de la plataforma *Nuevo Éxodo*, va publicar l'any 1988, amb el títol *Aportes para una teología desde la mujer*, la recopilació de la producció teològica que les teòlogues llatoamericanes van presentar en la Conferència Inter-Continental de Dones celebrada de l'1 al 6 de desembre de 1986 a la ciutat de Oaxtepec (Mèxic). El llibre s'inicia amb un article d'Ivone GEBARA, titulat *La mujer hace teología*, on s'afirma que la dona hauria de tenir com objectiu «hacer teología que surge de la convivencia, de la transmisión oral, del compartir simple de la vida», i s'hi afegeix: «La experiencia de la mujer que surge en una Iglesia de tradición machista devuelve al discurso teológico el otro lado de la experiencia humana: el lado de aquella que pare, amamanta, nutre, y de aquella que calló durante siglos en todo lo referido a teología. Ahora ella comienza a expresar su experiencia de Dios de otro modo, modo que no exige que sólo la razón aparezca como una mediación universal del discurso teológico, sino que incluye lo que es vital, a través de mediaciones que ayuden a expresar lo vivido sin agotarlo, un discurso que hace percibir que hay siempre algo más que las palabras no consiguen decir»; i tot això és possible per la «irrupción de la historia en la vida de las mujeres y, de manera particular, la expresión teológica de su fe en estos últimos veinte años». En un altre article, *Mujer y Teología*, Ana María TEPEDINO diu: «El punto de partida de una teología feminista sería no solamente la experiencia de opresión, la experiencia de Dios y la lucha por la justicia, sino también la "praxis del cariño", es decir, crear relaciones fraternales», i

anhels en aquesta direcció s'han fet cada vegada més freqüents, sobretot a partir de la incorporació creixent de la dona als estudis teològics. En aquest sentit, no deixa d'impressionar el testimoniatge de moltes de les representants de la vida religiosa femenina que reclamen una presència més viva de la dona en la reflexió teològica que permeti, entre altres coses, posar en relleu els aspectes «femenins» de la revelació divina, en sintonia amb les descobertes de les noves facetes de la tasca que Déu ha confiat a les dones per a la vida de la comunitat humana i per a la vida de l'Església³. I, pel que fa a la intervenció de la dona en les tasques exegetiques, a més de les aspiracions expressades per la Comissió Bíblica Pontifícia en el recent document *La interpretació de la Bíblia en l'Església*⁴, són moltes les que creuen que poden aportar una «lectura» diferent —«alliberadora», sovint diuen— d'uns textos sotmesos a la interpretació d'una cultura masculista⁵.

parla d'un «método contextual y concreto», en el qual la «vida» sigui la «clave de interpretación de la mujer»: «La mujer que junto con el varón constituyen la imagen de Dios (cf. Gn 1,26), expresa el lado de la ternura (*hesed*) de Dios, el útero materno (*rahamim*), la preocupación por los hijos que sufren más (...). Las mujeres hacen teología con pasión, apasionadamente se dan enteras tratando de cargar los conceptos con realidades existenciales vividas.»

3. Vegeu el text de la reflexió promoguda per un grup internacional dirigit per la germana Marguerite LETOURNEAU, *Trenta anys d'experiència de vida religiosa femenina*, publicat dins *Documents d'Església*, num. 618, pp. 563-566.576. El grup es dirigeix al Sínode per a la vida consagrada i demana dues coses: «eliminar la dicotomia que sovint s'observa entre les declaracions oficials de l'Església sobre la dignitat de la dona i l'actual pràctica de discriminació», «encloure àmpliament dones competents en les tasques de presa de decisions, en els processos de reflexió i en els ministeris eclesials, incloent posicions claus en la Cúria».

4. El document parla, com és sabut, de les «aproximacions contextuales» i, d'entre elles, de l'«aproximació feminista», en fa una valoració i escriu: «Són moltes les aportacions positives que provenen de l'exegesi feminista» (I E 2); més endavant parla de les *dones exegetes*, «que aporten més d'una vegada, en la interpretació de l'Esriptura, visions penetrants noves i posen novament a llum aspectes que havien caigut en l'oblit» (III B 3). «És desitjable que l'ensenyament de l'exegesi sigui donat per homes i per dones», diu a continuació (III C 3). El document proposa un projecte d'actualització: «Gràcies a l'actualització, la Bíblia ve a esclarir múltiples problemes actuals, per exemple: la qüestió dels ministeris, la dimensió comunitària de l'Església, l'opció preferencial pels pobres, la teologia de l'alliberament, la condició de la dona. L'actualització pot també estar atenta a valors cada vegada més reconeguts per la consciència moderna, com els drets de la persona, la protecció de la vida humana, la preservació de la natura, l'aspiració a la pau universal» (IV A 2).

5. A. M. TEPEDINO assenyala alguns passos metodològics, entre els quals proposa «no aceptar pasivamente el texto. Levantar una sospecha hermenéutica aplicada al texto bíblico y a las interpretaciones contemporáneas» (*Mujer y teología* 62). Elsa TÁMEZ, pel seu compte, després de constatar el redescobriment de la Bíblia «des dels pobres», afegeix: «A pesar de esta situación, las mujeres con cierto grado de conciencia femenina han empezado a levantar algunos interrogantes a la Biblia. No es que no se sientan expresadas en los grandes procesos liberadores bíblicos, como lo son el Éxodo y la práctica histórica de Jesús, sino que se encuentran con el problema de la clara y explícita marginación de la mujer que presentan varios pasajes de la Biblia, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento (...). En realidad, el problema no sería serio si todo el mundo considerara la Biblia como lo que es: el testimonio de un pueblo y de una comunidad, con cultura particulares, en medio de los cuales se mueve la revelación divina salvadora en favor siempre de los más pequeños (...). Y la seriedad radica: primero, en los efectos que han producido las lecturas anti-femeninas de la Biblia en muchas mujeres y hombres, quienes han internalizado como ley sagrada-natural la inferioridad

No és aquest el moment de fer un balanç de la teologia feminística; a nivell d'Estat espanyol ho ha fet, i força bé, María Salas en el llibre *De la promoción de la mujer a la teología feminista* (editat per Sal Terrae l'any 1993) i, a casa nostra, hi han incidit les plomes que han fet possible el llibre *Les dones trenquen el silenci* (que acaba d'editar Claret). Però no voldria passar endavant sense fer menció, encara que molt breument, dels tres grans camps de la reflexió teològica sistemàtica on més s'ha posat de manifest la lluita reivindicativa de la teologia feminística: la cristologia, la mariologia i l'eclesiologia.

Pel que fa a la cristologia, s'acostuma a assenyalar com a punt més conflictiu la masculinitat de Jesús —no oblidem que la cristologia de l'alta escolàstica afirmava que l'encarnació del Logos de Déu en un mascle no és un accident històric sinó una necessitat ontològica!—: la teologia feminística posa de manifest que, si d'una banda cal denunciar com a il·legítima la «patriarcalització de la cristologia», el Nou Testament presenta el Jesús històric com l'iniciador d'un moviment itinerant carismàtic, on homes i dones són admesos en una relació absolutament fraternal, d'acord amb la realització personal de Jesús, l'Home perfecte, en la qual la dimensió femenina havia d'ocupar un lloc important, com de fet ho ocupa en el cos glorificat del Ressuscitat⁶.

de la mujer; *segundo*, en la dificultad de interpretar aquellos textos que no sólo legitiman la marginación femenina, sino que la legislan; y *tercero*, sobre todo para los protestantes, en el principio de la autoridad bíblica tal como se concibe tradicionalmente (...). Varios teólogos de la liberación están de acuerdo en que la mujer, en la medida en que se incorpora como sujeto activo en la lectura de las Escrituras y en el quehacer teológico, ofrece grandes aportes a la exégesis, la hermenéutica y la teología. Queda claro que cuando hablo de lectura de la Biblia desde la perspectiva de la mujer, me refiero no específicamente a textos que mencionan al sujeto femenino, sino a toda la Biblia (...). La novedad de dicha lectura va surgiendo por la experiencia propia de la mujer. Así, por ejemplo, por su experiencia de opresión, las mujeres añaden nuevas *sospechas ideológicas* no sólo a la cultura desde la cual leen el texto, sino al interior del mismo texto por ser producto de una cultura patriarcal. Aún más, sus sospechas ideológicas son aplicadas también a las herramientas bíblicas, tales como diccionarios, comentarios y concordancias, supuestamente objetivas por ser científicas, pero que sin duda son susceptibles de caer en propuestas masculinizantes. Mujeres exégetas lo han comprobado» (*Mujer y Biblia* 71-79).

6. Aquesta és la tesi de María Clara BINGEMER, la qual, en l'article *Mujer y Cristología* 80-93, escriu: «Al mismo tiempo que proclama esta antropología integrada e integradora, Jesús la vive en su propia persona y en su vida, lo que nos brinda un dato más para afirmar, con seguridad, que la Cristología es el fin del patriarcalismo» (p. 88), i afegeix: «Después de estos datos de la Escritura que hemos visto hasta aquí, creemos que la clave cristológica que nos puede proveer con un punto de partida para ir aún más adelante en esta reflexión es el kerigma pascual, que fue —también e igualmente— punto de partida para la experiencia y la elaboración de la fe de la comunidad primitiva, la cual ha dado origen a los escritos del Nuevo Testamento (...). La realidad de Jesucristo no se completó ni se encerró en la vida terrestre de Jesús de Nazaret, sino que continúa realizándose en el cuerpo del resucitado, formado por todos y todas los que han entregado —de una o de otra forma— sus vidas para que venga el Reino (...). El Cristo que es el prototipo de la humanidad, es prototipo —también e igualmente— de la mujer. Y la segunda persona de la Trinidad —la palabra encarnada— es salvación también para la mujer (...). Inversamente a las distorsiones que la llevarán a ser una exacerbación del patriarcalismo, la Cristología representa, por el contrario, la kénosis del patriarcalismo» (pp. 90-92).

Pel que fa a la mariologia, no és difícil de constatar un seguit de canvis de perspectiva que van des de la «teologia de la dona» (pròpia del «primer feminisme» i dels tres textos més representatius: *Die Ewige Frau*, de Gertrud von le Fort, de l'any 1934, traducció espanyola de l'any 1965, *Impazienza di Adamo. Ontologia della sessualità*, d'Adriana Zarri, de l'any 1964, i *La mujer y la salvación del mundo*, de Pavel Evdokimov, de l'any 1980, original francès de l'any 1958) fins al «neofeminisme»⁷, moment en el qual —sobretot per obra de Rosemary R. Ruether— es pretén de posar en circulació una mariologia alternativa: Maria de Natzaret no té res a veure amb el model de «dona sotmesa i passiva» ni amb la imatge d'una «gairebé no dona i gairebé deessa», sinó una persona humana real, històrica i concreta, alliberada i alliberadora, i símbol radical d'una humanitat nova, representant original i escatològica de la humanitat⁸.

Pel que fa a l'elesiologia, en parlarem més endavant; però no voldria deixar de citar un text de María Pilar Aquino, on, després d'assenyalar que la temàtica sobre dona i Església avui, a l'Amèrica Llatina, s'ha d'ubicar en el context d'una realitat dinàmica marcada per l'opressió, dependència, conflicte d'interessos oposats i la lluita per eradicar aquesta opressió, per transformar les condicions objectives que propicien dependència i per afirmar el dret de les minories a la vida, el dret dels pobres, escriu:

7. Cf. Stefano DE FIORES, *María en la teología contemporánea*, Salamanca 1991, pp. 413-425. L'autor, abans de presentar aquestes tres obres, en parlar de la relació entre mariologia i feminisme escriu: «Antes de seguir las vicisitudes de este tema hay que poner de relieve los vínculos existentes entre la mariología y el feminismo, que legitiman una exposición conjunta de ambos. El primer vínculo es de orden histórico-cultural y consiste en el hecho de que María no es sólo mujer, sino que es la figura más destacada del occidente cristiano. Su influencia (negativa o positiva) en la concepción de la mujer es innegable» —i cita un text de M. WARNER, *Sola fra le donne. Mito e culto di Maria Vergine*, Palermo 1980, original anglès de 1976—. «El feminismo con sus críticas a menudo descaradas y con sus propuestas alternativas, interpela a la mariología, para que revise sus concepciones antropológicas y presente un modelo significativo (no banal, ni represivo) para las mujeres de hoy.»

8. DE FIORES posa de manifest que la «teologia de la dona» havia aconseguit els següents punts de convergència: igualtat creacional i cristiana de l'home i de la dona, diferenciació (i subordinació) de la dona respecte a l'home, exclusió del sacerdoti ministerial femení i Maria imatge ideal de la dona (i de l'Església); i, en parlar del neofeminisme, no deixa de subratllar com aquest moviment considera Maria model ambigu i perillós: «la mariología representaría una hipócrita cobertura de la mala conciencia de cuantos encuentran en María una excusa para no darse cuenta de la injusta situación en que se tiene a las mujeres (...); las feministas oscilan entre el rechazo de la figura de María o su recuperación en una perspectiva liberadora. Así, mientras que "la santidad de María se medía por el número de pañales lavados" o se proyectaba en una zona de omniperfección como modelo inimitable, la mujer de hoy se siente inclinada a convertirse en *anti-Mary*, distanciándose de una imagen de María demasiado doméstica o demasiado idealizada» (*María en la teología contemporánea* 430). El mateix autor (pp. 434-439) mostra com algunes de les exigències del neofeminisme han estat recollides per la *Marialis cultus*, de Pau VI, i per alguns teòlegs, d'entre els quals cal subratllar L. BOFF, amb el seu llibre *El rostro materno de Dios* (un llibre, d'altra banda, prou discutible en molts dels seus apartats). Cal no oblidar la posició de la *Marialis cultus* i del document *Inter insigniores*, de la Congregació per a la Doctrina de la Fe, de 1976, radicalment oposada al ministeri presbiteral femení.

«Emerge, pues, fruto de la presencia de las mujeres en la iglesia latinoamericana, un entendimiento más claro del *amor*, o dicho de otra forma, la mujer traduce con particular énfasis lo que es el amor en su más estricto sentido teológico y social:

- significa participar activamente en la construcción de nuevas estructuras;
- significa colaborar por una mejor calidad de vida para todos;
- significa afirmar su ser de mujer que enriquece y amplía la totalidad de la vida humana;
- significa que articula su causa con la causa del inocente, del oprimido de la tierra;
- significa que sostiene un combate persistente contra un orden contrario a la práctica de Jesús y el Reino de Dios;
- significa que la mujer verifica el designio original de Dios, promoviendo la vida desde su primaria base material.

Significa que la mujer reivindica su derecho de ser Iglesia, es Iglesia, hace Iglesia, construye Iglesia creando participación, servicio, compromiso, celebración. Es decir, siendo signo, señal de la liberación ya vivida por los pobres. La mujer despliega el amor como dinamismo de vida y para la vida.»⁹

No hi ha dubte que el tema o temes que posa en circulació la teologia feminista són molt interessants. I no cal dir que segurament som molts els qui creiem que una més àmplia incorporació de la dona als diversos camps de la pastoral i especialment al de la reflexió teològica suposaria un enriquiment molt notable. De l'aspiració de les dones consagrades a ocupar més espais en aquests camps se n'ha fet ressò l'*Instrumentum laboris* preparat per al Sínode¹⁰.

En aquests articles em referiré a alguns aspectes de la teologia «femenina»; bàsicament em referiré als pressupòsits i a les motivacions d'una teologia que s'ocupa de la dona tal com aquesta apareix en la revelació divina. La proposta concreta de teologia feminística que presento està basada (parcialment; i cito els textos tal com han estat consultats per l'autora de la tesi) en les obres d'A. Bourguignon, *L'Homme imprévu* (Paris 1989), F. Foulatier, *Le Roman cosmologique* (Paris 1989), A. von Speyr, *La face du Père* (Paris 1984) i *Trois femmes devant le Seigneur* (Paris 1984), H. U. von Balthasar, *A. von Speyr et sa mission théologique* (Paris 1985), E. Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle* (Paris 1986) i E. Behr-Sigel, *Le ministère de la femme dans l'Église* (Paris 1987).

La proposta pertany bàsicament a la teologia fonamental (a la teoantropologia fonamental). És una proposta de diàleg i de resposta a tot un seguit de qüestions que es plantegen molts dels nostres contemporanis, qüestions que en el fons fan referència al *sentit* del món, de la vida humana, de la mort, però especialment al *sentit* de la sexualitat, de l'atracció entre home i dona, de la

9. María Pilar AQUINO, *Mujer e Iglesia*, dins *Apuntes para una teología desde la mujer* 94-101.

10. Vegeu-ne un fragment en *Documents d'Església*, num. 619, pp. 598-601.

relació i plaer sexuals, al *sentit* de la fecunditat de la parella humana. Una proposta que té molt en compte el context contemporani d'una sexualitat «alliberada», entre altres coses, pels coneixements i per les tècniques que han permès de «domesticar» la fecunditat (la contracepció i la procreació assistida), sense oblidar la creixent convicció que la dona és mestressa del seu propi cos i hauria de poder decidir, en casos extrems, sobre el destí de l'embrió que es desenvolupa en el seu si. Una proposta, finalment, que no deixa al marge els interrogants sobre el tipus de família que s'imposa avui dia, amb el treball de la dona fora de casa.

A aquests interrogants que niuen en la profunditat del cor de l'ésser humà cal afegir-hi els interrogants davant les respostes de l'Església¹¹. Molts dels nostres contemporanis no poden comprendre com és que les dones són excloses automàticament de les grans responsabilitats i funcions eclesials¹². Molts dels nostres contemporanis estan convençuts que l'Església «tolera» la sexualitat, però que, en el fons, la menysté o la menysprea, o, si més no, aquesta és la conclusió que alguns extreuen de la llei del celibat obligatori per a accedir a les altes responsabilitats eclesials; això sense comptar amb el judici negatiu que el celibat mereix a alguns altres.

Els nostres contemporanis s'escandalitzen quan s'afirma que l'ésser humà, quant a la regulació de la natalitat, no ha de contradir la naturalesa sinó que s'hi ha de sotmetre, i es pregunten de quina «naturalesa» es parla i de com es pot entendre que l'ésser humà, que té l'encàrrec diví de «sotmetre» l'univers, no té dret a fer-ho en un procés del mateix univers tan pròxim a l'home, com és ara el procés de la fecundació i de la generació humana. L'Església —diuen— accepta com a legítim l'exercici de la sexualitat només dins el matrimoni, un matrimoni del qual s'exclou el dret a equivocar-se, sense la possibilitat del divorci. I no és difícil de constatar reaccions literalment airades quan hom sent a dir que l'Església, per tal de lluitar contra la sida, proclama l'estratègia de la castedat i condemna la publicitat, per exemple, dels preservatius...

No hi ha dubte que avui assistim, en aquesta matèria, a l'estructuració d'una nova escala de valors. És cert que hi ha abusos; però seria farisaic no voler reconèixer aspectes molt positius en la comprensió actual de l'exercici de la sexualitat, fins i tot en el cas d'una relació ocasional pel desig del plaer físic. No estan desproveïts totalment de raó els qui diuen que l'acte sexual, fins i tot

11. Cf. *Les dones trenquem el silenci*, del Col·lectiu de dones en l'Església, Ed. Claret, Barcelona 1994. Es tracta d'una reeixida aproximació d'aquesta mena de teologia, que s'interessa pel paper de la dona en l'Antic i en el Nou Testament, en la història de l'Església i en l'Església actual.

12. Quant a l'ordenació de dones, hom no pot ometre la declaració de Joan Pau II i la polseguera que aquesta declaració ha aixecat. La qüestió de l'ordenació de dones, recentment autoritzada en la Comunió Anglicana, i la seva incidència en el camp de l'ecumenisme ha merescut una mesurada reflexió de part del teòleg evangèlic W. Pannenberg, reflexió recollida en una entrevista de José M. Hernández i publicada dins *Misión Abierta*, abril de 1994 (cf. *Documents d'Església*, núm. 617, pp. 541-544).

quan està reduït a la simple genitalitat, és un acte humà que demostra que en el fons del desig de plaer hi ha la necessitat d'una comunió més profunda que la simple mecànica corporal; que l'acte sexual té sempre un rerefons que supera el moment viscut i reclama una ètica de la fidelitat, del lliurament mutu i sense reserves.

Això, d'una banda. D'una altra, qualsevol parella que visqui una veritable relació d'amor voldria que aquesta relació durés sempre. Però, en el cas que un esdeveniment suficientment seriós vingui a trencar aquesta relació, s'accepta com a mal menor la separació i, com a solució plenament recomanable, la consegüent unió marital amb una altra persona. Cal reconèixer que per a molts dels nostres contemporanis la *durada* de l'amor, tot i no ser independent de les persones, les depassa; i seria un error qualificar purament d'egoisme aquesta manera de pensar. I una cosa semblant caldria dir de la contracepció: més que el desig de poder *usar* de l'altre en qualsevol moment i de qualsevol manera, cal veure-hi la voluntat de ser permanentment disponibles l'un a l'altre i oberts al do de la vida en el moment que creuen més favorable.

D'entre els qui reconeixen el dret de l'Església a exercir el seu mestratge en aquesta matèria¹³, n'hi ha que voldrien que es valorés més l'obertura de l'acte sexual, tal com ho contempla un determinat tipus d'ètica que, malgrat no coincidir plenament amb l'ètica cristiana, no és menys exigent. Són molts els qui voldrien que l'Església condemnés qualsevol actitud de menyspreu de tot el que significa joia i plenitud per a la parella humana, i que, un cop fet això, ajudés a desxifrar el misteri d'Absolut que s'anuncia en la plenitud de l'acte sexual. I són més encara els qui voldrien que l'Església prestés més atenció al sofriment de tants homes i dones, sofriment que esdevé senyal d'alarma d'altres qüestions més profundes, que són més difícils de detectar i de resoldre o respondre.

La proposta de teologia feminística que presento en aquests articles parteix d'aquests interrogants, però no és ben bé una «teologia de la sexualitat». De fet, en aquesta proposta també és present la qüestió del lloc que la dona té dret a ocupar en l'Església. Tanmateix, el centre d'interès de la proposta rau en la qüestió del significat profund de l'Home, en la seva humanitat total d'home-dona, segons el disseny de Déu. No es tracta del problema de si cal o no ordenar les dones, sinó de comprendre el significat i l'origen d'aquesta

13. L'Església sempre s'ha atorgat aquest dret. L'abast d'aquest dret l'ha subratllat d'una manera molt clara el *Catecisme de l'Església catòlica* (núms. 2030-2051); pel que fa a la sexualitat humana, el mateix *Catecisme* en parla abundantment en els núms. 2331-2440. L'encíclica de Joan Pau II *Veritatis Splendor*, després de fer un resum de la doctrina del *Catecisme* sobre la moral cristiana (núm. 5), insisteix en el dret de l'Església a intervenir en matèria moral (núms. 25-30), especialment pel que fa a la llei natural (núms. 35-53) i a la formació de la consciència moral (núms. 54-64) i a l'estructura íntima de l'acte moral (núms. 65-83); l'encíclica condemna el relativisme moral i les dicotomies entre llibertat i veritat i fe i moral (núms. 84-88) i subratlla la defensa del valor universal i permanent «dels preceptes que prohibeixen els actes intrínsecament dolents» (núm. 95). La solemnitat de l'ensenyament papal queda suficientment palesa en els núms. 115-117.

missió de salvació; el problema no és si afirmar o no la necessitat del celibat sacerdotal, sinó d'obtenir la comprensió de la sexualitat intrínseca al disseny de Déu en l'Home, home i dona, i, per tant, en la missió de salvació. En definitiva, l'única qüestió important és aquesta: quin és l'Home volgut i creat per Déu, l'Home salvat per Déu i perfeccionat per ell; quina és la voluntat de Déu sobre l'Home, en la seva creació i en la seva redempció, què és el que Déu espera d'ell!¹⁴

I. EL DISSENY DE DÉU

El punt de partença de qualsevol investigació teològica cristiana és sempre el mateix: el *misteri central de la fe cristiana*, que dona resposta als interrogants que plantegen els homes, resposta que ha de ser sempre *confessió de fe*, segons la qual *en la mort i en la resurrecció del Crist s'ha acomplert la salvació de tot el creat i s'ha iniciat el Regne de Déu*.

14. Insisteixo que miro de reflectir un tipus concret de teologia feminística, evidentment, no és l'únic. Xabier PIKAZA, per exemple, en el seu llibre *La madre de Jesús. Introducción a la mariología* (Salamanca 1990, pp. 314ss), accedeix al tema del femení des del misteri trinitari, i ho fa presentant la *dona-mare* com a element fundant del procés vital ternari (pare-mare-fill), la *dona-arquetipus* com a culminació de l'equilibri de la quaternitat (pare, fill, esperit, mare) i la *dona-Maria* com a mare històrica de Jesús i primera persona de la humanitat, en la seva obertura vers el misteri trinitari, tot reconeixent que el tema en qüestió afecta el sentit teològic de la possible femineïtat de Déu, a la qüestió cristològica de l'encarnació de Déu com a home o com a humà i a la qüestió eclesiològica de la dignitat de la dona i de la seva possible ordenació com a ministre de l'eucaristia. L'autor proposa tres lectures de la Bíblia: una, *jeràrquico-patriarcal* que, qui sap si inconscientment, defineix Déu en forma d'home; una segona, *igualitària-dualista*, que entén l'home i la dona com a elements d'un únic misteri i els distingeix en forma complementària; finalment, una lectura *messiànic-personalista*, que interpreta la relació home-dona en clau d'història que passa, com una mediació temporal, fins que no arribi la plenitud del Regne, quan ja no hi haurà la realitat home-dona sexualment diferenciada. De la primera lectura, fonamentada en Gn 3,4-25 i 1Co 13,3.7-9; Ef 5,22 (cf. Ap 21-22), diu que és *bella i dolorosa*; de la segona, fonamentada en Gn 1,27 i Mt 19,4-8, diu que, si més no en la versió que en fa L. Boff (que postula dues revelacions de Déu: com a home, per Jesús-Fill, que assumeix i eleva el masculí de la humanitat, i com a dona, per Maria-Esperit Sant, que assumeix i espiritualitza l'aspecte femení d'aquesta mateixa humanitat), és insuficient i inoportuna; de la tercera diu: «Ésta es a mi juicio la línea que recoge mejor la novedad de la Escritura. Ciertamente, el hombre fue creado como varón-mujer (...). Esta dualidad es importante, pero ella no define ya al creyente que ha llegado a su plenitud mesiánica: por eso Jesús puede invitar al celibato por el Reino (Mt 19,12) en una especie de ruptura familiar donde los lazos de la carne y de la sangre quedan superados (cf. Lc 18,29-30); por eso añade que al resucitar los hombres no se casan (cf. Mc 12,25); por eso Pablo afirma lapidariamente que ahora en Cristo ya no existe más la diferencia de varones y mujeres (Ga 3,28). Me sitúo, por tanto, en el camino que va de la creación a la consumación escatológica, iniciada ya en la Iglesia, por medio del bautismo y la comunidad de creyentes: varones y mujeres pueden vivir y convivir como cristianos, es decir, hombres mesiánicos. Podrán casarse y asumir la dualidad sexual como señal del gran misterio de la vida; pero ya no serán el uno como activo, el otro como pasivo; ya no instaurarán por eso diferencias sociales. Al llegar hasta la hondura de su ser no se definen más como varón o mujer sino como personas: capaces de crear y realizar su vida en libertad» (pp. 318-319).

Aplicat això al camp de la nostra investigació, caldrà dir que la mort i resurrecció del Crist impliquen que l'*Home del temps de l'Església és un Home plenament salvat, plenament refet* en la seva condició d'imatge i semblança de Déu, restaurat home i dona a nivell d'igualtat, *essent una sola carn i cridat a fer una sola carn, un ésser únic posseït per l'únic Esperit, que és el de Déu.* L'Esperit, en l'entretemps que va de la Resurrecció del Crist a la seva Parusia, el temps de la redempció, assumeix l'obra trinitària *en el món salvat i en la nova comunitat on es revela la salvació, l'Esperit que és present en l'Home u, home i dona, i en tot Home, tot home i tota dona en el món; i la revelació d'aquest fet es realitza mitjançant l'Església, per tots els seus membres, homes i dones, transformats en apòstols pel do de l'Esperit, encarregats de transmetre aquesta revelació i de comunicar els mitjans de gràcia per a la salvació.*

En definitiva, la fe cristiana contempla la llavor de la redempció operant a l'interior de la creació sencera. L'Església, revelació del Regne, s'encamina, amb tots els éssers humans, religiosos o no, vers la plena realització d'aquest Regne. L'Església viu al ritme del món i insereix aquest ritme en el si de la santa Trinitat, per tal de salvar el món. Església i món es troben en osmosi constant; i també el Regne, de tal manera que el que s'esdevé en el cor de l'Església s'esdevé també en el cor del món. I tot això fa avançar la plena realització i manifestació del Regne.

1. La qüestió sobre el mètode¹⁵

Tot això, pel que fa al punt de partença de la reflexió i de la investigació teològica. Però cal afegir una paraula sobre el mètode. De fet, tothom és conscient que la teologia, un cop exclosa de la *universitas*, ha de redefinir el seu estatut i la seva missió. I, en qualsevol cas, és evident que, si volem fer teologia, ho hem de fer, no pas com abans, sinó adoptant la manera de pensar pròpia d'avui —que és bàsicament la forma de coneixement pròpia de les

15. L'apartat bibliogràfic que acompanya aquesta part de la proposta consta de tres grans apartats. En el primer figuren les obres ja clàssiques que tracten de les diferències entre ciència i teologia (per exemple, P. Teilhard de CHARDIN, *Science et Christ*, Paris 1965; K. RAHNER, *Science, Evolution et pensée chrétienne*, Paris 1967; P. TILLICH, *Aux frontières de la religion et de la science*, Paris 1970). En el segon (que fa referència als canvis epistemològics del conjunt del saber contemporani) figuren noms com G. BACHELARD, *La valeur inductive de la relativité*, Paris 1929, i *Le nouvel esprit scientifique*, Paris 1934; M. GUILLEN, *De ponts vers l'infini*, Paris 1992; M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Paris 1969, i *Les mots et les choses*, Paris 1966; M. KLINE, *Mathématiques: la fin de la certitude*, Paris 1989; E. MORIN, *La méthode, 3. La connaissance de la connaissance*, Paris 1986; J.-F. MALHERBE, *Le langage théologique à l'âge de la science*, Paris 1985. Pel que fa a la qüestió de l'originalitat de la teologia cristiana (tercer apartat), els textos més consultats són: H. REEVES, *L'heure de s'enivrer, l'Univers a-t-il un sens?*, Paris 1986; J. E. CHARON, *Le Tout, l'esprit et la matière*, Paris 1987; A. BOURGUIGNON, *L'Homme imprévu*, Paris 1989; M. MESLIN, *L'expérience humaine du divin*, Paris 1988; CL. GEFFRÉ, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris 1987, a més, naturalment de les obres de Schillebecckx, de De Lubac, de Rahner, de Bultmann, de Von Rad, etc.

matemàtiques— per tal d'anunciar Déu, l'Home i l'univers d'una manera més adequada a la Veritat plena.

Que les diverses revolucions matemàtiques han provocat formidables avenços en les diferents ciències, és molt cert; però no ho és menys, de cert, que també han estat decisives en l'estructuració del pensament contemporani en general, caracteritzat per la discontinuïtat i la manca de linealitat, les globalitats i les relacions, la incertesa i la relativitat. No és possible en aquest moment aprofundir en allò que molts entesos anomenen el *camp epistemològic* i comprovar fins a quin punt aquest camp ha estat afectat per la revolució matemàtica i científica: pensem, per exemple, en la importància de l'imaginari enfront del real, o bé en la importància del concepte enfront de l'experiència; o pensem que avui el coneixement no avança per l'estudi dels objectes sinó per l'estudi de llurs *relacions*, per la qual cosa es fa necessari un pensament sintètic i no analític, un pensament d'estructura noumènica i de dinamisme simbòlic. N'hi ha prou de constatar fins a quin punt va obrint-se pas una mena de nova dimensió de la veritat, en la qual compta més la recerca (esperança) que la possessió (demostració a base de proves)! I no deixa de ser interessant de comprovar com s'ha passat d'un concepte rígid de *ciència* a un concepte més ampli de *saber* (un saber «hermenèutic» del real, que comprèn les ciències, l'art, la filosofia i la teologia, a partir de la realitat noumènica o del «real amagat»), un saber en el qual la metafísica tradicional té, certament, molt poc a dir i molt poc a fer, però que en definitiva està centrat en la qüestió del «sentit».

No hi ha dubte que el «pensament matemàtic», més que una forma de pensar i un itinerari epistemològic particulars, ha esdevingut quelcom subjacent a totes les formes del pensament contemporani; i d'això se'n pot beneficiar també la teologia, especialment la *teologia fonamental*, entesa com a ciència dels fonaments de la fe. Les analogies són tan engrescadores que qui sap si caldria fer de la teologia fonamental la matemàtica de la teologia!

La teologia, certament, mai no podrà fer d'àrbitre de la investigació científica, però té tot el dret de demanar i exigir que les ciències (i els científics) no facin de teòlegs ni facin teologia (o antiteologia). La teologia cristiana, d'altra banda, ha de reconèixer la competència de la filosofia en la qüestió del «sentit», com també la competència de la religió en general i de les religions. Quina és aleshores la seva originalitat? Per dir-ho amb una sola paraula, l'originalitat de la teologia cristiana consisteix precisament a mantenir «obert» aquest «sentit» sempre més enllà de qualsevol concreció històrica. Mirem d'explicar-ho.

El punt de partença del pensament cristià és la *revelació*, revelació que fonamentalment cal entendre com el «sentit», donat per Déu perquè l'Home el descobreixi i el visqui, el «sentit» de Déu en ell mateix, de l'Home, de l'univers, de la vida. Des d'aquesta perspectiva, la teologia, com a *ciència del sentit*, afegeix al coneixement de la fe la conceptualització i la formulació racional, verificada i objectivada, d'una revelació «viva» en la litúrgia i en la

missió, en l'experiència espiritual i en la praxi històrica, tenint com a font l'Esclatadura «llegida» per l'Església.

Ara bé, la revelació comença parlant-nos de *creació* (protologia), que inclou la història de l'univers i la història de l'Home, i de «creació» com a «revelació», que inclou un tercer terme, el Mal, el qual fa que la història esdevingui «història de la salvació». I aquí, novament, ens trobem amb la teologia fonamental, en el sentit que, d'una manera anàloga a les matemàtiques, aquesta té el paper de proporcionar una teoria que permeti la comprensió de la realitat, globalitzant i orientant els treballs de l'exegesi i donant un caire més ampli i més fonamental a les teories de la teologia existencial (l'ètica, l'eclésiologia...) i, en conseqüència, de la teologia pràctica (litúrgia, catequesi, pastoral...).

El pensament teològic ha de ser alhora sintètic, contemplatiu, simbòlic i inductiu (on la lògica, la sistemàtica i la simbòlica ocupen un mateix espai epistemològic). La teologia ha de fer els honors alhora a la simbologia (inherent a l'espai místic del «sentit» i a la seva conceptualització sempre nova) i a l'especulació, inherent al concepte de racionalitat, essent aquesta segona complementària de la primera; i el pensament teològic no podrà deixar de ser inductiu (recordem-ho: el moviment del pensament que va del real amagat al real directament visible, del noumènic al fenomènic), abans que deductiu. Noteu, si més no, que la concepció de l'Home creat per Déu es troba implícitament continguda en el dogma trinitari: com més són *conegudes* la Trinitat i la unitat de Déu, més són *coneguts* l'Home i l'univers, en el seu sentit i en el seu destí. El pensament teològic s'haurà d'obrir a l'objectivitat de Déu per a poder parlar objectivament de l'Home, de la història, de l'univers; però de la mateixa manera que mai no podrà assolir plenament l'objectivitat divina, tampoc no podrà assolir objectivament l'objectivitat del no-Déu, si més no en el sentit que mai no podrà «deduir» amb total certesa, de la veritat de Déu, les veritats particulars...

2. La tesi fonamental de la proposta feminística¹⁶

L'anàlisi de la situació de la teologia cristiana en la contemporaneïtat sembla urgir la necessitat d'estructurar una teologia fonamental que sigui realment *teologia dels fonaments*, és a dir, teologia de l'*origen del sentit* de

16. Marie-Geneviève MISSEGUE dedica gairebé 170 pàgines de la seva tesi doctoral als prolegòmens, al final dels quals presenta una conclusió amb el títol «La science du sens» (pp. 174-194), on escriu: «Toute la perspective abordée dans les *Prolégomènes*, perspective de théologie comme science du Sens ou de théologie fondamentale comme théologie, théo-anthropologie et théo-anthropocosmologie, est donc, déjà, celle de cette thèse. Et cette globalité de *projet* est, en fait, venue de l'étude de mon sujet lui-même» (*Trinité* 180). M'he permès de citar gairebé al peu de la lletra la síntesi de l'autora de les pp. 186-194.

l'Home i del real, en Déu, i del *sentit de Déu* en ell mateix i del seu saber, una teologia com a ciència divino-humana de col·laboració de l'Home amb Déu. Una teologia que ha de ser *teo-antropo-cosmologia*; una teologia de *la relació*.

El *credo* cristià afirma un Déu u i tri, però no presenta una «biologia» del sagrat i menys de la «personalitat» del sagrat. Semblantment, no presenta una «biologia» de l'Home, com a «cas particular» de la creació. De Déu, afirma que és «creador»; la resta és «la creació», «tot el creat». Si parla de l'Home és a propòsit de l'obra del Fill o de l'obra de l'Esperit, és a dir, de l'*economia* de la salvació: proclama la resurrecció dels morts i el destí d'eternitat gloriós de l'univers, sense haver parlat de la *gènesi* de l'Home. Tot està concentrat. Com si el misteri de l'Home no pogués ser comprès sinó a la llum del misteri de Déu, el misteri de l'Home inclòs en el misteri de Déu.

Si Déu és u i tri, si l'Home és fet a imatge seva i segons la seva semblança, no serà que també l'Home és u i tri? Si Déu i l'Home poden comunicar-se, es poden estimar, poden fer festa junts, vol dir que en llur estructura hi ha quelcom comú, una mena de comunitat de naturalesa original. Ara bé, la revelació judeo-cristiana parla constantment de l'Esperit en l'Home, tant si és per a fer que trobi Déu com si és per a fer-lo parlar i actuar en nom de Déu. Aleshores, el pol de comunicació entre Déu i l'Home, en Déu i en l'Home, aquesta comunitat necessària de naturalesa sense la qual no hi podria haver ni amor, ni celebració, ni contemplació, és l'Esperit!

Vet aquí, doncs, que la fe cristiana, en afirmar Déu, creador de l'univers visible i invisible, afirma també l'Home creat per Déu, home i dona, a imatge i semblança seva; creat de la terra (de la matèria còsmica), havent rebut l'Alè de Déu, el seu Esperit. Si Déu únic ha creat l'Home únic del cosmos, del qual provenen l'home i la dona, fent que l'Esperit habités com a unitat d'ambdós, aleshores hom pot dir que en l'Home hi ha una imatge de la unitat de trinitat de Déu. Això implica la unitat de l'Home amb Déu per l'Esperit i l'unicitat de l'Home, home i dona, en l'Esperit. Però l'Esperit no és ni el Pare, ni la Paraula; ell tampoc no és ni l'home ni la dona. L'Esperit és una *persona distinta*. L'Esperit és Déu, en Déu i en l'Home. L'Home ha estat creat a imatge i semblança d'aquest Déu u i tri.

Jesús revela que Déu es Pare, Fill i Esperit, de la mateixa manera que revela que l'Home és inseparablement home i dona i que posseeix l'Esperit. Aquest és el sentit de la seva vida i del seu ensenyament, tot assajant de transformar la mentalitat dels homes, dels Dotze sobretot. La situació, gairebé de ruptura, de l'home en relació amb la dona, de l'home o de la dona en relació amb l'Esperit, és quelcom contrari a la voluntat de Déu del començament. Restablint la situació del començament i portant-la a la perfecció, Jesús inaugura una nova era en la història de la salvació, l'era on l'Esperit de Déu serà l'actor principal i on el nou poble elegit serà l'Església.

En resum: Déu és unitat de trinitat, Déu únic, Pare, Fill i Esperit, i l'Home és unitat de trinitat, l'Home únic havent rebut l'Esperit i essent home i dona. El Mal, que separa l'Home de Déu i que divideix l'Home, home i dona, és

destruït per l'Esperit en el Fill de Déu fet Home. L'Home és perfeccionat i esdevé Déu. L'Home té la missió de manifestar en el si de la creació la salvació acompanyada pel Fill de Déu fet Home. En ell, l'Home total, home-dona amb l'Esperit, s'ha revelat la missió de salvació del Crist sota el guiatge de l'Esperit en l'Església: missió de creació esdevinguda missió de redempció. Així hom pot afirmar una unitat de trinitat estructural en Déu que implica la de l'Home, i de l'Home-trinitat amb Déu-trinitat, i una unitat de trinitat econòmica en Déu que comporta la de l'Home, i de l'Home-trinitat amb Déu-trinitat.

Aquest moviment de la trinitat de Déu vers la trinitat de l'Home i de la trinitat de l'Home vers la trinitat de Déu manifesta la creació de Déu com una coextensió del seu infinit en el temps, que té el seu origen i el seu terme en l'eternitat, en una glòria que és amor i contemplació, on la unitat de trinitat de Déu es reflectirà en la unitat de trinitat de l'Home, i, amb ell, el món de l'Home, la creació, que pertany a l'univers de Déu, al seu infinit, el temps de la creació que pertany al temps de Déu, a l'eternitat.

3. *Ordre, desordre i reordenació de la creació*¹⁷

Els cristians coneixem en gran part el disseny de Déu Creador a partir de la formidable experiència religiosa d'Israel, segons la qual el Déu Etern, el que existeix *abans* de la creació, es *revela* en l'Home, mascle i femella, un de sol en un sol Esperit; i si bé és Déu l'únic Creador, la creació és destinada a l'Home, home i dona, perquè aquest, l'Home, ordeni la creació cap a Déu («creats a imatge i semblança de Déu»). Diríem que els dos relats de la creació (els dos primers capítols del Gènesi) són *testimoni* d'una teo-antropologia¹⁸.

17. En l'apartat bibliogràfic d'aquest apartat figuren els textos clàssics de Von Rad o de Congar, de Rahner i de H. U. von Balthasar (pel que fa a l'activitat creadora de Déu), també com la Dogmàtica de Barth; em semblen importants els textos de N. BERDIAEV, *Le sens de la création*, Paris 1955, i el de J.-M. POHIER, *Psychologie et théologie*, Paris 1967. És refrescant la lectura de Ph. FERLAY, *Prêcher la Trinité*, Lyon 1973, i de B. BOBRINSKOY, *Le Mystère de la Trinité*, Paris 1986.

18. La teologia feminista i feminística s'ocupa àmpliament d'aquest tema. Emilio GARCÍA ESTÉBANEZ escriu un article dins *El sacerdocio de la mujer* (Cuadernos Verapaz, Editorial San Esteban, Salamanca 1993, pp. 47-76) que porta per títol *Imagen teológica de la mujer y sacerdocio femenino*. Després de referir-se àmpliament a *Inter insigniores* (que veurem més endavant) i del raonament de fons de l'argumentació de la declaració que exclou la dona del sacerdoci ministerial, parla de «La semàntica de lo femenino en la teología cristiana» i de «La semàntica del amor en la teología cristiana», i escriu: «Al filo de lo que hemos expuesto se observa que la palabra mágica que ha cerrado el acceso a los ministerios en litigio es la de sujeción (...). Ahora bien, esta semántica asociada al sexo femenino ha sufrido una ruptura radical. La más decisiva es la que ha tenido lugar en el área del magisterio, de la exégesis y de la teología que descalifican con vigor cualquier discriminación entre los fieles por razón de su sexo y otorga al varón y a la mujer la misma categoría. Pero también en otras áreas ha ocurrido esta ruptura»; i aleshores es refereix a l'àrea teològica (Gn 1,27), i escriu: «En él se nos dice que el acto creador de Dios es único y tiene un único efecto, el hombre, que es varón y mujer. Nada de una secuencia temporal que pudiera dar motivo a una secuencia de rango. Este es el texto que cita Jesús para argumentar la unidad indisoluble de los esposos y su condición respecto a la ley del divorcio (Mt 19,4; Mc 10,6). Es también el texto que recuer-

En el primer es percep, a través del ritme del text, la joia de Déu que confia tota la creació a l'Home, encara no diferenciat en home i dona, i després a l'Home ja fet home i dona¹⁹. El *iubilum* litúrgic s'ordena al cim de la contemplació on l'Home rep l'encàrrec de governar la terra i de créixer i de multiplicar-se. L'Home esdevé gerent de la creació d'amor, i l'univers creat esdevé plenament *oikoumene*. El segon és complementari del primer.

Només el Fill de Déu fet home revelarà l'«u-plural» (unitat de trinitat) del Déu vivent; i, per tant, només ell revelarà plenament el misteri de l'Home: la seva unitat de trinitat inicial que, per culpa de l'Home, ha esdevingut «triplicitat» i que, per la redempció, ha assolit la plenitud pròpia de la Trinitat de Déu. En aquest aspecte, les dades que ens proporcionen els dos primers capítols del Gènesi són simples «intuïcions», quelcom que es repeteix amb més perfecció en la literatura sapiencial. En qualsevol cas, és cert que Déu es revela u i plural en l'acte de la creació de l'Home, acte de relació original,

da el Vaticano II y el utilizado por Juan Pablo II en su magisterio sobre el matrimonio cristiano. Por otra parte, la doctrina rabínica, de la que se hace eco san Pablo, según la cual la precedencia en el nacimiento significa precedencia en categoría, es relativizada repetidas veces por el Señor cuando enseña que los primeros serán los últimos y los últimos primeros (Mt 19,30) y que el que quiera ser el primero ha de hacerse siervo de los demás (Mt 20,27). Por lo mismo que el sujeto creado es uno solo, el hombre, que es varón y mujer, también lo es el que peca, como nos sigue enseñando el Vaticano II (...). La larga tradición teológica que se ha deleitado morosamente en atribuir a la mujer una malicia y culpabilidad especiales, atribución que ha sido ominosa para el colectivo femenino y no una simple burlería inocente, hay que considerarla como un producto bastardo desde el punto de vista del genuino mensaje cristiano, mensaje de igualdad y de hermandad, y como una ideología dejada de mano de Dios, para el que no hay acepción de personas.»

19. GARCÍA ESTÉBANEZ (*El sacerdocio de la mujer* 68ss) fa referència a l'àrea biològica, i escriu: «El episodio bíblico que pone la formación de Eva de una costilla de Adán generó una serie de axiomas teológicos entre los que destaca el de que el varón es cabeza o jefe de la mujer. Aristóteles concibe el esquema básico y constante de la vida biológica como masculino, siendo lo femenino una mera desviación de ese esquema (...). La biología actual ha dado la vuelta a estas nociones. El esquema fundamental de la vida es femenino. En virtud de su estructura y dinamismo intrínsecos el cigoto tiende de suyo a la formación de una hembra o de un hombre del género femenino. Se precisa la intervención de factores extrínsecos para desviar ese proceso hacia la formación de un macho o de un hombre del género masculino, intervención que tiene que repetirse en diversos estadios del desarrollo embrionario a fin de doblegar el obstinado propósito de la naturaleza de producir una hembra o una mujer. Las gónadas germinales primitivas, el llamado ovotestis, que son indiferenciadas y bipotenciales, dejadas a sí mismas, se deciden siempre por evolucionar en femenino. Aún, si se las extirpa y se consigue, no obstante, activar el desarrollo de la célula, el resultado de éste es indefectiblemente una hembra, según han demostrado los experimentos de Alfred Jost y otros, lo que revela que el esquema femenino se halla no tan sólo en las células germinales sino también en las de todo el organismo. También la partenogénesis, de la que son capaces únicamente las hembras, ratifica esta indiferencia de que la configuración primera y básica de la vida es femenina, la cual, por lo visto, es autosuficiente en ocasiones, esto es, puede reproducirse con independencia del principio masculino (...). Los hechos biológicos atestiguan que Eva es antes que Adán y que éste procede de aquélla. Si se quiere mantener el frívolo discurso montado por la teología sobre este asunto de cronometría, habría que decir que la mujer es cabeza o jefe del varón, que éste procede de su costilla, que es su gloria y que le está sometido, y así hasta concluir que los varones deben presentarse en las reuniones de los fieles con un velo puesto en la cabeza...» (pp. 68-70).

que fonamenta el lligam únic del Creador amb la seva criatura²⁰, acte creacional que esdevé veritablement *autocomunicació* divina²¹.

a) *L'Home, u i plural*

Tornem al començament. Malgrat el seu estricte monoteisme, Israel sap que el seu Déu és un «Déu de comunió» i és capaç d'anomenar-lo pare, mare, espòs; i ja en en els relats dels orígens Déu apareix com a Creador, com a paraula, com a Esperit...

L'Home és fruit de la comunió divina. Ara bé, de quin *Home* es parla? La terminologia emprada pels Setanta, pel text masorètic i per la literatura targúmica no ens pot ajudar gaire. D'altra banda, hom ha presentat el relat de Gn 2 com la fonamentació de la superioritat de l'home sobre la dona. Però, en realitat, les coses no són així.

L'Home del segon relat és «únic», fet de la terra i amb l'Esperit de Déu. En el primer relat, Déu es «revela» plural i singular («*Fem l'Home*», 1,26 i «*mascle i femella, ell els creà*», 1,27) de tal manera que la unitat de Déu fa la pluralitat de l'Home i la pluralitat de Déu fa la unitat de l'Home. En el segon relat, Déu, donant el seu Esperit a l'Home, li transmet la seva pròpia vida íntima de relació, d'unió intensa d'amor, de tal manera que el plural de Gn 2,18 té com a resultat la pluralitat de l'Home «en una sola carn» (2,24).

L'Home és sols imatge de Déu essent home i dona, en la unió de l'home i la dona. La unió de l'home i de la dona és, doncs, segons el disseny de Déu, d'una tal plenitud que constitueix un ésser únic, sobre el qual aleteja i s'endinsa l'Esperit. És l'Esperit el qui fonamenta l'originalitat de l'Home, home i dona, al mateix temps que vincula la intimitat de l'Home a la intimitat de Déu. L'expressió «segons la nostra semblança» indica que l'Home és un ésser alhora autònom i dependent de Déu, i l'home i la dona alhora autònoms i dependents l'un de l'altre.

I del «ser» a l'«actuar». El primer relat diu el que significa «actuar segons la semblança»: la submissió de totes les coses al govern de l'Home (1,26), encàrrec que es repeteix *després* de la creació de l'Home en home i dona (1,28), que inclou el «domini» de la pròpia fecunditat i, per tant, l'activitat amorosa de l'home i de la dona, és a dir, l'exercici de la sexualitat.

Val a dir que, per a comprendre en profunditat el significat d'aquest «manament» de Déu, inscrit en l'ésser més íntim de l'Home, cal recórrer al llibre de la Saviesa (on la «saviesa» és proposada als homes com una *possessió d'amor*) i especialment al llibre del Càntic dels Càntics: mentre el Gènesi

20. Sobre aquest punt, cf. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento I*, Salamanca 1978, pp. 189-204, i els articles de *Mysterium Salutis II/1*, signats per R. SCHULTE i M. LÖHRER.

21. Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe*, Barcelona 1984, pp. 147-169.

n'afirmava l'*origen* (i, per tant, l'activitat creadora *ad extra*), aquest llibre, de l'amor de l'home i de la dona, n'afirma l'*escatologia*, és a dir, la plenitud contemplativa i unitiva²².

El segon relat va més enllà: presenta la unitat plural de l'Home com una realitat litúrgica. Tota la creació, el cel i la terra i el paradís són fets o preparats per a l'Home; ell mateix s'acompleix com a home i dona al mig del paradís com a espai estrictament litúrgic. Així l'Home, com a gestor del cosmos —de l'«ordre», de la «bellesa»—, té la missió de fer entrar tota la creació en la contemplació de Déu. Una vegada més, el Càntic dels Càntics explicita la forma de fer-ho: mitjançant l'encontre amorós entre home i dona, que té un caràcter vertaderament litúrgic, essent l'ànima d'aquest encontre i d'aquesta litúrgia l'Esperit, que pertany a la unitat plural de Déu i a la unitat plural de l'Home.

La connaturalitat de l'home i de la dona, la igualtat fonamental dels dos, els dos en una sola carn, l'èxode de l'home per unir-se a la seva dona i de la dona per unir-se al seu home; l'infantament de l'un per l'altre, la nuesa transparent: tot això és litúrgia, lloança plena d'amor i de joia al Creador, i ho és fins i tot al marge de la procreació. El Càntic apareix aleshores no sols com una relectura de la creació, sinó també com el desenvolupament d'aquesta creació, el seu destí; especialment per a l'Home. El Gènesi presentava l'Home com el destí de Déu; el Càntic presenta Déu com el destí de l'Home, un destí en procés, que exigeix la maduració de l'Home mitjançant l'Esperit. L'Home té una existència autònoma, però no independent, i l'Home del Gènesi no té encara l'edat adulta suficient per a reconèixer Déu com el seu Déu, no sap encara emprar el jo-tu ni en relació a Déu ni en ell mateix. L'Home és encara un infant, del qual Déu és responsable: destí de Déu, destinat al seu amor, no està encara preparat per a aquesta reciprocitat de destí. Déu li confia el creixement que és poder sobre la creació —i sobre ell mateix— per tal que finalment reproduïxi la semblança de Déu. L'Home és el destí de Déu en el sentit de l'acompliment del seu destí d'amor; però, per a ser plenament «a semblança seva», haurà de fer de Déu el seu destí, l'acompliment del seu amor en home i dona.

b) *El trencament: la dualitat antagonista*

En el moment de la creació, l'Home no és encara capaç de respondre a

22. MISSEGUE escriu: «La destinée de l'Homme devenu adulte est d'accomplir son origine par la maturité de sa masculinité et de sa féminité; accomplissement de son unicité dans la plénitude de sa pluralité. Mais aussi, en l'Homme, cette union dans l'amour est ce qui fait naître l'homme à sa stature d'homme et d'Homme et la femme à sa stature de femme et d'Homme. Et plus encore, dans leur unité de chair, l'homme et la femme figurent et engendrent l'Homme unique d'où ils s'originent» (Trinité 238).

Déu, no pas perquè ignori que és criatura seva i, per tant, vinculat a Déu amb una dependència de vida, sinó perquè encara no es coneix con a ésser únic ni coneix la seva pluralitat de mascle i femella, per tal com mascle i femella encara no són capaços d'un intercanvi d'amor a semblança de Déu.

Després del repòs de Déu, l'acabament de la creació el setè dia, comença el dia vuitè, en el qual l'Home rep un encàrrec difícil (Gn 2,7): l'Home ha de *madurar* per a ser i per a actuar «a semblança de Déu». Però l'Home prefereix de ser i actuar pels seus propis mitjans, com si fos Déu, sense tenir en compte la desproporció del seu estatut de criatura, acabada de néixer. I s'esdevé la «ruptura»: la semblança de Déu que és la unió de l'Home, home i dona, amb Déu i la unió en ell mateix i la unió amb la creació, tot això és trencat pel pecat, encara que no anorreat o anul·lat, i la «semblança» és «deformada». De tal manera que l'experiència del Mal apareix com l'experiència de l'u-plural en desestructuració: l'experiència del dual-antagònic. I el pecat de l'Home fou el pecat d'un infant que vol fer una cosa, que no és dolenta, però que és desproporcionada a les seves forces i al seu coneixement, que no pot provocar més que desgràcies.

Ara bé, paradoxalment, és el trencament el que situarà l'Home en l'edat adulta sense haver-hi arribat mitjançant un creixement diguem-ne normal. De sobte l'Home es troba davant Déu «nu», és a dir, «diferent», i la seva *nuesa* davant Déu li esdevé insuportable, com també esdevé insuportable la *nuesa*, com a «diferència», entre home i dona. La *nuesa* de llurs cossos —de llurs sexes, i l'exercici de la sexualitat— esdevé signe d'un amor que ha interromput violentament la seva maduració, que ha deixat pas al no-amor o a l'amor fals, contaminat d'egoisme, de concupiscència, de dualitat i d'antagonisme.

El fet és que Déu s'adreça a l'Home desestructurat: primer a la dona, després a l'home, però ja no a l'Home en la seva unitat. I també el llenguatge queda fet malbé: ara Déu empra el *tu*, quan fins aleshores havia emprat el *vosaltres*; i l'home i la dona empren el *jo, ella o ell*, de tal manera que el *nosaltres* queda eliminat per l'antagonisme entre els sexes. Tot allò que havia estat riquesa complementària esdevé ara acusació mútua i, en definitiva, incompatibilitat entre l'home i la dona; i això comença pel sexe: «van conèixer que estaven nus» (Gn 3,7).

A partir d'ara, hom ja no parla de l'Home com d'un ésser únic en una relació única amb el seu Creador, «imatge» de Déu en la seva unitat-pluralitat, sinó com d'un ésser en relació conflictiva amb Déu, i d'un ésser *dual* en conflicte amb ell mateix, home i dona. La ruptura de l'Home amb Déu, la ruptura de l'Home en ell mateix, ha conduït a la dualitat de l'Home amb Déu, a la dualitat en l'Home ell mateix, en home i dona, per aquest *quart terme* al qual l'Home ha permès l'existència, que és el Mal.

c) *El reordenament: la destrucció del Mal*

Testimoni de la unitat de l'Home amb Déu i de l'Home en ell mateix, l'Esperit fa front al Mal en l'home i en la dona. Aquesta és la revelació que Jesús ha fet i aquesta és l'activitat que Jesús ha portat a terme: tot preparant l'Home per a acollir el do del Pare, ha revelat l'Esperit com a element constituït de la unitat de l'home i de la dona. Jesús, l'Home-Déu, salvarà l'Home, però ho farà assumint el Mal fins a les últimes conseqüències.

És cert que el Fill de Déu no és ni mascle ni femella; però, per a encarnar-se, s'havia de fer home o dona, i es va fer home. Per què? L'Home «històricament» existent no és l'Home u-plural, sinó l'Home esdevingut home i dona. I el Fill de Déu es va fer «home» perquè és principalment en l'«home» on es manifesta la «ruptura» abans esmentada. El Fill s'ha fet «home» per tal d'assumir la ruptura entre l'home i la dona d'una manera radical, però també perquè la situació de després del pecat ha fet de l'«home» un dominador i, per tant, *senyor*, prompte a oposar-se a Déu. Jesús assumeix la divisió (entre home i dona) per tal de destruir-la. La voluntat de Déu del començament fou que l'home i la dona fossin una sola carn. Jesús assumeix la divisió d'aquesta carn per tal de restaurar la voluntat de Déu del començament i acomplir en ell aquesta unitat original mai aconseguida (cf. Mt 19,6). I, en no viure la unió «de carn» amb una dona, ell, que és llur unitat, l'Home únic per excel·lència, assumeix el *telos*, l'extrem, de la ruptura entre l'home i la dona.

En aquest punt, la teologia feminística introdueix tot un seguit d'elements, com ara el fet que Déu, en virtut de la seva encarnació, restaura primer la dona (que haurà de ser fecundada per Déu i en la qual Déu *es farà* home), o també el fet de la vida celibatària del Fill de Déu fet home²³: Jesús «redimeix» la solitud de l'home o de la dona i, pel fet de no tenir fills, «revela» un tipus de fecunditat de la qual ell, com l'Home nou i definitiu, és el posseïdor i el dispensador (i, per tant, destrueix el significat negatiu de l'esterilitat com a ruptura amb la creació).

De tot això, però, en parlarem més endavant. Ara com ara hauria de quedar clar que Jesús assumeix totalment la ruptura de l'Home amb Déu i de l'Home com a home-dona. I és així com el Mal és vençut i anorreat. De fet, el Mal, en Jesús, és portat fins al cor de la Trinitat. En el Fill fet Home, el Mal ha de mesurar les seves forces *amb l'Esperit*; i és aleshores quan el seu no-ésser és superat per l'Ésser, i la seva negativitat, per la positivitat absoluta.

L'encarnació constitueix el contracant de la creació, que s'acompleix en forma de recreació. Així els dos darrers dies de Jesús es corresponen als dos

23. En contra de la condició celibatària de Jesús de Natzaret, cf. M. GARCÍA VIÑO, *La nueva eva. El principio femenino de la era postcristiana*, Madrid 1993. L'autor defensa la tesi que Jesús es va casar amb Maria Magdalena i que va tenir un fill que és el «deixeble estimat», i ho fa partint del llibre de Rafael HEREDIA, *El desvelamiento de la Revelación. La identidad del Discípulo Amado y de María Magdalena*, Madrid 1982, del qual va escriure el pròleg.

darrers dies de la creació. I, el dia vuitè, el dia de l'Home i el de la *ruptura*, correspon en contrapunt el dia de la resurrecció, de la recreació. Al sisè dia Déu creà l'Home, i a aquest dia correspon el dia del *despullament de l'Home únic*: «Heus aquí l'Home» (Jn 19,5), «Aquest és vertaderament el Fill de Déu» (Mc 15,39); el sisè dia, el sofriment i la mort, conseqüències del Mal, són assumits fins al *telos*, sobre la creu, per Déu i l'Home, en Crist, i la dualitat i l'antagonisme són vençuts. El setè dia, quan Déu s'instal·la en el silenci i en el repòs, correspon el setè dia quan el Mal és vençut fins en la gènesi del temps i de l'espai, quan el Déu-Home s'adorm entre els morts.

L'Esperit de Déu, en el Fill, lluita contra el Mal, de tal manera que la unitat indestructible del Pare del Fill i de l'Esperit destrueix la ruptura de l'Home i la transforma en una unitat, més perfecta encara, de l'Home amb Déu i de Déu amb l'Home i de l'Home en ell mateix; i així l'Home ha esdevingut perfectament únic i perfectament trinitari amb l'Esperit.

El Mal és vençut en la unitat de Déu i en la unitat de l'Home. La negativitat de la pluralitat en l'Home és anorreada per la positivitat d'aquesta pluralitat. El Mal, pròpiament, ja no existeix més, però Déu confia a l'Home la gerència de la seva salvació fins que les conseqüències del Mal siguin definitivament superades pel poder de l'Esperit.

II. JESÚS DE NATZARET

Per l'encarnació del Fill de Déu, Déu decideix de fer-se Home per tal de donar a l'Home la seva plenitud de fill de Déu i per tal de mostrar a l'Home com és l'Home i com és Déu i com l'un i l'altre tenen la mateixa vida. El temps de la vida de Jesús és efectivament el temps on Déu entra en la història dels homes i hi viu, però també el temps on la història dels homes entra en Déu i viu en ell. El temps de la vida de Jesús és el temps únic en la història dels homes on Déu i l'Home han viscut perfectament junts en la creació, tal com aquest temps de la salvació fou inaugurat el setè dia. Així Déu, u-plural, és desvelat trinitat pel Fill fet Home, en l'Home i per a l'Home; i l'Home u-plural és revelat u-únic i al mateix temps trinitat pel Fill fet Home²⁴.

24. Les fonts de la dogmàtica catòlica consultades en aquesta part de la proposta són: W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, Salamanca 1976, pp. 281-336, i K. RAHNER, *Escritos de Teología* I, Madrid 1967, pp. 93-166. MISSEGUE insisteix en el nom de Déu, que és *Amor*, i escriu: «Cet Être-Amour de Dieu révélé par Jésus-Christ, le Fils de Dieu-fait-Homme, est Père, Fils et Esprit. Le Père aime le Fils et le Fils aime le Père et leur commun amour est l'Esprit. Tous les moments-clefs de l'incarnation sont *trinitaires*. La conception dans le sein de Marie, le baptême de Jésus, la transfiguration, la mort sur la croix, mettent en scène, le Père, le Fils et l'Esprit (...). De par l'onction de l'Esprit, les Hommes —ou l'Homme, homme et femme— seront pénétrés de la connaissance transmise par le Fils qui est connaissance du Père et connaissance de leur mystère afin que désormais ils vivent de l'amour qui est la vie de Dieu. Appartenant au Fils parce qu'appartenant au Père, les Hommes —ou l'Homme, homme et femme— sont appelés à contempler la gloire de Dieu et à l'avoir en eux» (*Trinité* 301-302).

Per l'encarnació del Fill de Déu, Déu participa del simbolisme de l'home-dona. A l'Home, en la unitat de l'home i dona, després de la resurrecció, s'ha encomanat l'acabament de l'obra del Fill, el qual, per tal de revelar el nom de Déu, que és Amor, va arribar fins a la mort. Per la redempció de Jesucrist es porta a terme la realitat de l'home i de la dona constituïts Home únic, per l'autocomunicació de l'Amor de Déu. Amb la qual cosa es demostra que l'Home és creat ésser d'amor en la seva estructura mateixa d'unitat de Trinitat, en dos éssers iguals i complementaris fets l'un per a l'altre, units per aquell qui és l'Amor en el si trinitari. L'Home és creat per a l'amor. Cimal d'una litúrgia d'amor, ell és un ésser litúrgic on tot el seu ésser fet per a l'amor és litúrgia per a aquell qui és l'Amor. I l'Home està fet per a viure amb Déu en l'amor, en la seva pròpia trinitat d'amor, home-dona, Esperit.

1. *Maria i Josep*

Jesús és el Fill de Déu fet Home. Com a Fill de Déu no és ni home ni dona; però ha esdevingut home per la voluntat del Pare, pel seu lliure consentiment i per la força de l'Esperit. La seva encarnació no depèn de la voluntat d'home, sinó de l'acolliment del disseny de Déu, en primer lloc, per una dona, després per un home, plenament «restaurats» segons la voluntat del Pare (que el Fill realitza perfectament), i plenament «reunits» per l'acció de l'Esperit.

Aquesta dona i aquest home són Maria i Josep; al *fiat* incondicional de Maria segueix el de Josep: tots dos representen la humanitat regenerada i l'Església nascuda del Crist²⁵. Després d'haver adoptat l'Home, en el si d'Israel, Déu es fa adoptar per l'Home durant la seva vida terrenal, per tal que l'Home esdevingui plenament Fill de Déu, criatura única d'ell i amb ell. I Maria i Josep han constituït aquest Ésser únic, u amb l'Esperit, per a acollir l'encarnació de Déu i col·laborar-hi.

Maria i Josep són mare i pare del Fill de Déu i alhora fills del seu Fill; són

25. MISSEGUE observa: «La proclamation de Marie, Mère de Dieu, est pour dire la divo-humanité de Jésus, sa plénitude divine et son humanité totale, en avant de l'homme-femme. Elle n'est pas pour faire de Marie le modèle de la femme alors que le Christ serait le modèle de l'homme. La place du Christ et la place de la Vierge Marie, dans l'Église et dans le dessein de Dieu, sont deux places différentes, même si, elles sont *interdépendantes*. Et la place du Christ au-dessus de celle de la Vierge Marie parce qu'il est Dieu, non parce qu'il est homme-mâle. Jésus accomplit le salut de Dieu, en Christ c'est à dire en Homme total. Marie le reçoit la première *avec* un homme appelé Joseph. Marie comme Joseph n'ont de sens que par le Christ, image visible du Dieu invisible. Marie est, avec Joseph, la figure de l'humanité restaurée dans sa beauté première —par avance— par la mort et la résurrection du Fils. En prenant chair en elle, Dieu la faisait mère de l'humanité et de la nouvelle création, mais en s'insérant dans la lignée de Joseph, il faisait de lui le *père* de l'humanité et de la nouvelle création» (*Trinité* 309).

la seva mare i el seu pare segons la carn, els progenitors del Fill de l'Home; fills perquè han estat fets en ell, recreats u, ésser únic d'esperit en ell. El Fill es va fer Home, segons la voluntat del Pare i per la força de l'Esperit, en una dona, sense que hi hagi hagut voler i acció de dona o d'home, sense que hi hagi hagut semença de l'home o de la dona: això és el que dóna a entendre el text de Mt 1,19. En aquest sentit, no són els procreadors d'aquest infant, però en són el pare i la mare *segons els homes*: Maria per haver permès que el Déu-infant es formés en el seu si; Josep per haver-li donat el seu nom, la seva existència legal (Jn 1,45). I, en qualsevol cas, cal llegir en paral·lel els textos de Lc 1,26-38 i Mt 1,18-24 per tal de veure fins a quin punt l'un i l'altre participen del misteri i de la missió *única* en el procés de la recreació²⁶.

Maria i Josep prefiguren quines hauran de ser les relacions de l'home i de la dona en l'Home restaurat a imatge i semblança de Déu; ells signifiquen quina ha de ser la unitat de l'home i de la dona en la missió, en totes les formes de missió en el Regne novell. El model de l'home és Josep i allò que Jesús ha ensenyat als seus deixebles-homes i el model de la dona és Maria i allò que Jesús a permès d'expressar a les dones-deixebles: l'un i l'altra, més que pare i mare (cf. Lc 3,41-51), són deixebles per excel·lència, els primers *deixebles*. En acceptar lliurement la missió que els fou confiada, han esdevingut instrument de la redempció del món i el signe de la col·laboració eficaç de l'Home —home i dona— amb Déu, en ordre a la salvació del món²⁷.

2. La unitat reconquerida

Jesús no és home i dona, però en ell s'ha abolit el pecat que havia trencat la unitat de l'home i de la dona, la unitat de carn i Esperit. Jesús és l'Home. Jesús aboleix la llei del pecat inscrita en el cor de l'Home, el pecat que havia fet de l'home el dominador de la dona, i restaura la igualtat i la complementarietat de l'home i de la dona i llur comunió amb Déu.

Efectivament, Jesús, durant la seva vida, posa tot un seguit de gestos

26. MISSEGUE comenta: «Cette double annonce à Marie et à Joseph est pleine d'enseignement sur ce que Dieu attend de l'homme et de la femme, a fortiori s'ils sont appelés à son service. Car, de fait, Dieu met à part Marie et Joseph et les consacre entièrement à lui. C'est bien la plus haute consécration qu'aient pu vivre un homme et une femme puisqu'il s'agissait d'accueillir Dieu se faisant petit enfant dans le sein de Marie et s'insérant dans la lignée de Joseph et que les deux ensemble, l'élève et l'éduquent comme leur propre enfant. Dieu requiert de tous deux une entière disponibilité à lui-même et à son Fils et leur confie une unique mission qu'ils ne peuvent assumer l'un sans l'autre» (*Trinité* 311).

27. Probablement aquest seria el moment de presentar els trets més característics d'una *mariologia* pensada i escrita en clau feminista i feminística, especialment l'intent de presentar la figura de Maria com la hipostatització de l'Esperit Sant. Vegeu, en aquest sentit, entre altres, els llibres ja citats de De Fiores i de Pikaza.

profètics que els qui els segueixen no comprendran *fins després d'haver ressuscitat d'entre els morts i després de la vinguda de l'Esperit Sant*.

Les paraules i les actuacions de Jesús s'oposen frontalment al tipus de relació home-dona que el pecat havia establert i que la llei havia sancionat (cf. Mt 8,21-22). Tot i ser home, no es comporta com un dominador sinó com un *servidor* per tal d'anorrear l'estatut de dominador del mascle. En aquest moment prefereixo de donar la paraula a Elisabeth Schüssler Fiorenza²⁸. L'autora, en referir-se al doble «moviment cristià» (el «moviment de Jesús» i el «moviment de Pau»²⁹) i després de parlar de «les dones en el judaisme abans de l'any 70»³⁰ i de la proclamació que Jesús fa del Regne de Déu, centra la seva atenció en la predicació de Jesús sobre el *Déu-Sofia*, tal com ho va entendre el moviment de Jesús palestí, i escriu:

«Esta realidad del Dios-Sofía expresada en la predicación, en las curaciones, en los exorcismos, y el carácter incluyente de la comida comunitaria de Jesús, atrae a un grupo de discípulos que continuarían lo que Jesús había hecho. La Sofía, el Dios de Jesús, quiere la integridad y la humanidad de todos y hace posible que el movimiento de Jesús

28. Utilitzo la traducció castellana de l'obra *In memory of her* (original de l'any 1987), *En memoria de ella*, Bilbao 1989, a partir de la segona part que porta per títol «La historia de la mujer como historia del discipulado de iguales» (pp. 137s).

29. Per a l'autora, «la diferencia entre los dos movimientos no puede hacerse remontar hasta Jesús y Pablo sino únicamente al desarrollo de dos grupos distintos que se movieron en ambientes diferentes y estuvieron impulsados por objetivos distintos (...). El mundo y la visión social del movimiento de Jesús en tanto que movimiento de renovación en el interior del Judaísmo se refleja en los relatos evangélicos sobre Jesús de Nazaret. Estos relatos experimentaron un proceso teológico de redacción que incluía los resultados de un profundo estudio de las tradiciones, trabajo parcialmente realizado en las comunidades misioneras cristianas (...). La teología feminista debe, por tanto, interpretar críticamente todos los recuerdos de aquellos que a lo largo de la historia cristiana han formado parte del discipulado de iguales iniciado por Jesús y que se han autodenominado seguidores de Jesús en el contexto de sus propias situaciones socio-históricas (...). Los evangelios no son informes detallados sino invitaciones al discipulado. Son interpretaciones teológicas en proceso dinámico (...). Como compilación canónica de los recuerdos referentes a Jesús que circulaban entre las primeras comunidades de discípulos, nos propocionan el marco paradigmático de información e interpretación en el que deben situarse todos los recuerdos posteriores, así como toda discusión, verificación y redacción acerca de Jesús» (*En memoria de ella* 140-144).

30. L'autora escriu: «La reconstrucción histórico-teológica del movimiento de Jesús como movimiento de renovación que surge en el interior del Judaísmo y la atracción que ejercía sobre las mujeres, debe enfrentarse a difíciles problemas hermenéuticos y también a una notable carencia de datos, especialmente para el período anterior al año 70 (...). Si nuestra visión general del Judaísmo anterior al año 70 es confusa, y la de los orígenes del Cristianismo primitivo es igualmente vaga, la imagen de la posición y función de la mujer en los muy diversos movimientos judíos de comienzos de nuestra era, debe permanecer en una obscuridad histórica aún mayor. Sin embargo, los materiales disponibles nos dan algunos indicios para entrever dicha imagen. Así pues, las páginas que vienen a continuación no deben ser mal intepretadas: no son una reconstrucción, ni siquiera parcial, de la historia de las mujeres en el Judaísmo anterior al año 70. Es tan sólo un intento de señalar algunos "matices" que nos permiten ver los colores del conjunto con una luz diferente» (*En memoria de ella* 151-152).

se convierta en un “discipulado de iguales”, en el que los discípulos son llamados a la misma praxis de inclusividad e igualdad vivida por Jesús-Sofía (...). Los “misioneros” galileos hablan de que muchos pecadores estaban sentados a la mesa con Jesús y sus discípulos, “pues eran muchos los que le seguían” (Mc 2,15). El término “pecadores” no designa ahora a aquellos judíos que de una u otra forma habían cometido una falta contra la Torá, sino que, tal como es frecuentemente utilizado en el discurso judío, significaba “paganos”. Así, en un estadio muy temprano, algunos miembros del movimiento galileo de Jesús justificaban su decisión de compartir la mesa con los paganos apelando a la propia praxis de Jesús y al hecho de que muchos no judíos se habían convertido en discípulos de Jesús (...). Sorprendentemente, la principal teóloga y portavoz de la actitud abierta hacia los gentiles es una mujer (cf. Mc 7,24-30). A diferencia de lo que ocurre en otros diálogos semejantes, Jesús no tiene la última palabra. Más bien el argumento de la mujer prevalece sobre el de Jesús (...). Si Mc 7,24a es una introducción redaccional de Marcos, entonces la historia original se localiza en Galilea. Se describe a la mujer, ética y culturalmente, como una gentil. Su hija (¿su futuro?) está esclavizada por un diablo y espera la liberación de Jesús. El verbo griego *chortasthênai* (ser satisfecho) vincula la historia con los dos milagros mesiánicos premarcanos relacionados con la comida, en la medida en que este verbo sólo lo utiliza Marcos aquí, en 6,42 y en 8,4.8. Estos milagros tienen fuertes connotaciones eucarísticas que aquí son atenuadas por Marcos. El argumento, entonces, según el cual el alimento destinado a los hijos (Israel) no debería ser entregado a los perros (los gentiles), es rechazado por la mujer que alude a la abundancia mesiánica de la mesa compartida de la comunidad cristiana. La bondad y la misericordia del Dios de Jesús es suficientemente abundante para satisfacer no sólo a los judíos, sino también a los gentiles. El poder de la *basileia* libera no sólo a los “hijos” de Israel sino también a la niña que, como mujer y como gentil, es doblemente impura y está sujeta a la “esclavitud” de la impureza ritual. Si Juan 4,1-42 recompone una leyenda misionera tradicional que tiene por tema el papel primordial de una mujer en los inicios de la comunidad cristiana de Samaría, es entonces evidente, a partir de dos estratos diferentes de la tradición evangélica, que las mujeres tuvieron un papel determinante en la extensión del movimiento de Jesús a los no israelitas. Las mujeres fueron las primeras entre los no-judíos que se convirtieron en miembros del movimiento de Jesús (...). Dos tradiciones pre-evangélicas distintas transmiten los nombres de las discípulas galileas. Aunque tales nombres difieren, María de Magdala parece haber ocupado un lugar preeminente, ya que habitualmente se la menciona en primer lugar (...).

He intentado demostrar que el movimiento cristiano primitivo aceptaba el liderazgo de las mujeres y que, por consiguiente, puede llamarse “igualitario” (...). No debemos oponer la “preocupación de Jesús por los pobres” a la “emancipación de las estructuras patriarcales”. Las tradiciones jesuánicas muestran su interés por los pobres así como su preocupación por las mujeres, pero no definen explícitamente en cada caso una estrategia para el “cambio estructural” (...). Encontramos, sin embargo, algunos textos en las tradiciones jesuánicas pre-evangélicas que se dirigen claramente a las estructuras patriarcales, aunque sea de forma indirecta. Estos son: 1) los relatos de controversia premarcanos en los que Jesús desafía las estructuras patriarcales del matrimonio (Mc 10,2-9 y 12,18-27); 2) los textos sobre el *ethos* a-familiar del movimiento de Jesús; y 3) las palabras acerca de las relaciones libres de todo espíritu de dominación en la comunidad de los discípulos (...). La paternidad monoteísta de Dios, desarrollada en las tradiciones jesuánicas como bondad misericordiosa habitualmente asociada a la madre, debe engendrar la liberación de todas las estructuras patriarcales y de dominación una vez sea rescatada de la proyección masculina del patriarcado en el cielo. La liberación de las

estructuras patriarcales no sólo fue explícitamente formulada por Jesús, sino que ocupa un lugar central en la proclamación de la *basileia* de Dios.»³¹

Dit d'una altra manera, Jesús revoluciona les idees dels jueus, retornant a la dona un espai d'igualtat respecte a l'home. En el text de Mt 19,3-12 denuncia la hipocresia i la prepotència de l'home quan repudia la seva dona, però també condemna la situació d'esclava, o de serventa i d'objecte de plaer o de reproducció de la dona en el món de la parella. Jesús afirma la indissolubilitat del matrimoni, però la raó de fons és la igualtat de la dona respecte a l'home, com ho demostra la resposta dels deixebles de Mt 19, 10, una resposta que Jesús no dóna per vàlida perquè suposa que per a conservar l'autoritat incondicional sobre la dona els homes no s'haurien de casar (Mt 19,12), i això no és així: la relació d'igualtat entre l'home i la dona és anterior al contracte matrimonial: es basa en la naturalesa de les coses o disegni de la creació, tant si són casats com si no ho són.

El segon text és encara més explícit: Mc 12,18-27. La resposta de Jesús a la pregunta impertinent dels saduceus presenta l'estadi escatològic de la relació home-dona com l'acompliment de la vocació «contemplativa» en la qual homes i dones seran «com els àngels»³², és a dir, persones que viuen a la presència

31. En acabar aquestes pàgines centrals (*En memoria de ella* 162-200), l'autora afegeix: «Al reconstruir el mundo de Jesús y su movimiento, me he apoyado en los métodos y resultados de la exégesis histórico-crítica y, entre otras, en la teoría de las dos fuentes para los sinópticos, en la descripción de la crítica de las formas del estrato más "original" de las tradiciones jesuánicas, etc. Sin embargo, cualquier lector versado en estos temas reconocerá que mi "lectura" de los textos y tradiciones es a menudo bastante diferente. La diferencia es de índole metodológica. Allí donde la crítica de las formas y la historia de la tradición subrayan el componente "palabra" de un relato o tradición, considerándolo con frecuencia como más importante que el componente narrativo, yo me he centrado por mi parte en el texto narrativo y en los actores históricos implicados, pues ahí están las mujeres, en la historia de Jesús y de su movimiento. Al acentuar ese aspecto narrativo no pretendo infravalorar los dichos y palabras de Jesús y sus discípulos. Mi propósito es más bien corregir el punto de vista ampliamente difundido en la crítica de las formas de que los relatos de milagros o los diálogos de controversia son únicamente ilustraciones o ejemplificaciones de las "palabras" o manifestaciones reveladoras de Jesús. Si la palabra de revelación es una palabra en la que la praxis de Dios con respecto a Israel es revelada, la "palabra" es una historia y la historia *no puede reducirse* a una declaración "ideológica". Esta perspectiva ha revolucionado la interpretación de las parábolas en los últimos años y va a hacer lo mismo con las otras narraciones evangélicas. El relato, a su vez, no debería reducirse a un "texto" como una estructura ontológica fijada ideológicamente, sino que debería ser comprendido en el contexto del mundo histórico-social que evoca. Sólo cuando situamos los relatos de Jesús y de su movimiento en Palestina, podemos reconocer su carácter subversivo. En el discipulado de iguales el "rol" de las mujeres no es periférico ni trivial, sino que está en el centro y es, por tanto, de la mayor importancia para la praxis de la "solidaridad desde abajo"» (*En memoria de ella* 201-202).

32. SCHÜSSLER FIORENZA escriu: «Esta última expresión es con frecuencia comprendida en el sentido de que "ser como los ángeles" implica asexualidad o ausencia de diferenciación sexual y de relaciones sexuales. No hay ninguna duda de que esta interpretación tiene una larga tradición, pero no tiene ninguna fundamentación en el texto. El ser escatológico de hombres y mujeres "como los ángeles o los mensajeros celestiales" debe interpretarse en referencia a la primera parte de la frase. No es que la diferencia sexual y la sexualidad no tengan espacio en el "mundo" de Dios, sino que el

del Déu vivent, havent superat definitivament l'estructura patriarcal del món d'ara; per la qual cosa Jesús insisteix en la invitació a canviar radicalment de vida per a ser deixeble seu, especialment si es tracta de les dones.

Jesús, en definitiva, ha vingut a reestructurar la unitat original perduda, i ho fa acceptant dones com a deixebles. Tanmateix, resta la qüestió de quina fou la finalitat «pedagògica» inclosa en l'actuació de Jesús respecte a les dones-deixebles. Segurament que, d'una banda, vol subratllar la fidelitat espontània de les dones; però, en qualsevol cas, hom hauria de dir que, si Jesús s'envolta d'homes, és per educar-los i per preparar-los a acceptar quelcom que els hauria de semblar un escàndol: la igualtat total entre l'home i la dona!

En els evangelis i en el llibre dels Fets, els autors parlen dels Dotze, triats per Jesús, mentre es parla també de setanta-dos deixebles o *els* deixebles, homes i dones. La menció dels Dotze significaria que perdura la mentalitat d'Israel, pel fet mateix que Jesús s'integra en el seu poble i, d'entre els jueus, en *tria* «dotze» com els representants d'Israel. Es tracta, doncs, d'una elecció «simbòlica», en la qual compta més el fet de les «dotze tribus» tradicionals que el fet que els «dotze» siguin homes. D'altra banda, l'èmfasi amb què es remarca l'elecció dels Dotze podria ser atribuït al fet que els deixebles viuen encara en el record de la vida de Jesús però encara no han comprès del tot el seu ensenyament. Es tracta d'una mentalitat pre-pasqual i pre-pentecostal.

Jesús és jueu, els seus deixebles són jueus. Jesús assumeix la mentalitat jueva. Però Jesús fa fer als deixebles-homes un pas endavant en associar als Dotze les dones que el seguien.

3. *Les dones-deixebles*

Si acceptem la reconstrucció del context històric i social operada per Elisabeth Schüssler Fiorenza, reconstrucció en la qual els textos permeten descobrir la presència i l'actuació de les dones des del començament, no hi ha dubte que en les comunitats cristianes primitives les dones actuen com a deixebles al mateix nivell en què ho fan els homes, malgrat que aquesta realitat fou silenciada per uns redactors massa sotmesos a una cultura androcèntrica. Efectivament, emprant allò que ella anomena “hermenèutica de la *sospita*”, per tal de captar el que es diu i el que no es diu sobre la realitat del femení sota el patriarcalisme, Elisabeth Schüssler Fiorenza arriba a la conclusió que en el cristianisme primitiu hi va haver comunitats de deixebles en les quals no hi havia distinció entre dones i homes, igualats per un mateix baptisme, i que aquesta seria l'autèntica Església de Jesucrist en la seva puresa original, des-

“matrimonio patriarcal ya no existe” ya que su función de conservación y continuación de las estructuras patriarcales económicas y religiosas ha dejado de ser necesaria. Esto es lo que significa vivir y ser “como los ángeles” que viven en el “mundo” de Dios» (*En memoria de ella* 193).

virtuada posteriorment en acceptar les formes institucionals del patriarcat dominant³³.

En qualsevol cas, hi ha prou indicis per a afirmar que Jesús mostra *profèticament* el rol de la dona en la dispensació de la salvació realitzada en ell, com a participació en la *missió única confiada a l'Home únic*, la qual cosa suposa que l'home ha d'assumir *amb* la dona, al mateix nivell de responsabilitat, la missió confiada a l'Home, no sols de governar la creació sinó també d'encaminar-la a la salvació realitzada en el Crist, començant per ell mateix com a home.

Sobre les dones galilees i llur rol «evangelitzador» a partir de Pasqua, hi ha un consens generalitzat³⁴. Els noms d'aquestes dones varien en les llistes palestinenques pre-lucana i pre-marquiana; tanmateix, cal subratllar el nom de les tres Maries³⁵ i llur presència significativa en el moment de la crucifixió,

33. María SALAS escriu: «En consecuencia, la Iglesia está necesitada de una conversión que introduzca en su seno el sentido de la plenitud, acogiendo en plano de igualdad a las mujeres y a todos los marginados de cualquier clase o condición. Mientras esta conversión no tenga lugar, las mujeres deben encontrar espacios donde reflexionar sobre su experiencia de vida y de fe y donde celebrarla con expresiones significativas para ellas» (*De la promoción de la mujer* 175). L'autora parla de del mètode que empen les «dones teòlogues» (pp. 181-182) i explica que hi ha tres corrents de la teologia feminista, i diu: «sólo la primera es relevante para nuestro propósito (...) se sitúa explícitamente en el interior de la tradición bíblico-cristiana y de sus instituciones y pretende ejercer una función profética en relación con la sociedad, pero también con la Iglesia» (p. 182); les altres dues, o bé es mouen en un espai obert, postcristià, o bé malden per reimplantar els símbols religiosos propis del matriarcat.

34. SCHÜSSLER FIORENZA escriu: «Las mujeres galileas desempeñaron un papel decisivo tanto en la extensión del movimiento de Jesús a los gentiles como en la continuación de dicho movimiento después del arresto y la ejecución de Jesús. Las discípulas galileas de Jesús no huyeron después de su arresto, sino que permanecieron en Jerusalén durante su ejecución y su entierro. Estas mujeres galileas fueron también las primeras en expresar su experiencia de la bondad poderosa de Dios que no abandonó al Jesús crucificado en la tumba sino que le resucitó de entre los muertos (cf. Mc 16,1-6.8a). Con toda probabilidad, los discípulos galileos de Jesús huyeron de Jerusalén después de su arresto y regresaron a Galilea. A través de sus experiencias extático-visionarias, las mujeres que permanecieron en la capital llegaron a la convicción de que Dios había legitimado a Jesús y su ministerio. De esta manera, pudieron continuar el movimiento y la obra de Jesús, el Señor Resucitado. Probablemente intentaron reunir a los discípulos dispersos y a los amigos de Jesús que vivían en Jerusalén y en sus alrededores (...). Manteniendo viva la buena noticia de la manifestación del poder vivificador de Dios en Jesús de Nazaret entre los seguidores y amigos de Jesús, las mujeres galileas continuaron el movimiento iniciado por Jesús. María de Magdala fue la más destacada entre los discípulos galileos y, según la tradición, la primera en recibir la aparición del Señor Resucitado» (*En memoria de ella* 186-187).

35. SCHÜSSLER FIORENZA assenyala la tendència a unir els noms d'aquestes dones en grups de tres, semblantment als grups de tres entre els Dotze (Pere, Jaume i Joan) i entre els responsables de la comunitat de Jerusalem (Jaume, el germà del Senyor, Qufes i Joan), i afegeix: «La pertenencia a dichos grupos de tres y la disposición de los nombres en él indican una preeminencia en la comunidad. En Lc 8,3 la fuente lucana menciona a Juana, la mujer del intendente de Herodes, que es presentada como persona de elevada posición social. La importancia de esa mujer para Lucas es evidente, como lo muestra la inserción de su nombre en la lista marcana de Lc 24,10. Es, sin embargo, verosímil que Lucas añadiera su nombre a la lista original habida cuenta de su interés por las mujeres ricas, como se pone de manifiesto en Lc 8,1-3 y Hechos» (*En memoria de ella* 187).

i val a dir que quan Jesús es dirigeix a elles ho fa donant-los simplement el nom de «dona» (Jn 2,4; Mt 26,10; Jn 19,26; 20,15): en elles la *dona*, qualsevol dona, ha estat no sols *rehabilitada*, sinó *investida de responsabilitats*.

Això pel que fa a l'inici de l'evangelització pasqual. Però no hi ha dubte que el profeta Jesús de Natzaret, en contra dels costums establerts, va permetre que un grup important de dones l'acompanyés des de Galilea fins a Jerusalem (cf. Lc 23,49; Mc 15,40-41; Mt 27,55-56), i d'entre aquestes dones, Lluç subratlla Maria de Magdala, «de qui havien sortit set dimonis» (Lc 8,2-3). Per cert que els relats d'aquestes curacions de dones «posseïdes» (Lc 13,10-17 i Mc 7,24-30) tenen un regust molt arcaic, que respon a una de les característiques del messianisme-alliberador de Jesús de Natzaret; relats que s'haurien de llegir des de la perspectiva més general de la valoració que la tradició sinòptica fa de les prostitutes. En aquest sentit cal fer atenció al sorprenent relat de la dona que va rentar els peus de Jesús de Lc 7,36-50, un relat que en la redacció lucana parla d'«una dona pecadora que hi havia a la ciutat»³⁶. I cal no oblidar que si Jn 4,1-42 recompon una llegenda missionera tradicional que té com a tema el paper primordial d'una dona en els inicis de la comunitat cristiana de Samaria, és aleshores evident, a partir de dos estrats diferents de la tradició evangèlica, que les dones van ser presents, com a deixebles, en el seguici de Jesús i posteriorment en l'extensió del moviment de Jesús entre els no-israelites.

D'entre les dones, sens dubte Maria, la seva mare, malgrat que aparentment, en alguns textos, no aparegui arreglerada en el grup dels deixebles, sinó més aviat com a formant part i com a eix de la «família carnal» de Jesús³⁷, és la dona per excel·lència. Ara bé, si, a Canà, Maria, mare de Jesús (Jn 2,1-11), és la iniciadora de la revelació de Jesús i de la fe dels deixebles, i al peu de la creu esdevé «mare» del «deixeble» (Jn 19,25-27)³⁸, una altra dona, Maria de

36. SCHÜSSLER FIORENZA posa de manifest, d'una banda, la categoria social de les prostitutes (pp. 173-174) i, d'una altra, la història del relat lucà: «Parece que ya en un estadio preluano de la tradición, algunos elementos del relato de la "mujer que unge la cabeza de Jesús" (Mc 14,3-11; Jn 12,1-8) se introdujeron en esta narración. Estos elementos son probablemente el "frasco de alabastro de perfume" (Lc 7,37c), la unción (7,38c) y el nombre del fariseo, Simón. Además, también pudiera ser que, en su origen, la parábola se narrara de manera independiente; de ser así, debe haberse introducido en el relato en un estadio muy temprano. Parece, no obstante, que el contraste entre el fariseo y la mujer, así como el énfasis en el perdón de los pecados, sean debidos al redactor, pues los autores cristianos más tardíos insisten en la enemistad entre los fariseos y los discípulos de Jesús. Lucas, en particular, recalca una y otra vez que "Jesús llamaba a los pecadores a conversión". Es pues, probablemente, él quien presenta a la mujer como "una mujer de la ciudad, una pecadora pública", es decir, una prostituta» (*En memoria de ella* 174-175)

37. Sobre aquest punt, jo diria que els maridlegs sembla que últimament situen la «conversió cristiana» de Maria en el moment del naixement «oficial» de l'Església, a la Pentecosta. Tanmateix, no es pot oblidar la insistència dels dos evangelis de la infància a presentar Maria com a «deixeble-oidora» de la Paraula!

38. No crec que mereixi cap mena d'atenció la pintoresca versió dels fets de què es fa ressò M. GARCÍA VIÑÓ en el llibre abans citat quan diu que no fou Maria, la mare de Jesús, sinó Maria de Magdala la qui va ser acollida a casa del «deixeble estimat» (fill de Jesús i de Maria de Magdala)

Betània, és la que *profetitza* la mort del Fill (Jn 12,1-9), tot unguint Jesús com a rei i sacerdot. Aquesta dona introdueix aquesta revelació última de Jesús com a Fill de l'Home i Fill de Déu, com el nou gran sacerdot únic que lliura el seu cos i la seva sang; i la paraula de Jesús de Mc 14,9 demostra la importància d'aquest gest associat a l'anunci de la salvació.

Arribats a aquest punt, caldria fer esment de la qüestió de la identitat o diferència entre les diverses «Maries» (al marge de la mare de Jesús i la muller de Cleofàs). Pel que sembla, la dona consignada en Lc 7,36s no té res a veure amb Maria de Magdala o Magdalena de Lc 8,21. Aquesta és segurament la Maria Magdalena de Lc 24,10, però ja no és tan clar que sigui la Maria Magdalena de Jn 19,25 i 20,1.11-18. En qualsevol cas sembla que la Maria germana de Marta, vertadera «deixeble», de Lc 10,38-41, sigui la mateixa que la Maria de Betània, de Jn 11,1s i, *per tant*, la Maria de Jn 12,1-7 i de Mc 14,3-9.

La importància d'aquest esdeveniment és més que palesa. Hom podria situar-lo al mateix nivell que l'esdeveniment de la Cena, on no hi ha dones³⁹, simplement perquè les dones no prenien part en els sopars dels homes⁴⁰. Jesús associa expressament una dona, Maria de Betània, a aquest memorial de la seva mort i resurrecció, dient que s'haurà de fer memòria d'ella. Com diu sant Pau, refer els gestos de la Cena, esdevinguts gestos eucarístics, és anunciar la mort i la resurrecció del Senyor (1Co 11,26). Ara bé, és a aquest *anunci* que, segons Jesús, cal associar pertot arreu la memòria de Maria de Betània.

(pp. 28s) i que el «deixeble estimat» no és l'apòstol Joan sinó un altre personatge, potser Joan Marc, el jove que va fugir nu (Mc 14,51-52), i fins i tot l'amo de la casa on es va fer l'Últim Sopar (Mc 14,13-14) (pp. 75-96). L'autor escriu: «Ya hemos hecho ver cómo, de la investigación que estamos llevando a cabo, se deriva, entre otras cosas, la evidencia de que el evangelio pone al discípulo amado por delante de Pedro, cabeza de la Iglesia, y a María Magdalena en el centro de la Revelación, lo cual no puede hacerse sin desplazar de él a la madre de Jesús (...). De hecho, como vamos a ver en este capítulo, la Virgen María es un producto cultural (...). Nos hemos preguntado en el título de este capítulo acerca de dónde queda, por causa de la nueva situación creada por esta investigación, la madre de Jesús. Ya hemos visto hasta qué punto ha quedado desplazada de los roles que le venía asignando la mariología tradicional en favor de María Magdalena (...) Al tiempo que el integrismo eclesial, el que pretende reducir a la nada, o siquiera mermar, los frutos de la revolución conciliar, exhibe a la Virgen María como su más llamativo carnet de identidad, toda una generación de teólogos, especialmente de lengua inglesa y alemana, labora en pro de lo que podría llamarse un feminismo dentro de la iglesia, con incidencia claramente negativa en una mariología que tan represivamente ha influido en la educación de las jóvenes cristianas» (*La nueva eva* 97-109).

39. Vegeu una referència a tota aquesta qüestió, des de la presència de les dones al Sant Sopar fins al significat de la unció de Betània, en María José ARANA, *La vocación al sacerdocio y las mujeres*, dins *El sacerdocio de la mujer* 9-20. L'autora creu que les dones *també* foren presents al Sant Sopar (i recolza en l'argument de la «sospita del silenci»); d'altra banda, subratlla esplèndidament l'acció profètica de la dona de Betània, i ho fa citant un text d'Abelard.

40. Una tradició de l'Església ha pretès de servir-se d'aquest fet (de l'absència de dones en el Sant Sopar) per a demostrar que només els homes poden ser sacerdots i celebrar l'Eucaristia, memorial de la mort i de la resurrecció del Senyor. Però cal no oblidar que l'Eucaristia és «postpasqual», que, com a sagrament de l'Església, procedeix d'una relectura de la Cena, de la qual és com una metamorfosi!

Vull donar novament la paraula a Elisabeth Schüssler Fiorenza:

«El relato de la unción de Jesús por una mujer manifiesta este punto de vista. En su forma final es la expresión de una comunidad que imagina ya una misión a lo ancho del mundo: dondequiera que el Evangelio —la buena noticia de la *basileia*— sea anunciado, en cualquier lugar del mundo, se recordará la praxis de esta mujer (...). La comunidad que transmite este relato sabe que Jesús ya no está presente entre ellos. No “tienen” a Jesús con ellos. Sin embargo, los pobres (no sólo los cristianos empobrecidos) están siempre ahí, presentes entre ellos. Ahora es el momento de decidirse a hacer el bien. Por eso, al recordar que una mujer profeta sin nombre había ungido a Jesús como el inaugurador mesiánico de la *basileia*, la comunidad rememora también que el Dios de Jesús está de parte de los pobres y hambrientos. Recíprocamente, allí donde la buena noticia de la *basileia* —el Evangelio— sea proclamada, en cualquier lugar del mundo, se recordará la acción de la mujer profeta.»⁴¹

Com és sabut, per al quart Evangeli, la categoria fonamental és la de deixeble; i de deixebles ho són les germanes Marta i Maria, per exemple. Ser deixeble vol dir seguir el mestre, bàsicament en l'aspecte de servei gratuït i amorós. En aquest sentit, les dones mencionades per Joan són models de deixebles per als homes i per a les dones⁴². El gest profètic de la dona, en el

41. *En memoria de ella* 202. L'autora afegeix: «Lucas no comprende ya este vigoroso relato como la historia de una mujer profeta y lo reemplaza por la pecadora arrepentida. Por la misma razón, tampoco comprende la “solidaridad desde abajo” que inspiró a Jesús y a sus primeros seguidores. El pobre se convierte en objeto de limosna y caridad, mientras que la pobreza es contemplada como un reto ascético y una “práctica para personas especialmente religiosas” (...). Como visión feminista, la visión de la *basileia* de Jesús llama a todas las mujeres sin excepción a la integridad y a la autonomía y también a la solidaridad con aquellas mujeres, pobres, enfermas, excluidas de nuestra sociedad y nuestra iglesia. Aun teniendo conciencia de la violencia a la que habrá que hacer frente, esa visión y ese compromiso nos dan la fuerza necesaria para no desesperar ni renunciar a la lucha. Nos permite seguir en pie, liberadas de la doble opresión del sexismo y de los prejuicios morales y religiosos. El hombre identificado a una mujer, Jesús, suscitó un discipulado de iguales que todavía necesita ser descubierto y realizado por las mujeres y los hombres de nuestros días» (pp. 202-203). D'altra banda, GARCÍA VIÑÓ, que identifica aquesta dona amb Maria Magdalena, afirma encertadament: «En primer lugar, estimamos que se impone dar por sentado que la ungidora de Jesús no debe tomarse en modo alguno como un personaje episódico, bien destinado a simbolizar el amor por Jesús, bien a justificar el poco cristiano y nada universal (ni en el espacio ni en el tiempo) hecho del derroche, porque Jesús va a desaparecer pronto y pobres siempre habrá en este mundo. No; se trata de un suceso del que el mismo Jesús dice que donde quiera que se predique el evangelio, en todo el mundo, se hablará *para memoria de ella*. Es decir, que el acto de la unción significa para la mujer exactamente lo mismo que nada menos que la eucaristía significará para el propio Jesús (Lc 22,19; 1Cor 11,24)» (*La nueva eva* 57).

42. Vegeu, en aquest punt, i sobre les germanes de Betània, sobretot sobre Marta, el que diu Ana Maria TEPEDINO, *Mujer y Teología* 66-69: «Marta, después de recibir la revelación de Jesús y de haber expresado su fe en Él, parte para compartir esa alegría con su hermana María (cf. Jn 11,28), así como Andrés y Felipe llaman a Pedro y a Natanael. El cuarto Evangelio presenta a Marta como diaconisa. Algunos exegetas piensan que la única función establecida en la comunidad juanina era la “diaconía” y así presentan a Marta en el ejercicio de ese ministerio. Marta, primera teóloga, escucha la revelación, responde con su fe en una profesión magistral y parte para el servicio a la comu-

cas de Joan, consisteix a ungir els *peus*, i no el cap, de Jesús; amb la qual cosa, i sempre tenint present que Joan dona al gest de rentar els peus (Jn 13,1-20) el mateix significat que la celebració de la Cena, la dona «inicia» el gest revolucionari que Jesús farà immediatament després: Jesús ocupa el lloc dels esclaus i invita els deixebles a fer el mateix, mostrant-los que no s'han de situar per damunt dels altres, ni, per tant, per sobre les dones, tant esclaves com lliures, ni tractar-les com a serventes. Hom podria dir que la unció de Betània és tipus o figura de l'eucaristia, en quant «memorial» de la mort del Senyor⁴³.

A l'hora de la Passió, el rol de l'home i el de la dona han canviat. A l'agonia de Getsemaní (Mc 14,22-42), sembla que Jesús prescindeix dels deixebles. D'altra banda, només les dones resten fidels al peu de la creu, i a les dones és confiat l'evangeli de la resurrecció: al matí de Pasqua, Jesús fa de Maria de Magdala la primera *apòstol* encarregada d'anunciar la Bona notícia als deixebles-homes. Al jardí del Gènesi fou la dona la qui «renegà» de Déu; ara, a l'hora de la passió, és Pere, un home, el qui renega del Fill de Déu. A l'hora de la resurrecció, no és l'home a qui Déu interpel·la primer, sinó la dona que, sola, el busca plorant (com a contrapunt de la primera Eva que va provocar que l'home s'amagués de Déu).

És així com caldria llegir el text de Joan de l'aparició del Ressuscitat a Maria Magdalena (Jn 20,1-18)⁴⁴. Iniciadora de la fe (20,2), iniciadora de l'evangelització (20,17-18), Maria és *enviada* per Déu als deixebles-homes. A la llum de Pasqua, l'home i la dona són una sola cosa i, com a dispensadors de la salvació de Déu, no ho poden fer l'un sense l'altra. Tot ha canviat: en lloc de «denúncia» hi ha «anunci», en lloc de «separació» hi ha «unió». La dualitat i l'antagonisme, sota forma de dominació, de seducció, de divisió de treball, de rols separats, corresponen al «desordre» d'abans de Jesucrist. Després de la resurrecció, l'Home —home i dona— és l'«Home nou».

Aquest és el començament del camí obert pel Fill de Déu fet Home (malgrat

nidad. Esta articulación del escuchar y del hacer es lo que deberá ser la característica del seguidor/a de Jesús. Marta, presentada como "diaconisa" preocupada con las necesidades de la comunidad y de los huéspedes, es una persona decidida y con fe que actúa e interpela, siempre confiante y esperanzada. Al mismo tiempo que recibe la suprema revelación de Jesús, profesa su fe y la fe de la comunidad creyente. Después, no pudiendo guardar para sí algo tan grande, parte para llamar a su hermana y compartir con ella para que de esta manera su felicidad sea completa.»

43. GARCÍA VIÑÓ, des dels seus pressupòsits, fa aquest comentari: «Creemos, pues, que la unción de Betania es la que transforma a Jesús en el Cristo (en el Ungido), y que la aplicación a su autora de las palabras "en memoria de ella", por su paralelismo con aquellas otras: "cada vez que hagáis esto, hacedlo en memoria mía", la sitúan a la misma altura de Jesús (lógico si se tiene en cuenta que, como veremos en su lugar, Magdalena constituye con Jesús la primera pareja de la Nueva Alianza). Es el propio Jesús quien, con sus palabras, sitúa en su mismo plano a María, cuya acción es una acción en el misterio, una acción sacramental. Por eso debe ser predicada en toda la tierra y por eso tiene un carácter escatológico» (*La nueva eva* 59).

44. La nostra autora escriu: «Si ce texte est retenu de préférence, c'est qu'il paraît complet du point de vue enseignement théologique et qu'il est conforté par le témoignage des synoptiques»; i cita J. DUPONT, *Études sur les Évangiles synoptiques*, Leuven 1985, pp. 282-283 (MISSEGUE, *Trinité* 331).

que als deixebles-homes els serà molt difícil d'entendre'l). A partir d'ara només existeix l'Home i, en ell, l'home i la dona amb un tipus de relació totalment nova, que l'evangeli de Joan qualifica amb el terme de «germans»⁴⁵. Efectivament, «els meus germans» significa certament la *nova relació* que l'Home salvat té amb el Fill de Déu; però significa també que, homes i dones, tots són iguals. I aquesta bona notícia és confiada a una dona. Pel que sembla, els Dotze no ho entenen. S'amaguen plens de por, però s'insinua que volen continuar mantenint la pretensió de ser els únics capaços de dur a terme la missió evangelitzadora.

4. *La recreació trinitària*

Després de la resurrecció de Jesucrist, el Regne de Déu és ja present en aquest món i l'Església, per l'acció de l'Esperit, n'esdevé el germen o llavor, rebent la missió d'anunciar-lo i de restaurar-lo (cf. LG 5): l'Església esdevé el llevat que transforma el món en Regne i és cridada a anunciar el Regne ja arribat, la salvació ja acomplerta. El nucli de tot això és la *redempció* de l'Home, una realitat que ha estat «revelada» als homes i dones que Déu ha escollit i que «segueixen» Jesús. Aquests *saben* que l'Home ha estat «recreat» com a «unitat de trinitat», per la plenitud de l'Esperit.

Diguem-ho d'una altra manera: Jesús és salvador de la humanitat —home i dona— i associa aquesta humanitat regenerada, com a Església, a la seva obra de salvació. Jesús dóna a l'Home els mitjans per a viure com a Home segons el disseny d'amor del Pare de la primera creació: l'home i la dona com a iguals, sotmesos a l'Esperit que els fa participants de la unitat de Déu, per tal de sotmetre tota la creació a Déu. De tot això en donen testimoni les tradicions evangèliques que, com observa Schüssler Fiorenza,

«reflejan el hecho de que, por una parte, las mujeres eran indispensables para la continuación del movimiento iniciado por Jesús después de su ejecución y resurrección y, por otra, que estaban implicadas en la expansión de este movimiento a los gentiles en las regiones adyacentes. Las tensiones que Lucas relata acerca de la primera comunidad cristiana de Jerusalén y la expulsión de los helenistas, muestra que las mujeres también eran activas en la comunidad de Jerusalén.»⁴⁶

Amb la resurrecció de Jesús s'acompleix la doble promesa: «que siguin u, com nosaltres som u» (Jn 17,22) i «el Pare us donarà un altre protector que resti amb vosaltres per sempre, l'Esperit de la veritat» (14,16-17). L'Home

45. Com observa DUPONT, *Études* 137-138, «jamais au cours de son ministère terrestre, Jésus n'avait dit "mes frères" pour désigner ses disciples. Cette désignation n'en prend que plus de relief au moment de Pâques».

46. *En memoria de ella* 207.

esdevé capaç de ser u i tri a semblança de Déu, gràcies a l'Esperit revelat plenament en ell, capaç d'assumir en ell la presència de l'Esperit com a tercera persona que testimonia que ell és home i dona, perfectament u com el Pare i el Fill són u. En la seva maduració en Crist, esdevé capaç de ser plenament imatge de Déu, en la Imatge, per l'Esperit.

a) *Imatge en la Imatge*

El Crist, l'Home perfecte, aconsegueix fidelment la Imatge de Déu, i ho fa tot recreant la imatge de Déu que hi havia en l'Home i que havia estat profundament deteriorada. I aquesta és la primera missió que Déu confia a l'Home: significar en ell mateix i en el cor del món que és aquesta imatge de Déu restaurada i acabada. L'home i la dona hauran de viure i manifestar aquesta unitat per l'Esperit i amb l'Esperit que constitueix l'Home.

El cert és, però, que aquesta unitat inclou essencialment la diferenciació sexual entre l'home i la dona, al marge de la hipòtesi d'un origen unisexual de l'ésser humà⁴⁷; la revelació, en aquest cas, prescindeix dels supòsits més o menys fonamentats, segons els quals l'Home, en un començament, era home i dona i que d'aquest Home va emanar, com a perfecció històrica, primer la dona i després l'home. En la situació històrica, no hi ha Home sense la realitat del cos, i del cos sexual.

Des d'aquesta perspectiva, cal considerar la sexualitat com la forma dialogal de l'existència de dos éssers complementaris, necessaris i irreductibles l'un a l'altre per tal com formen una unitat indissociable sota el risc de perdre el sentit. Cal tenir-ho en compte, per tal d'evitar d'atribuir a la sexualitat en

47. Abans ja he fet esment d'aquesta hipòtesi. GARCÍA ESTÉBANEZ, després de qualificar de bestieses impertinents les opinions d'alguns grans mestres de la teologia sobre la inferioritat de la dona (pel que fa a la intel·ligència i a la capacitat moral), afegeix: «De otro lado, las reflexiones feministas incorporadas al mundo científico y filosófico están dejando claro que el producto mental y efectivo engendrado por el intelecto masculino a lo largo de tantos siglos de hegemonía es sesgado y es parcial, de modo que la cultura humana, una cultura objetiva e íntegra, está todavía por hacerse (...). Hay responsabilidades morales que traspasan sus límites, como son las que se tienen con todos aquellos que viven extramuros de la misma, a saber: los marginados, los delincuentes, los exiliados, las minorías, etc. Hasta ahora se les ha clasificado como objeto de altruismo o de la caridad, pero no como objeto de una obligación moral de atenderles y cuidarles. En la perspectiva creada por la ética feminista la solicitud por ellos es un postulado ético y no un acto de generosidad. Moral de la justicia y moral de la solicitud no son para el pensamiento feminista dos morales distintas con sujetos distintos, el varón para la primera y la mujer para la segunda. Es una sola moral que debe integrarse en un único sujeto, el hombre (...). Los corolarios que se desprenden de la experiencia psicoanalítica, de la terapia matrimonial, de las investigaciones psicológicas y sociológicas y de las de otras disciplinas están poniendo de manifiesto la incapacidad de los varones para amar o, al menos, las fuertes dificultades que encuentran para hacerlo, al revés que las mujeres, en quienes el patriarcalismo había delegado este oficio» (*Imagen teológica de la mujer* 70-75).

exclusiva la condició de capacitat reproductora⁴⁸, i cal no oblidar que és del cos d'una dona que Déu pren un cos d'home, el cos amb el qual ressuscita⁴⁹.

Jesús recorda que és Déu qui ha fet l'Home home i dona, i que ho ha fet a fi que no hi hagi més que una «sola carn». Això vol dir que l'experiència més alta i profunda de la unió entre l'home i la dona és la unió sexual, que esdevé *signe suprem* de la *unicitat ontològica* de l'Home. La revelació cristiana manifesta que aquesta unió té en Déu el seu origen i la seva plenitud, per tal com existeix per l'Esperit de Déu, originada en la unió del Pare amb el Fill.

Cal considerar, doncs, la sexualitat i la unió sexual com a formant part de la imatge de la Imatge⁵⁰. Una imatge, d'altra banda, enterbolida pel fet que, a partir de la divisió de l'Home en home i dona, la unió sexual ha perdut el seu

48. MISSEGUE (*Trinité* 363-364) cita N. BERDIAEV, *Le sens de la création* 235-237: «L'Homme reconnaît les racines métaphysiques de son être... Et à cet égard, le secret de l'être est déposé dans la sexualité»; «La sexualité n'est pas un aspect de l'homme, mais elle le saisit et le définit dans son intégralité. Vers quelque voie que l'homme se dirige, l'énergie sexuelle le suit et imprime sa marque sur chacune de ses actions... La vie sexuelle suppose la pureté, non seulement de l'esprit, mais du corps».

49. L'autora afegeix (*Trinité* 364): «L'insistance d'Athanase est remarquable à ce sujet, non seulement sur la vérité que le verbe de Dieu s'est fait chair mais sur la rédemption du corps de l'Homme, de tout Homme, à cause du "Verb logé en lui". Et il répète à longueur de pages que le Christ est ressuscité dans son corps, signifiant par là que la mort est vaincue et n'a plus de prise sur l'Homme, désormais sûr de ressusciter (*De Incarnatione*, p. 295). L'Homme est *visibilisation* de Dieu dans sa réalité de mâle et femelle. Il est *humanité de Dieu* dans l'exercice de la sexualité. Par la rédemption, cette humanité sexuée est non seulement engendrée de Dieu, mais envahie par lui et inscrite en lui, dans le Fils. "En Dieu, ils ne sont pas deux moitiés qui se complètent pour se parfaire l'un l'autre. Ils forment ensemble un espace où Dieu se répand. Leur amour humain est exposé à l'amour divin et ouvert à lui", écrit A. Von Speyr» (text citat per H. U. VON BALTHASAR, dins A. Von Speyr *et sa mission théologique*, p. 260).

50. La teologia feminista o feminística reacciona aïradament contra el menyspreu amb què la teologia cristiana ha tractat la sexualitat i, especialment, el «sexe femení». GARCÍA ESTÉBANEZ, després de referir-se a la doctrina de Pau (que vol que les dones «callin») fonamentada (culturalment) en la *submissió* emblemàtica de la dona i a la seva *indecència* natural, escriu: «Santo Tomás saca con lucidez las consecuencias que interesan a la teología: la mujer es menos imagen de Dios que el varón, es menos capaz intelectualmente y, como efecto de esto último, menos íntegra moralmente (...). Por lo que se refiere a los componentes sexuales, la historia teológica del amor matrimonial es la historia de una pesadilla. San Pablo había formulado la consigna de que lo bueno para el varón es no tocar mujer (1Cor 7,1). Esta consigna actuó como una losa sobre los teólogos, que no lograron nunca levantarla hasta el Concilio Vaticano II. El ideal se puso en el celibato y en la unión espiritual del alma con Dios. Desde esta perspectiva el matrimonio constituía una defecación. Por eso se buscaron motivos que excusaran a los que abrazaban este estado con la intención de usarlo, esto es, de mantener relaciones sexuales. San Agustín encuentra tres bienes (...). Esta posición agustiniana fue determinante para la teología moral posterior, que calificaría unas veces de pecaminosa toda actividad sexual matrimonial, incluso la puramente procreativa; otras, de lícita por cualquiera de los tres motivos agustinianos con tal que fuese moderada; otras, de en parte pecaminosa en parte lícita, según concurrieran estas o aquellas circunstancias. Todo menos verla como positiva, no digamos como una expresión del amor conyugal y como un medio de potenciarlo (...). Las razones de este rechazo son, en primer lugar, la de que el placer, el sexual desde luego, es cosa mala, pues es efecto y castigo del pecado original (...). Otra de las razones, puesta en circulación también por San Agustín, es que durante la cópula se pierde la conciencia, la razón sufre una quiebra total y no hay modo de guardar la presencia de Dios» (*Imagen teológica de la mujer* 60-63).

sentit primer i ha esdevingut, com en el cas dels animals, font de reproducció on l'home i la dona són dues entitats separades, duals, que s'uneixen per a perllongar llur espècie, seguint la llei de l'atracció instintiva de llurs cossos i sempre d'acord amb les condicions requerides per a la fecunditat, condicions que de cap manera no estan sotmeses al seu domini. El mascle és destinat al paper de progenitor i la femella al de parir; des d'aleshores, la sexualitat, fracturada, no ha pogut ser res més que la *font d'una divisió* de tasques i de responsabilitats, sancionada pel *matrimoni* (la qual cosa Jesús va denunciar com un abús, malgrat que els deixebles ho continuessin fent després del seu retorn al Pare), oblidant que la «fecunditat» que Déu espera de l'Home, en la seva unitat d'igualtat, és que sigui ordenada a Déu, al govern de la creació, conduint la creació a la salvació, és a dir, al Regne de Déu⁵¹.

La unió sexual de l'home i la dona correspon al disseny de Déu i és expressió i concretització humana de la seva unitat d'amor trinitari; per la redempció, la unió sexual permet que l'Home, home i dona, *s'inscriui en Déu*. És visibilització de Déu-amor en la creació, i compromís de l'amor de l'Home i de la creació en Déu. Eminentment santa, pel seu origen i pel seu acompliment, és també *camí de santedat*.

És a l'home i a la dona, entesos d'aquesta manera, que Déu confia la missió, pròpia de l'Home, de dominar tota la creació (Gn 1,26), una missió que l'Home no podrà acomplir si no esdevé home i dona. Per la redempció, l'Home, home i dona, no té solament el deure de *dominar* la terra, de *governar-la*, sinó també de *salvar-la del mal*, de la divisió, de la lluita i de la mort; és a dir, que l'unio sexual de l'home i de la dona esdevé *signe* d'una missió comuna de salvació. I això és fonamental per a entendre la missió que el Crist ha confiat als seus deixebles: Jesús no ha deixat una part de la missió als homes i una altra a les dones. És a l'Home, home i dona, imatge de la Imatge, que és confiat el paper de manifestar i d'actualitzar la missió salvífica, la qual cosa suposa d'esdevenir una sola carn en un sol Esperit⁵².

51. L'autora comenta: «Tel est le sens de la parole de Jésus concernant les “eunuques à cause du Royaume des cieux” (Mt 19,12). Il ne s'agit pas de recommander la *non-union* de chair, mais de poser une fécondité de salut *radicalement première*, désormais, et fondant même la fécondité de la chair. “Que l'homme donc ne sépare pas ce que Dieu a uni” (Mt 19,6), c'est à dire qu'il ne gauchisse pas le dessein de Dieu en remplaçant une unité ontologique pleinement restaurée, ordonnée à la divinisation de l'Homme et à sa participation au Royaume, en une unité sociale maintenant une disparité totale et seulement ordonnée à la production d'une descendance —sous entendu pour l'homme-mâle si l'on se réfère à la question des sadducéens en Mt 22,23-33. Car cet amour de l'homme et de la femme, non plus seulement signe de leur création à l'image de Dieu mais signe et chemin de rédemption, est de Dieu: est Dieu, l'Esprit» (*Trinité* 366).

52. L'autora cita sant Joan Crisòstom quan comenta la relació profunda que hi ha entre les paraules «Això és el meu cos» i «Creixeu i multipliqueu-vos», tot i que reconeix que Crisòstom no en va saber treure totes les conseqüències; i afegeix: «La mission de célébrer l'efficacité éternelle de la parole du Christ transformant le pain en son Corps et le vin en son Sang —l'humanité en divinité afin qu'elle acquière sa réalité— pour le salut du monde, s'adresse à l'Homme, qui dans la célébration de ce mystère, est à la fois celui qui est sauvé et celui qui, au nom du Christ, doit dispenser la grâce du salut. Mais c'est au *même Homme*, à qui s'adressait la parole “Crissez et multipliez-vous”, qu'est

Tot això, que pertany al disegni del Déu creador, esdevé realitat a partir de la Resurrecció de nostre Senyor Jesucrist. Si la unió de l'home i de la dona amb l'Esperit, que «reconstrueix» la unitat de l'Home, es fa al *cor de Déu mateix* i és del cor de Déu d'on procedeix, després de la Resurrecció l'home i la dona són beneficiaris de la *vocació* de donar, per la comunió d'ambdós, a la missió —a la missió de l'Església— tota la *riquesa* de l'Home total i tota la *força salvífica* de Déu, que ell ha volgut inscriure en l'Home «unitat de trinitat» (home i dona amb l'Esperit). I això fins i tot en el cas que, en resposta a una crida particular de Déu o bé per un encàrrec eclesial, l'home o la dona decideixin de no casar-se o de lliurar-se íntegrament, com a dispensadors de la gràcia de la salvació, als altres homes i dones. La redempció operada per nostre Senyor Jesucrist permet d'atribuir una verdadera *fecunditat de salvació* a l'home i a la dona, que renunciïn lliurement a la fecunditat segons la carn, a condició que l'home i la dona esdevinguin la unitat de trinitat de l'Home.

b) *Fecunditat i castedat*

De l'ésser de Déu, del seu pensament, del seu amor, de la seva actuació, «neix» l'Home, home i dona que són fets l'un per a l'altre, que són unitat de trinitat per l'Esperit amorós de Déu. L'ésser de l'home és fet per a ser u amb el de la dona i l'ésser de la dona per a ser u amb el de l'home. I això, tant carnalment com espiritualment.

La vida trinitària és una abraçada d'amor i de joia, fecunda i clara com un cristall, font d'aigua viva, fecundant, i infinita transparència on vibra la llum intensa i corprenedora del Misteri immaculat per excel·lència. L'Esperit «personalitza» aquesta fondària de la vida trinitària, l'Esperit que habita en l'home i la dona i els proporciona una intercomunicació purificadora i que fa que esdevinguin l'Home.

L'Esperit revela i produeix l'estructura més profunda del do de l'amor, d'allò que sempre és rebut i també donat, d'allò que és desposseïció incessant per tal d'esdevenir possessió perfecta. Val a dir que, a l'interior d'aquest procés, es crea un espai sense cap foscor, sense cap límit, un espai infinit de pura transparència. Aquesta seria la «castedat de Déu», que es correspon amb l'infinit del seu ésser, l'esclat infinit de ser ésser, que és font inexhaurible de fecunditat i de vida sense límits. L'home i la dona n'han de ser el sagrament.

donné cet ordre de suprême fécondité qui est Dieu même et nous savons que cet *Homme est homme et femme*. *L'homme mâle pourrait-il assumer seul la parole de la fécondité assurant le salut de l'Homme*, faisant ainsi que l'Homme, après la rédemption, ne soit plus que le mâle? Cela rend vaine la résurrection du Christ et le salut de l'Homme total et le Dessein de Dieu de la création dont il est le parachèvement. Il y a du salut de l'Homme et de l'humanité totale et alors, seul, l'Homme total —homme et femme— peut porter la parole qui, non seulement, rend féconde sa nature mais qui rend féconde sa surnature, ou nature régénérée et accomplie. Si cela n'est pas d'abord vécu dans l'Eglise, quel sens a-t-elle pour le Royaume?» (*Trinité* 369).

La vocació evangèlica, en qualsevol de les seves formes, és i serà sempre a imatge de la «castedat de Déu». Ho és, per exemple, com a «pobresa», tant si aquesta pobresa pren la forma d'una solitud total com si s'esdevé en forma de comunicació cristiana de béns a nivell de família o de comunitat religiosa: la «pobresa» evangèlica ha de ser sempre una pobresa escollida amb vista al Regne de Déu (per Déu, per amor a Déu) i, com a tal, una pobresa «fecunda». I també ho és el lliurament de l'home a la dona i de la dona a l'home que, si és «submissió» l'un a l'altre, és submissió en la unitat de l'Esperit d'amor.

La «castedat de Déu» és la font inexhaurible de la unitat i de la «personalitat»: ho és en Déu i ho és en l'Home, cridat a ser home i dona en la unitat de l'Esperit; i és l'Esperit la font de la «castedat de l'Home». L'home i la dona, recreats cada dia en la novetat d'una desposseïció voluntària, es posseeixen l'un a l'altre en la transparència espiritual de l'abraçada física d'amor o en l'abraçada de la pregària i del diàleg espiritual. Conduïts i seduïts per l'Esperit, poden abismar-se en l'ésser de Déu i extreure'n la «castedat» que els cal per a actuar i ser «en comú», tant si aquesta comunió s'expressa «en la carn» com si no s'hi expressa.

Heus aquí el misteri (o sacrament) de la «fecunditat» de l'Home, home i dona units en l'Esperit, una fecunditat que, abans de traduir-se en l'engendrament i en l'infantament d'un fill, s'expressa en el mutu engendrament i en el mutu infantament per la força de l'Esperit. I novament, en aquest cas, el model és el mateix moviment d'amor de la Trinitat divina, que es desborda i fa la creació i l'encarnació-redempció: l'home i la dona procreen per amor, donen vida, configuren un món d'amor i el revelen totalment salvat. I, això, l'home i la dona ho faran «físicament» o «espiritualment»; però, en qualsevol cas, la «fecunditat» humana no s'atura en el procés biològic de l'engendrament i de l'infantament d'un fill, sinó que ha de conduir els homes a contemplar Déu i a viure en relació amb ell, testimoniant aquest amor o dispensant-lo pels sacraments. És a l'Home, home i dona amb l'Esperit, unitat de Trinitat, que Déu-Trinitat dóna aquesta missió de participar en la «fecunditat» de l'amor. Cadascú segons la crida rebuda de Déu.

La «fecunditat», com a missió, *fonamenta* el femení i el masculí, no pas sobre la base d'una separació, classificació i jerarquitització de tasques, sinó en la *intercomunicació*. Aquesta «fecunditat» originària no desfà l'especificitat del masculí i del femení, però permet l'intercanvi de funcions a l'interior d'una *mateixa acció* per a la glòria del Pare.

La «fecunditat» missionera de l'Home, home i dona, s'inscriu en el disseny mateix de la creació; tanmateix, la seva estructura fonamental obeeix l'ordre de la redempció i de la salvació. Des d'aquesta perspectiva, l'Home esdevé *pro-creador, pro-redemptor, pro-donador de vida*.

SUMMARY

The proposal of a feminist theology (which the author develops in two articles) is basically inspired by the doctoral dissertation of Marie-Geneviève Missegue, *Trinité de Dieu et Trinité de l'Homme*, defended in 1993 in the Toulouse Theological Faculty. Before proposing this model of feminist theology the author offers the main bibliography on the subject making special mention of the book by Schüssler Fiorenza, *En Mémoire d'Elle*. The proposal presented here belongs to fundamental theology (fundamental theo-anthropology) and for that reason emphasis is placed on the question of method (the "mathematical" method). The first part deals with «God's design in the creation of Man», and with the presence of evil which introduces the «antagonist duality» between man and woman. In the second part the article examines the conduct of Jesus of Nazareth in whom the «unity» is restored. As a conclusion of this first article the «Trinitarian recreation of Man» is underlined.