

APASIONADA PRESENCIA DE LAS MUJERES EN LA EXPERIENCIA COMUNITARIA DE LA IGLESIA

Trinidad León

Introducción

La presencia de las mujeres dentro de la Iglesia (Asamblea) surgida a partir de los acontecimientos de la Pascua y de Pentecostés, ha sido a lo largo de los siglos, y sigue siendo hoy, una presencia llena de entrega y de *pasión*, con lo todo lo que el término “pasión” conlleva de amor y también de sufrimiento.

La pertenencia de las mujeres a la comunidad reunida en torno a Jesús de Nazaret hunde sus raíces en el seguimiento del Maestro a través de los caminos de la Galilea palestina (Lc 8,1-3), son miembros del grupo que vive junto él el itinerario que lleva a Jerusalén, un camino a través del cual se van proponiendo las claves de una nueva manera de relacionarse con la Divinidad, desde las relaciones humanas, y con la intención, creemos, de suscitar un grupo contrastante o “sociedad de contrastes”¹, dentro de su propio pueblo.

No obstante, esta presencia de primera hora, y fielmente mantenida hasta el final (Mc 15, 40-41), si bien permitió a las mujeres compartir los ministerios de construcción de las primeras comunidades ejerciendo funciones de diaconía y evangelización, no tardó en ser sistemáticamente relegada. La norma que impidió a las mujeres ejercer activamente funciones de dirección y presidencia en las comunidades cristianas se afirmó sobre conceptos antropológicos filosófico-culturales bastante ajenos al Mensaje que emana de las páginas de la Escritura cristiana (NT).

La cuestión de si Jesús cambia algo la situación de las mujeres dentro de una experiencia religiosa concreta y si esta transformación ha quedado suficientemente expresada en la tradición de la Iglesia se plantea a través de cuestiones como: ¿Qué papel juegan hombres y mujeres en la relación Dios-humanidad dentro del Proyecto del Reino?, ¿qué relación hay entre la Iglesia como Comunidad creyente y la tradicional hegemonía masculina en el gobierno de la misma?

En esta reflexión sólo vamos a abordar algunos aspectos que tienen que ver con la visión antropológica cristiana, con la Iglesia y con el misterio de comunión *perichoretica*² que tratamos de reproducir en ella. Por lo tanto, la cuestión de fondo

* Profesora de Misterio de Dios y Mariología en la Facultad de Teología de Granada

¹ Cf., por ejemplo: CASTILLO, J. M., *El Reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos*, DDB, Bilbao, 1999.

² La *perichoresis* es un término griego en el que se expresa la íntima comunión entre las

quedaría plantada en estos términos: ¿Qué tipo de *pertenencia* ofrece la Iglesia a las mujeres? Y ¿cómo sentimos esta pertenencia eclesial las mujeres? ¿Dónde están nuestras “madres” en la fe y qué ha sido de su herencia?³. Cuestiones complejas, sin duda, que necesitarán muchas más páginas de reflexión de las que en estos momentos podemos abarcar. Considero este trabajo como una pequeña voz amplificadora de algo mucho más profundo y documentado que ya se está haciendo en nuestro ámbito eclesial y cultural, y en muchos otros⁴.

1. Un primer acercamiento: qué humanidad y en relación a qué Divinidad

La teología feminista de finales del siglo XX nos hizo volver la mirada hacia la historia de las culturas y de las religiones, poniendo al descubierto que la subordinación de las mujeres respecto al culto y a la organización de las mismas, responden al dominio de una divinidad preponderantemente entendida como “padre”, “amo” o “señor” y, por lo tanto, “varón”⁵. Al mismo tiempo, y paradójicamente, el poder de engendrar y parir una nueva vida (poder absolutamente fuera del control del varón) hace que la feminidad posea, también desde antiguo, un enigmático sentido capaz de expresar la divinidad, pues esta realidad es conocida, ante todo, como engendradora de vida. La deidad es venerada en las culturas más antiguas

Personas de la Trinidad divina. Expresa que cada Persona está en la otra de modo irrenunciable, posibilitando que la otra sea y realice las funciones que le son “propias”. Sin esta comunión no hay Divinidad.

³ Intento en estas páginas, dar continuidad a la reflexión iniciada en un artículo anterior, “El primado evangélico: una reflexión acerca de la memoria olvidada”: *Proyección* 52 (2005) 371-387.

⁴ La reciente aparición de la obra de MADIGAN, K. - OSIEK, C., *Mujeres ordenadas en la Iglesia Primitiva. Una historia documentada*, EVD, Estella (Navarra) 2006, en la colección *ALETHEIA* promovida por la Asociación de Teólogas Española (ATE), viene a enriquecer la ya abundante bibliografía que ilustran un tema hasta ahora bastante incómodo para algunos sectores eclesiásticos de nuestro entorno. Véase, por ejemplo: GÓMEZ-ACEBO, I. (ed.) *La Mujer en los orígenes del cristianismo*, DDB, Bilbao 2005 (colección “En Clave de Mujer”). También: ODUYOYE, M. A. - KANYORO, M. R. A., *Mujeres, Tradición e Iglesia en África*, EVD, Estella (Navarra) 2003.

⁵ Pese a las críticas recibidas, sigue siendo de referencia obligada la obra de SCHÜSSLER FIORENZA, E., *En memoria de Ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, DDB, Bilbao 1989 (título original: *In memory of her. A feminist theological reconstruction of christians originis* del año 1987). Igualmente importante fue en su momento la obra en colaboración editada por LOADES, A., *Teología Feminista*, DDB, Bilbao 1997 (título original: *Feminist Theology* de 1990). De igual manera resulta interesante la perspectiva que ofrece al tema la obra de TORJESEN, K. J., *Cuando las mujeres eran sacerdotes. El liderazgo de las mujeres en la Iglesia primitiva y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo*, Ediciones El Almendro, Córdoba 2005 (título original: *Whe women were priests*, de 1993).

de Egipto, Fenicia, Persia, la Europa celta, así como en las expresiones religiosas más primitivas de Mesoamérica o África, bajo la imagen de la "Diosa Madre". La divinidad concebida desde la corporeidad femenina es reconocida universalmente como la tierra en la que una y otra vez se encierra el ciclo vital: vida-muerte-vida. Lo femenino, en la conciencia religiosa de la humanidad, es un co-principio inherente a la misma divinidad. Para cambiar de modelo histórico-conceptual, nos acercamos a un texto de la historiadora mejicana Mercedes de la Garza, la cual afirma:

"Para los nahuas, en el primer estrato celeste circulaba la luna; en el segundo las estrellas; en el tercero, el sol... Omeyocan "Lugar de la dualidad", morada del dios supremo llamado Ometéotl, "Dios Dos", que integra un aspecto masculino: Ometecuhtli, y uno femenino: Omecíhuatl. Ometéol es un dios andrógino. Recibía otros nombres: Tonacatecuhtli "Señor de nuestro sustento" (maíz) y Tonacacíhuatl, "Señora de nuestra carne"... el primero reúne lo que es masculino, luminoso, celeste, ígneo, aéreo y activo; la segunda, lo femenino, nocturno, terrestre, lunar, acuoso y pasivo"⁶.

El carácter secundario del aspecto femenino es obvio, pero al menos se considera como parte irrenunciable de la deidad, sin la cual no es posible la idea de lo Divino. La derrota de *la Diosa*, y con ella de "lo femenino" de la humanidad, tiene una clara consecuencia: el predominio absoluto del varón en todo el ámbito de las relaciones humanas, pero fundamentalmente en el ámbito religioso. El modelo androcéntrico, y con él la imagen andrógina de Dios asumida por las culturas predominantes, de las religiones en general, y del cristianismo y la Iglesia católica en particular, ha venido haciendo de las mujeres seres implícitos, invisibles, social y religiosamente marginales. La feminidad, con todos sus atributos y valores, está siempre tras la figura explícita, visible y central de la masculinidad. Esta diferenciación-ruptura antropológica influye también en la manera de ver y entender la relación con la Divinidad.

La especificación bíblica de las funciones del varón y de la mujer, en la que se fundaron las interpretaciones posteriores de la antropología teológica cristiana, parecen apoyar una analogía de la distinción, no de la unidad en la diferencia sino de la ruptura y el sometimiento (Gén 3,11-20). Se trata, a todas luces, de una analogía del poder, analogía discriminatoria entre los géneros y la participación de los mismos en la economía de la salvación. Desde la comprensión de los orígenes, la mujer estará considerada como la otra parte de la humanidad, la que queda sometida al varón y debe ser nombrada por él para existir y tener una función propia (v. 20). La

⁶ DE LA GARZA, M., "Ideas religiosas fundamentales de los Nahuas y los Mayas antiguos" en: *Religión. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Trotta-CSIC-S.E. "Quinto Centenario", Madrid 1993, 45.

mujer, por tanto, desde la lectura tradicional de esta narración bíblica, es la realidad que provoca la ruptura con la Divinidad y a la que, por tanto, hay que someter “A la mujer le dijo... parirás hijos con dolor, tendrás ansia de tu marido, y él te dominará” (Gn 3,16). La misma tradición no ha tenido suficientemente en cuenta la fuerza con la que en el mismo contexto creacional se advierte de su igual dignidad y su igual semejanza con la imagen divina: “Y creó Dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios los creó, macho y hembra los creó” (Gn 1,27).

Aunque no se diga explícitamente, tanto en la mentalidad cultural como en el expresión religiosa, el sexo fundamenta la concepción de la *diferencia de género* y la convierten en *distinción ontológica*: los hombres y las mujeres no sólo son *diferentes* sino esencialmente *distintos*⁷. Y este es el problema: las mujeres, en la visión antropológica cristiana sustentada a lo largo del tiempo por la autoridad de los “padres” del pensamiento cristiano (Agustín, Tertuliano, Jerónimo, Tomás de Aquino y muchos otros) cree firmemente que existen *estructuras naturales* inmutables en la naturaleza humana que hacen del varón la *imagen* de Dios y a la mujer la convierte en algo así como la compañera necesaria pero incómoda.

El nuevo orden que emana el evangelio de Jesucristo, pese a ser en ciertos aspectos *revolucionarios*, no logró afirmarse en una novedad total dentro del contexto sociocultural en el que este acontecimiento se produce. El encuentro judeo-helenista que dio lugar a la “*domus ecclesiae*” y que llevó posteriormente al surgimiento de la “*Ecclesia*” (la “*Gran Iglesia*”) como una institución eminentemente pública, anuló paulatinamente la igual presencia y funciones de las mujeres al servicio de la misma. La estructura eclesial que surgió del proceso de universalización olvidó que en los comienzos las mujeres eran seguidoras y apóstoles exactamente iguales a los varones, con los mismos derechos y deberes que ellos. Dado que el Salvador es un varón, antropológicamente hablando, los varones vieron reafirmada su superioridad frente a las mujeres y éstas, una vez más, relegadas al margen, sin acceso alguno a los ministerios que tienen algo que ver con el poder de gobierno y decisión dentro de la Comunidad.

No es de extrañar que la teología feminista más radical afirme que un “Salvador” varón tiene poco que ofrecer a las mujeres y, por el contrario, mucho que afirmar respecto a la marginalidad que lo femenino ha venido sufriendo dentro del cristianismo. También es de notar que muchas teólogas feministas moderadas no entienden que la persona histórica de Jesús, varón judío, sea algo problemático porque Jesús representa un modelo de humanidad que puede ser reproducido tanto por las mujeres como por los hombres⁸. Con todo, a la Comunidad creyente

⁷ AMORÓS, C. (ed.), *10 Palabras clave sobre Mujer*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1995.

⁸ Cf CARR, A., *Grazia che trasforma. Tradizione cristiana e esperienza delle donne*, Queriniana, Brescia 1991, 25 (título original: *Transforming Grace. Christian Tradition and Women's Experience*, de 1988).

le ha sido difícil asimilar esta visión liberadora del evangelio y tampoco le ha sido fácil reproducir las relaciones dignificantes que Jesús vivió y potenció, tanto con los varones como con las mujeres⁹.

2. La "cuestión" de las mujeres en la Iglesia

No le resulta nada cómodo a la teología y a la eclesiología actual, que siguen siendo profundamente androcéntricas, admitir su responsabilidad histórica y el gran error o "la gran falacia" sustentada a lo largo de los siglos: la minoridad del género femenino frente al masculino; mucho menos reconocer todo el sufrimiento generado en las mujeres a lo largo de siglos de cultura "cristiana", recordemos la caza de brujas que se dio en la Edad Media, la persecución de mujeres a las que ser libres e inteligentes y poseer conocimientos sobre medicina o teología, les supuso afrontar la muerte en la hoguera¹⁰. Pero también el sufrimiento de tantas mujeres, esposas y madres de familia cuya existencia no tuvo más horizonte que los muros de la casa, viviendo para trabajar y parir y, con frecuencia, morir; todo esto bajo la severa mirada de los pastores de la Iglesia, atentos a que las mujeres se mantuviesen sumisas y calladas, pues ninguna otra cosa se esperaba de ellas, pues el honor de una mujer radica en su *saber estar* dentro del ámbito de lo privado, evitando los lugares y actividades públicas, propias de los varones¹¹.

2.1 La sacralización de la subordinación

Prácticamente desde de los primeros siglos (III-IV) la Iglesia tuvo que mantener la tensión que suponía contar con mujeres dirigentes dentro de su seno. Especialmente difícil de asumir fue la presencia y la autoridad moral que las mujeres habían heredado de María de Magdala, la compañera de Jesús y la enviada (apóstol) por el Resucitado a anunciar la buena noticia al grupo de seguidores, atemorizados y decepcionados después de los acontecimientos vividos en Jerusalén. Algunas mujeres fueron consideradas *profetas* y *diaconisas* dentro de las comunidades apóstólicas (Rom 16; Hch 18, 26-27, etc.), e incluso *presidentas* y *presbíteras* de las primeras comunidades cristianas¹². Pero esta significativa actividad se solventó pronto con un alejamiento paulatino, no exento de violencia y marginación progresiva e im-

9 Cf. Lc 19, 1-9; 7, 36-50.

¹⁰ Como ejemplo, podemos citar a la autora de la una pequeña obra que fue durante siglos el alimento espiritual de muchos, al estilo de la obra de Tomás de KEMPIS, *La imitación de Cristo*. Margarita PORETE escribió su obra, *Espejo de las almas simples*, a comienzos del siglo XIV. Esta obra fue condenada por el obispo de Cambrai y su autora arrestada en 1309. Acusada de hereje, Margarita muere en la hoguera en Paris. Corre el año de 1310. Su legado espiritual, sin embargo, perduró a través de los siglos como de autor "anónimo".

¹¹ Cf. TORJESEN, K. J., *o. c.*, 133s.

¹² Un estudio serio y suficientemente documentado podemos verlo en las páginas de la obra de K. MADIGAN, K. – OSIEK, C., *o. c.*, 239s.

placable.

La *Didaskalia*, un escrito de los primeros siglos (III), que se supone recoge las enseñanzas de los apóstoles¹³, ofrece pautas claras sobre el papel de las mujeres en la Iglesia, aunque con la proverbial ambigüedad de que está imbuido el tema *mujer* en el ámbito eclesial. Por ejemplo, se lee en una de sus páginas: “La diaconisa sea honrada por vosotros como prototipo del Espíritu Santo” ¡Luego ese cargo existía en la Comunidad!, por más que se hiciera necesario regular su ejercicio y ponerlo dentro del ámbito de autoridad ejercida por el obispo. A continuación se expresa la verdadera preocupación de esta exhortación:

“No conviene ni es necesario que las mujeres enseñen, sobre todo acerca del nombre de Cristo y de su pasión redentora. Porque no estáis constituidas para enseñar, oh mujeres... sino para rezar y orar al Señor Dios, porque el Señor Dios Jesucristo nuestro maestro, nos envió a los doce a enseñar al pueblo y a los gentiles. Estaban con nosotros las discípulas María Magdalena y María hija de Santiago y la otra María y no las envió con nosotros a enseñar al pueblo. Pues si hubiera sido necesario que las mujeres enseñasen, nuestro Maestro las hubiera mandado a enseñar con nosotros”¹⁴.

Tertuliano, uno de los primeros teólogos de la Iglesia (s. III) es tajante respecto a papel que las mujeres no debían ejercer en la comunidad: “No se permite que una mujer hable en la iglesia. Tampoco puede enseñar, bautizar ofrecer, ni adoptar para sí ninguna función propia de un hombre, en especial el oficio sacerdotal”¹⁵. En sintonía con este pensamiento, Epifanio de Salamina (Chipre), un influyente obispo del siglo IV, arremetía así contra la idea de la ordenación presbiterial de las mujeres: “el sexo femenino es erróneo, falible y pobre en inteligencia... Venid ahora, siervos de Dios, utilicemos una mente varonil y dispersemos la locura de estas mujeres”¹⁶. El tema lo trata Epifanio en el contesto de su crítica a las *coliridianas*, un grupo de mujeres

¹³ La *Didascalía de los apóstoles*, es un texto de ordenanzas eclesiásticas de la Iglesia primitiva, escrito originalmente en griego a principios del siglo III. Se conserva una traducción completa al siríaco y una parte al latín. Según este antiguo testimonio, en esta época ya existía un fuerte carácter jerárquico en la Iglesia, a través de la figura y la autoridad episcopal, carácter que incluye, no obstante, el orden de las *viudas* y de las mujeres *diáconos*. Cf. textos recopilados y comentados por MADIGAN, K. – OSIEK, C., *Mujeres ordenadas...*, 162s.

¹⁴ Cf. *Idem*.

¹⁵ Cf. MADIGAN, K. – OSIEK, C., *Mujeres ordenadas...*, 262-263. También en GÓMEZ-ACEBO, I. (ed.), *La Mujer en los orígenes del cristianismo*, 230s.

¹⁶ Texto en PG 42, 735-746 (cf. MADIGAN, K. – OSIEK, C., *Mujeres ordenadas...*, 244).

que celebran una especie de liturgia eucarística en honor a María. El obispo de Salamina esgrime el argumento de que si Jesús hubiera querido mujeres ordenadas en su Iglesia hubiera ordenado a su propia madre, y no lo hizo.

Agustín de Hipona (m. 430), intenta armonizar la igualdad indiscutible de los sexos respecto al ser racional de la entera humanidad, con la subordinación evidente de la mujer respecto al hombre; subordinación que está, según el criterio común, revelada en el mismo texto sagrado (cf Gn 3,16). En el Libro de *Las Confesiones* se esfuerza por llegar a esa armonización deliberando sobre esa igualdad-subordinación presente en toda la naturaleza y, haciendo recapitulación de la entera obra de la creación, dice:

“ ... Vemos que la faz de la tierra se hermosea con los animales terrestres; y que el hombre, hecho a imagen y semejanza vuestra, por esta misma imagen y semejanza vuestra, esto es, por la fuerza de la razón y de la inteligencia, ejerce señorío sobre todos los animales irracionales; y que así como en su alma una cosa es lo que domina por el consejo, y otra lo que está sujeto para que obedezca, así aun corporalmente ha sido hecha para el varón la mujer, que tuviera, sí, cuanto al alma, igual naturaleza de inteligencia racional; pero cuanto al sexo del cuerpo, de tal modo estuviera sometida al sexo masculino, como el apetito de la acción (la pasión) está sometido a la razón de la mente para concebir de ella destreza en rectamente obrar”¹⁷.

No es el único texto al que se puede acudir para ver cómo se va gestando el pensamiento androcéntrico en la tradición cristiana. Jerónimo, el gran exegeta del siglo IV, al que una mujer, Paula de Roma impulsó y apoyó con su coraje y con sus bienes materiales, muestra similitud de concepción antropológica con Agustín respecto al ser y la función de las mujeres en la Iglesia. Advierte Jerónimo:

“Mientras que la mujer vive para parir y para los hijos, existe entre ella y el varón la misma diferencia que entre el cuerpo y el alma; pero si la mujer quiere servir más a Cristo que al mundo, entonces dejará de ser mujer, y habrá que llamarla «varón», porque nosotros deseamos que todas sean elevadas perfectamente al ser del varón”¹⁸.

¹⁷ AGUSTÍN, *Confesiones*, traducidas por V. M. SÁNCHEZ RUIZ, Madrid 1964. El traductor coloca una explicación a pie del texto muy ilustrativa: “Para san Agustín, el varón representa la razón que debe gobernar y la mujer, el apetito, que debe ser regido por la razón” (nota 2). Pero no dijo que ese pensamiento es el que ha dominado la entera tradición cristiana y que, para muchos varones de la Iglesia, sigue siendo vigente aun hoy.

¹⁸ JERÓNIMO, Comentario al Capítulo quinto de la Carta a los Efesios, en: PL, 26, 531ss.

Así, pues, sólo la renuncia al ejercicio de la sexualidad iguala a la mujer con el “varón” Cristo, y la incluye dentro del rango de los varones. Aunque esta *consagración* en modo alguno la capacita, en último término, para ejercer función varonil alguna en la comunidad de fe. Tomás de Aquino, ya en el siglo XIII, continúa esta misma línea conceptual. Conjuga en su visión de la naturaleza humana el punto de vista platónico-agustiniano con la noción aristotélica de las *distinciones* entre “potencia”/“acto”, “potencias”/“funciones”, “sujetos”/“principios”...

Para Tomás, el alma es una unidad, a pesar de sus diferentes potencias y el alma intelectual es la forma de un cuerpo vivo. La inteligencia es una potencia del alma y también el principio informador de los procesos inferiores, no-intelectuales, que comporta el ser humano y que hace de él un “sujeto” activo. El alma intelectual es el principio informador de los sentidos, así como del entendimiento y la voluntad. Pero sólo estos últimos tienen sujeto activo propiamente dicho. La sensación, en cambio, no se hace presente al alma sino que es un compuesto anímico-corpóreo del ser humano, y si ese compuesto tiene capacidad de sentir es sólo gracias al alma intelectual. Hasta aquí todo bien, pero, Tomás, sin hacer mención explícita de la diferencia varón-hembra, está convencido de que la mujer es la parte no-intelectual, sensorial, de la humanidad; la mujer no es sujeto verdadero sino en relación con el varón¹⁹.

El texto creacional del Génesis le sirve también a este eminente teólogo de la Iglesia para afirmarse aún más en el principio androcéntrico: el hombre ha sido hecho a “imagen de Dios”, no la mujer. En definitiva, para este eminente teólogo queda claro que no fue creado el hombre para la mujer, sino la mujer para el hombre²⁰... Las mujeres, por su condición subordinada, son volubles y faltas de entendimiento, por lo que deben catalogarse entre los *infantes* y los *imbéciles*... La mujer, por naturaleza, fue puesta bajo el cuidado del marido; “porque la misma naturaleza dio al hombre más discernimiento”²¹.

Y esta idea se afirma desde entonces en todos los ámbitos escolásticos y eclesiásticos. Por ejemplo, aproximadamente un siglo después de Tomás, el gran Canciller de París afirmaba con rotundidad e ira mal disimulada:

“Le está prohibido al sexo femenino [...] (1 Tim 2,12) enseñar en público, sea de palabra o por escrito... Todas las enseñanzas de las mujeres, en especial la enseñanza formal de la palabra o por escrito, debe ser tenida bajo sospecha a menos que haya sido cuidadosamente examinada y mucho más plenamente que

¹⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I, q. 76. art. 4 (en la edición de la BAC, Madrid 1988, 692-694).

²⁰ Cf. IBID., I, q. 93, art. 4, resp obj 1ª, ibid, 831.

²¹ Cf. IBID., 824.

la de los hombres. La razón es clara: la ley común -y no cualquier ley común, sino la que viene de lo alto- se lo prohíbe. ¿Y por qué? Porque ellas son fácilmente seducidas, y seductoras decididas: y porque no está probado que sean testimonio de la gracia divina" (Jean Gerson, cardenal, Canciller de Paris, 1363-1429)²².

Pero, tampoco faltan en ese tiempo mujeres que responden a ese soberbio desatino histórico o falacia androcéntrica con palabras y convicciones de este tipo: "Debo pensar que por ser mujer no debería hablaros de la bondad de Dios, cuando se me ha revelado al mismo tiempo que era su voluntad que fuera conocida?..."²³ (Juliana de Norwich, ca. 1342-1416).

2.2 *Un modelo de actuación que se repite en la historia*

Ahora, en el tercer milenio cristiano, estamos muy lejos de haber cambiado esencialmente este paradigma antropológico que tanto ha influido en las relaciones intra eclesiales.

Las relaciones humanas están marcadas por la desigualdad de los sexos, y las mujeres de todo el mundo continúan padeciendo un estado de opresión, de violencia y de marginación claramente manifiesta o ladinamente sostenida por quienes gobiernan y deciden en todos los ámbitos de la convivencia humana, también en el ámbito eclesial. Si Dios tiene algo que ver con esta humillación, o si Dios mismo está de acuerdo con esta situación degradante de la mitad y más de la humanidad, es lo que las mujeres creyentes y feministas, teólogas de todo el mundo, están intentado poner en claro con trabajos realizados durante gran parte del siglo XIX, pero sobre todo, durante el siglo XX.

Las mujeres reaccionamos frente a opiniones tan cruda y cínicamente expresadas como la de F. Nietzsche, un filósofo que, sin ser creyente, recoge perfectamente el sentir de la inmensa mayoría de los hombres que pertenecen a nuestra comunidad de fe: "El hombre debe considerar a la mujer como propiedad, un bien que es necesario poner bajo llave, un ser hecho para la domesticidad y que no tiende a su perfección más que en esta *situación subalterna*"²⁴.

¡Y vamos prosperando!... De la mujer "domestica" de la cultura judeo-helénica se pasa a la mujer "domesticada". Hoy sería inconcebible escuchar o leer

²² Cf JULIANA DE NORWICH, *Libro de visiones y revelaciones*, Trotta, Madrid 2002. Ver Introducción de María Tabuyo, 7.

²³ Juliana DE NORWICH, *Libro de visiones y revelaciones*, 17.

²⁴ NIETZSCHE, F., "Más allá del bien y del mal", en: *Obras Completas*, Madrid-Buenos Aires-México, 1932.

palabras como la de este agudo y desquiciado pensador modernista, pero lo cierto es que el “fondo” de nuestra cultura, esa idea permanece vigente y es perfectamente observable en muchos ámbitos de nuestra sociedad y de nuestra Iglesia, expresada con palabras o sin ellas²⁵.

Por eso, las mujeres cristianas de nuestro tiempo, tanto en la Iglesia Católica como en la Ortodoxa y en las nacidas de la Reforma, más allá de tratar de resolver el problema del lenguaje androcéntrico, pretenden mostrar lo obsoleto de ciertas estructuras eclesíásticas que no saben reconocer ni respetar la igualdad antropoteológica de mujeres y hombres a la hora de construir la comunión de la Iglesia. Las estructuras opresoras del pensamiento androcéntrico se desacreditan por sí mismas y, al mismo tiempo, desacreditan a todos aquellos que las sostienen.

3. Una Iglesia a imagen de la Trinidad divina

Las mujeres que hacen teología en nuestro tiempo están dispuestas a empeñarse con todas sus fuerzas para cambiar de raíz la situación de marginación que hemos heredado, situación que pone sus bases en las mismas fuentes en las que se afirma la visión androcéntrica que ha dominado la historia. En este sentido se pretende situar la experiencia que las mujeres tienen de Dios y su manera de hablar de él, de *teologizar*, en el mismo plano que otras perspectivas y tradiciones teológicas, replanteando los tratados tradicionales desde una visión y una experiencia hasta ahora ignorada o silenciada²⁶.

3.1 Reivindicando el valor de la diferencia en la Iglesia

El modo reivindicativo de *decir a Dios*, es decir, de hacer *teología* desde la experiencia de las mujeres, es una búsqueda seria y sistemática de la verdad revelada, que se apoya en la fe en un Dios liberador y en la experiencia de las innumerables luchas sostenidas por las mujeres contra la discriminación y la marginalidad de que han sido y siguen siendo objeto a lo largo de la historia de la humanidad. Las mujeres empeñadas en esta tarea están profundamente convencidas de que es posible recobrar y reconstruir los conceptos, los símbolos, las ideas vertidas en los temas teológicos tradicionales, permitiéndoles expresar la fe en el Dios que es Trinidad. Realidad explicada en Jesucristo, de un modo mucho más liberador para las mujeres del que la Iglesia ha reconocido y vivido a lo largo de los siglos.

Para lograr este objetivo, las experiencias de fe que las mujeres viven son

²⁵ Un ejemplo de este esfuerzo sintetizador de una nueva visión de la mujer en la sociedad y en la Iglesia es la obra en colaboración: NAVARRO, M. - DE MIGUEL, P. (eds.), *10 palabras claves en Teología Feminista*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2004.

²⁶ Cf. LEÓN MARTÍN, T., *La mujer en la teología actual*, Inst. Teología y Pastoral, San Sebastián 2002 (Genza nº 13). También: GÓMEZ-ACEBO, I. (ed.), *Así vemos a Dios*, DDB, Bilbao 2001.

de incalculable valor, sobre todo si están orientadas, como pretende la mayoría, a construir la comunidad eclesial, considerada como una Comunidad de iguales en la diferencia (unidad en la Pluralidad, pluralidad en la Unidad). Una Comunidad que se esfuerza en hacer presente en el mundo el reinado de Dios y su esperanza escatológica. Las investigaciones feministas, en general, vienen aportando desde hace décadas algunos estudios interesantes y, sobre todo, comprometidos, de esos que llegan a afirmar la “mala reputación” que las mujeres tienen ante los varones eminentes, conservadores y defensores del orden establecido²⁷. Son mujeres que se abren paso hacia lo que se viene presentando como un modelo teológico alternativo: el modelo *transformador* centrado en dignificación de la totalidad de la persona humana y que conlleva una fuerte crítica de los dos modelos que se extraen de las líneas precedentes: el androcéntrico *naturalista* basado en las diferencias biológicas y el *historicista* basado en la tradición.

Desde la perspectiva feminista se impone alcanzar un modelo de sociedad y de Iglesia al que se acceda desde lo femenino y lo masculino, no en razón del sexo, el poder o la fuerza, y sus privilegios o sus discriminaciones sino desde la realidad de las relaciones personales diferenciadas y congruentes. Y si esto suena a visión utópica, podemos remitirnos a la concepción cristiana del Reino de Dios, en el que descubrimos lo que es una verdadera Utopía y por ello, precisamente, se mantiene como factor de cambio irrenunciable a lo largo de la historia y dentro del entero proceso histórico. Con todo, hay que repetirlo hasta la saciedad, “las mujeres somos en la Iglesia católica no sólo la «mayoría silenciosa», sino, más bien, la «mayoría silenciada»²⁸. La relación que las mujeres mantienen con el Dios Trinidad: con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, en cuanto relaciones traducidas al lenguaje teológico tradicional, son realmente tan *invisibles* y *misteriosas* como el mismo Misterio de la Trinidad.

La tradición que manda a las mujeres guardar silencio en la asamblea (1Cor 14, 34) ha sido tan celosamente mantenida en todos los órdenes de la comunidad que las mujeres apenas han logrado pronunciar algún que otro balbuceo, cargado de fuerza espiritual y profética, que no ha servido para conformar en la Iglesia un talante de “contraste evangélico” en cuanto a la autoridad y a los derechos de las mujeres en la Iglesia se refiere. La teoría hasta ahora producida respecto a la *cuestión de las mujeres* a nivel de documentos papales o de las distintas comisiones de la Iglesia apenas logra despegarse de la enorme carga androcéntrica, conceptual y práctica, que la sustenta. Se reconoce la dignidad de las mujeres y se recomienda a la sociedad tenerlas en cuenta en paridad de condiciones, pero ese reconocimiento y

²⁷ Cf. entre otros, la obra de: GEBARA, I., *El rostro oculto de mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*, Trotta, Madrid 2002 (título original: *Rompendo o silêncio*, del año 2000).

²⁸ SCHÜSSLER FIORENZA, E., “Romper el silencio, lograr un rostro visible”: *Concilium* 21/2 (1985) 301-320.

esa dignificación no parece implicar ni comprometer a la misma Iglesia, sobre todo en lo que se refiere a su estructura jerárquica y clerical.

Desde esta perspectiva, la vida y el trabajo de las mujeres, su experiencia de fe y su experiencia religiosa, su colaboración a la misión de la Iglesia y a la investigación de la verdad dentro de la tarea teológica más comprometida y crítica continúan siendo sistemáticamente ignoradas, cuando no directamente sancionadas y marginadas. Las diferencias de género siguen incomodando en el ámbito eclesial, la pluralidad continúa siendo objeto de sospecha y, por tanto, en cuanto se puede, anulada.

De este modo, la praxis de la Iglesia sigue sin definirse ni vivirse como verdadero testimonio de la Divinidad *Una-Trina* en la que decimos creer. Entonces la praxis cristiana se percibe como incoherente e inconsistente. Algo que, generalmente, no satisface ni a los hombres ni a las mujeres que viven insertos en la sociedad, bebiendo de sus valores y desvalores, sin tener en su Comunidad de fe un *lugar teológico* donde reposar de sus trajines y recibir calor de *hogar divino*, además de un auténtico acompañamiento en el discernimiento entre lo que lleva a la vida y lo que conduce a la muerte, porque sus intereses están muy lejos de interesar a la Iglesia, la brecha es y se va haciendo, demasiado grande.

3.2 El desafío del lenguaje sobre el Dios Trinidad

El lenguaje desde la fe en el Dios Trinidad, como todo lenguaje teológico, es *analógico* y totalmente *inadecuado*. Ninguna imagen puede decirnos lo que “es” Dios. Los nombres que damos a las Tres Personas de la Trinidad y el modo en que nombramos las relaciones intratrinitarias es apenas un tanteo, una tímida aproximación al Misterio insondable que es la Divinidad. El problema con el que nos encontramos en la teología es el haber absolutizado el lenguaje, peor aún, haber utilizado éste como argumento para justificar determinadas concepciones socio-culturales que han echado raíces en nuestra civilización cristiana, sin que realmente pertenezcan al árbol original del Evangelio.

La conceptualización de la Trinidad divina ha influido interesadamente en aquellos aspectos que eran fundamentales para la construcción de una sociedad y de una Iglesia de corte androcéntrico. No obstante, resulta preocupante que ésta conceptualización no haya tenido la misma influencia en aquellas dimensiones de la existencia cristiana en la que no está en juego la categoría de poder, por ejemplo: en la vida e fe auténticamente cristiana-trinitaria, en la oración personal del creyente, en la vida ética o moral de los cristianos. Por eso, a la teología trinitaria hecha por mujeres se le plantea también el reto de ser *diferente*, también a la hora de decir el Misterio fundamental del cristianismo, diferente, audaz y fiel²⁹.

²⁹ En esta línea se sitúa la obra de JOHNSON, E. A., *La Que Es. El misterio de Dios en el*

No basta sólo con ser *diferente*. Tiene que ser *audaz* para decir la Trinidad divina de otro modo; un modo en el que las mujeres se vean como seres activos, locuaces y visibles, y *fiel* para acoger lo más sincero de la expresión teológica tradicional, sin romper la comunión de fe de la comunidad cristiana. Sin minimizar en absoluto la experiencia de los hombres, afirmamos que el núcleo de la identidad femenina y el núcleo de la identidad de Dios es el mismo: la relación comunicativa y participativa³⁰. Creemos que el lenguaje sobre Dios Trinidad tendría que reflejar mejor esta identidad relacional, de la vida *gratuitamente* compartida (cf. Gn 1, 26-27). Partiendo de esta premisa, intentaré avanzar algunas ideas al respecto.

3.3 *El valor de los símbolos y metáforas para decir a Dios con rasgos femeninos*

Puesto que no podemos prescindir de la analogía humana y del lenguaje humano, lo primero que deberíamos hacer, teológicamente hablando, es liberar los símbolos de su literalidad³¹. Una teóloga norteamericana suele afirmar con fina ironía androcéntrica que nuestra imaginación religiosa necesita una verdadera terapia, pues ha reducido la Trinidad «a un hombre anciano, a un hombre joven y a un pájaro»³²... En fin, es sólo una manera de expresar la urgencia que tenemos de prestar atención a las metáforas que utilizamos al hablar de la Trinidad divina, de cómo las interpretamos y de cómo las explicamos en nuestro hablar de Dios, hoy.

Ivone Gebara afirma: los términos *Padre, Hijo y Espíritu Santo* son símbolos y necesitan ser descodificados, necesitan ser comprendidos siempre de nuevo para que aflore su extraordinaria riqueza³³. Sigue siendo muy importante, hablar alusiva y analógicamente, pero es más importante aún tener plena conciencia de ello, para no idolatrar el símbolo. Para otra gran teóloga feminista alemana, Dorothee Sölle, resulta “asombrosa la reserva de la Biblia hebrea a la hora de llamar padre a Dios” y la misma revelación del Nombre divino en el relato fundacional del Éxodo, viene a mostrar la imposibilidad que tenemos de representarnos antropomórficamente a Dios.

El Nombre de Dios se resiste a ser convertido en ídolo, es más, está en con-

discurso feminista, Herder, Barcelona 2002 (título original: *She Who is*, de 1993).

³⁰ Es interesante, en este sentido, la propuesta de ANDRADE, B., *Dios en medio de nosotros. Esbozo de una teología trinitaria kerigmática*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1999.

³¹ Nos movemos en la línea de los estudios realizados por Elisabeth A. JOHNSON, tal vez una de las teólogas más avanzadas en la investigación feminista actual. Cf. sus obras: JOHNSON, E. A., *Consider Jesus. Waves of Renewal in Christology*, London 1990 y *She Who Is*, citada en la nota 29.

³² Sandra SCHEIDERS, citada por Ivone GEBARA, *Teología a ritmo de mujer*, Madrid 1994, 119.

³³ *Idem*.

tra del ídolo³⁴. Si para hablar de la Trinidad divina, el centro del dogma cristiano, se ha tenido en cuenta sólo la analogía de la experiencia humana masculina, es necesario y urgente introducir, ¡ya!, la analogía de la experiencia y de la metáfora humana femenina. Metáfora en absoluto ausente, por otro lado, en la experiencia de Jesús. Dar cabida a la experiencia femenina de Dios es una vía de acceso a la verdad revelada sobre él que favorece la experiencia trinitaria de los creyentes, sin que se llegue a absolutizar, ni literalizar nada, sino integrando unitariamente la experiencia religiosa de Dios en la *trascendencia* inmanente y la *inmanencia* trascendente de la entera humanidad.

La propuesta de las teólogas citadas, entre otras, es que no se abandone el uso abstracto del Dios *Uno* porque este lenguaje lleva a la negación de la diferencia, tan propia de nuestra experiencia humana relacional, y, a la vez, se insiste en que es preciso afirmar mucho más la dimensión del *Tres*, a fin de negar todo intento de *individualismo*, afirmando la *comunión* en la total *relación*. Para lograr ese nivel relacional del lenguaje trinitario que tanto bien haría a la percepción de las mujeres y de los hombres como miembros iguales de la Iglesia, se propone un correctivo al lenguaje, por ejemplo: hablar no de Dios Uno y Trino sino de Dios *como* Trinidad participativa³⁵. El “como” acentúa que los símbolos y el lenguaje metafórico y analógico cumplen en nuestra visión de Dios una función meramente representativa. Liberando al símbolo de su literalidad, se enriquece y facilita la acogida de experiencia plural y universal³⁶.

En este sentido, se considera la necesidad de entrar en diálogo con otras formulaciones más recientes a fin de situar la reflexión trinitaria en categorías post-escolásticas. En suma, la teología trinitaria elaborada por mujeres propone el símbolo *relacional* como el más apropiado para decir al Dios Trinidad de Personas en el que la Iglesia cree. La verdadera esencia divina es “Amor” (cf. 1Jn 4, 28). *Absoluta Comunión-comunicación Relacional*, y ésta debe ser también la esencia de la Iglesia. La categoría de relación o la relacionabilidad constituye a cada Persona trinitaria como única y distinta de las otras y, a la vez, inseparable de las otras, tanto en la vida intra-divina como en su proyección en la historia.

³⁴ SÖLLE, D., *Reflexiones sobre Dios*, Herder, Barcelona 1996 (título original: *Es muß doch mehr als alles geben: Nachdenken über Gott*, Hamburgo 1992), 26.

³⁵ ANDRADE, B., *Dios en medio de nosotros. Esbozo de una teología kerigmática*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1999.

³⁶ “Conviene que recordemos -afirma I. GEBARA en la obra citada- que otros credos religiosos utilizan símbolos trinitarios, como por ejemplo los antiguos celtas, que reconocen tanto el aspecto masculino como femenino de Dios. La imagen femenina de Dios es Trinidad simbolizada por tres mujeres, cada una de las cuales representa aspectos esenciales de toda la vida humana” (118).

Esto, según el punto de vista del análisis feminista, tiene que ver con una de las características más comunes a las mujeres y su modo de expresarse en el mundo: las mujeres no se conciben a sí mismas más que en *relación* a los otros y dándose a los otros. De tal manera es así que la relación es el principio de su ser: *relación* es nuestra identidad personal, como lo es de la Divinidad. Las mujeres emergen a la vida y alcanzan su desarrollo y la maduración que las lleva a lograr su propia identidad no por relaciones de *oposición*, como sucede en la psicología de los niños y de los hombres en general, sino a partir de las relaciones de *vinculación* con la madre, con las otras personas y con la realidad externa.

Las mujeres entendemos que en el corazón del Misterio divino de la Trinidad no hay, no puede haber, una *monarquía* jerárquica, sino una *koinonía* gratuita y absolutamente vinculante. Teniendo en cuenta esta realidad, sentimos que se acentúa la necesidad de vivir la *relación*, la *reciprocidad* y la *comunión* enraizadas en Dios Trinidad, características divinas que por exigencia intrínseca fundamentan la diferencia de cada persona y la unidad esencial de toda la humanidad, así como en la Divinidad. Si no sucede así, si no realizamos este proyecto respecto a la pertenencia *relacional-recíproca-comunicativa* de las mujeres y de los hombres en la Iglesia, nuestra identidad cristiana queda profundamente en entredicho. Avanzo una tímida propuesta que necesita mucha más concreción y elaboración³⁷.

a) Pasar de la “relación subordinada” a la “relación de igualdad en la diferencia”

La tendencia de las mujeres a la unidad desde la totalidad ha llevado a experiencias ambiguas, de identificación plena con el *otro*, desde las mismas relaciones de familia. Con frecuencia la mujer *se pierde*, *se olvida de sí* en la relación de pareja y en el ejercicio de la maternidad. Muchas mujeres hoy sienten que no hay gratuidad en las relaciones porque no hay reciprocidad, porque sigue habiendo desigualdad: “La desigualdad de las mujeres procede de la explotación, sea en la esfera privada o en la pública y de ella deriva la dominación”³⁸. Esto mismo se da en el ámbito eclesial. Las mujeres en la Iglesia han aprendido a vivirse como “ser-en-relación”, pero, con frecuencia, ésta se ha convertido en una relación *subordinada*, es decir, expresada a través de los varones que ejercen el magisterio, la presidencia y el gobierno de la Iglesia y de las parroquias. Este olvido personal, esta capacidad de entrega que las mujeres aportan a la vida eclesial, no sería inconveniente sino fuera porque, en muchos casos, sirve para que el varón se afirme en su supuesta superioridad *de origen y elección*, aún de modo inconsciente.

No sucede en la *perichoresis* (comunión-comunicación) trinitaria, en la cual cada Persona vive enteramente volcada en la otra y para que la otra sea. En este sen-

³⁷ Propuesta que no es en absoluto original, pues está expresada ya, de alguna manera, en muchos de los estudios feministas aquí citados.

³⁸ IZQUIERDO, M. J., *El malestar en la desigualdad*, Ediciones Cátedra, Madrid 1998, 222.

tido la *paternidad-maternidad, la filiación y la comunión* es la plena entrega y la plena realización de las Relaciones Divinas. Dios se *conoce* como una Relación de Amistad, en el sentido de que en esa relación nadie es intercambiable, sino un ser único. El amor de *Amistad, de Gratuidad*, es la verdadera esencia de Dios. La amistad sería, pues, como ya lo intuyeron teólogos de la Iglesia (Agustín, Ricardo de San Víctor o Francisco Suárez, por ejemplo) uno de los símbolos liberadores de la conceptualización del Dios Trinidad y las mujeres nos sentimos plenamente reconocidas en esa relación, que no significa poder o dominio alguno.

El Misterio de Dios Trinidad implica la totalidad de la Divinidad en cada una de las Personas; es por eso la relación más auténtica. La teología feminista intuye que la realización de las relaciones humanas va en esta dirección, estableciendo relaciones con los otros (hombres o mujeres) no en cuanto *medias* personas, personas *necesitadas* de complementariedad, sino en cuanto personas *enteras* capaces, sobre todo, de darse, de autocomunicarse de manera absolutamente gratuita. En este sentido es totalmente cierto que la relación correcta de la familiaridad humana análoga a la familiaridad Divina no se interpreta como sumisión, obediencia, quebrantamiento de la propia voluntad sino como una entrega llena de confianza y una totalmente compartida, recíproca. El sentido más profundo de la relación de amistad es ser capaz de crear lazos poderosos y benéficos de donación gratuita entre los seres humanos, los diferentes pueblos y otras realidades creadas.

b) *El apoyo bíblico a la concepción femenina de Dios: La Que es*³⁹.

En toda la revelación bíblica Dios se muestra, sobre todo, como un Ser-en-relación dinámica, más que "*El que Es*" habría que traducir el tetragrama YHWH como "*El que Será*". Este Nombre no se puede explicar sin tener en cuenta este contenido relacional permanente. En la revelación del Nombre de YHWH (Ex 3, 7s), Dios se manifiesta a Moisés con rasgos netamente *relacionales*: de atención y sufrimiento entrañable, de preocupación y desvelo por el pueblo... En el marco de esa misma revelación y de la misión encomendada a Moisés, la actitud y las acciones concretas de la hija del faraón son una réplica de las actitudes y las acciones de este Dios relacional. El tetragrama sagrado se compone de un pronombre y un verbo en singular, pero queda abierto en el relativo y en el mismo verbo, de manera que se vuelve un nombre inclusivo y universal, tal como lo ha percibido Israel en su historia; es decir, es un Nombre abierto a la interpretación trinitaria. Afirmar que Dios es *El que Es*, es tan lícito, teológicamente hablando, como afirmar que Dios es *Ella, La que Es*. Según la interpretación teológica feminista, esta traducción no sólo es posible, sino que incluso es necesaria⁴⁰. Para poder realmente universalizar el discurso sobre Dios e incluir a las mujeres en él, deberíamos decirlo en femenino tanto como en masculi-

³⁹ JONHSON, E. A., *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, Barcelona 2002.

⁴⁰ Véase la obra anteriormente citada.

no. Sólo así se podrá liberar el Nombre de Dios de la tentación idolátrica.

La tradición bíblica muestra, sin duda un rostro *femenino* de Dios. Lo hace preferentemente a través de los textos proféticos en los que aparece con frecuencia el término *rehem* o *rahmim* que expresa compasión entrañable con la que se identifica el sentimiento maternal de Dios hacia nosotros (cf. Os 11,1-14). En muchos momentos del Antiguo y Nuevo Testamento, encontramos figuras, metáforas, imágenes, lenguaje que están conectados con la experiencia de maternidad típica de las mujeres: Is 42, 12 habla de la experiencia de Dios como de una mujer que grita, jadea y resuella en los esfuerzos por parir. El mismo profeta (Is 49, 15) habla de la madre que amamanta con ternura a su hijo. Esdras 1, 28-29 utiliza la misma imagen para Dios. Dt 32,18 propone a Dios como madre que ha engendrado al pueblo y así aparece el testimonio de Pablo en Hech 17, 28 proponiendo la imagen divina como un seno materno que da la vida, tal como la propone el mismo Jesús en Jn 16, 21.

Dios *Madre* realiza una función con respecto al universo en cuanto Seno en el que se gesta toda vida, *La que es* ingenerada (cf. Job 38,29) es la Matriz generadora de todo cuanto existe: materia, espíritu, con relación a la naturaleza y a las personas. Ella establece la misericordia de la justicia y con su parcialidad con los más débiles, pobres y necesitados revela la intimidad del único Dios.

Con todo, aunque puede parecer fácil partir de la experiencia de maternidad de las mujeres para hablar de Dios en la Iglesia, no lo es. Se tiende, a menudo, a partir de una experiencia de *maternidad ideal* y en ese caso el punto de partida que llevará a la analogía humana es falso porque la experiencia de maternidad de las mujeres es ambigua, y con frecuencia puede ser también dura, trágica incluso, si ésta resulta de un sometimiento humillante a los deseos del varón, tiránicamente ejercidos. Esta realidad no es del todo entendida por los hombres de Iglesia, con lo cual, las mujeres siguen sintiéndose culpabilizadas e incluso alejadas de esa idea de Dios como "Madre". Merece la pena seguir a D. Sölle en su reflexión. Dice ella:

"Las preguntas más importantes de una incipiente teología feminista se dirigen a la teología dominante y van -inconoclasticamente- contra unas fantasías falocráticas, contra la adoración del poder. ¿Por qué los seres humanos adoran a un Dios cuya cualidad más importante es el poder, cuyo interés es la sumisión, cuyo miedo es la igualdad de derechos? ¿Un ser a quien se dirige la palabra llamándolo "Señor", más aún, para quien el poder por sí solo no es suficiente, y los teólogos tienen que asignarle la omnipotencia! ¿Por qué vamos a adorar y amar a un Ser que no sobrepasa el nivel moral de la cultura actual determinada por varones, sino que además la estabiliza?"⁴¹.

⁴¹ SÖLLE, D., *Reflexiones sobre Dios*, Herder, Barcelona 1996, 29.

La interpelación es fuerte. En suma, si no podemos hacernos una idea de Dios sin recurrir a los símbolos sí podemos dejar de convertirlos en ídolos. Más nos vale aprender a relativizar y superar constantemente la idea de un Dios que mantiene una parte de la humanidad sometida y dependiente de la otra, más nos vale romper el ídolo cada vez que aparezca detrás de alguna de nuestras experiencias y nuestras construcciones religiosas. Y eso, aún a costa de incomodar el *status quo* decididamente mantenido en la Iglesia a lo largo de muchos siglos. Demasiados.

4. Concluyendo

No me parece exagerado decir, como reza en el título de esta reflexión, que la relación de las mujeres en el seno de la Comunidad creyente, nuestra Iglesia, es apasionada e incluso *kenótica* (abajada y humillada). Puede que, en este aspecto, la experiencia de las mujeres se haya enriquecido y ahondado en el sentido más puramente divino, pero lo cierto es que esa experiencia de lo que humanamente puede significar el apasionado anonadamiento de la Divinidad en Jesús, se ha de compartir y vivir en reciprocidad donante, en aquello que la tradición conoce como "*perichoresis divina*".

Las relaciones que hemos creado y que predominan en la Iglesia, como institución jerárquica, se alejan mucho de la simplicidad de la "*domus ekklesiae*" (iglesias domésticas) reunidas por el Espíritu del Resucitado (cf. Hch 1-2) y se ha convertido, a lo largo de los siglos, en un espacio claramente clerical y marginal, especialmente para las mujeres. Lo que se ha asumido pasivamente durante siglos, resulta hoy del todo inaceptable. Las mujeres cristianas del siglo XXI, se vuelven hacia el proyecto de Jesús y reconocen la distancia, a veces el abismo, creado entre el "Reino de Dios" y la "Iglesia". Y no lo soportan. Como, seguramente, tampoco lo soportan los hombres que miran honestamente esta realidad.

Porque creemos *en* Iglesia y porque amamos *a la* Iglesia, sufrimos cuanto vemos que no se refleja en ella, con mayor claridad testimonial, el Misterio divino de la Comunión trinitaria; cuando vemos las muchas dificultades que afronta para ser testigo creíble de la novedad del Evangelio proclamado por Jesús. Y de esta realidad todos somos responsables: los hombres por seguir reproduciendo en la Iglesia la falacia y las formas culturales de una superioridad androcéntrica, y las mujeres, por asumir pasivamente la continuidad de esa falacia e, incluso, amamantarla en las relaciones intra-eclesiales. Con todo, propiciando cada vez más la reflexión seria y comprometida de las mujeres en el campo la elaboración teológica, nos invade la esperanza de saber que el cambio, la conversión de la Iglesia también está en nuestras manos, porque nos sentimos animadas por el don recibido y porque creemos que el *Espíritu* y la *Palabra* divina seguirán asistiéndonos, también a nosotras, hasta el fin de los siglos (*Mt 28, 19-20*) y, sin duda, abriendo caminos insospechados en la Iglesia. Caminos ni siquiera imaginados en estos momentos, pero gestándose ya en nuestra pequeña historia de hombres y mujeres que "buscan el Reino de Dios y su

justicia" (Mt 6,33). Ciertamente:

"Los teólogos cristianos tienen hoy ante sí la misma tarea de desvincular las doctrinas esenciales del evangelio cristiano del sistema patriarcalista de los géneros en que aquellas están encarnadas. Las iglesias cristianas deben retornar a su herencia genuina, rechazar las normas patriarcalistas del sistema greco-romano de los géneros y devolver a las mujeres una equitativa participación en el ejercicio de la autoridad en la Iglesia y en la vida cristiana"⁴².

⁴² TORJERSEN, K. J., *Cuando las mujeres eran sacerdote*, 248.