

---

# Sobre el acceso de la Mujer al Ministerio

---

Mario Morín, M. Ss. A.\*

---

## 1. FACTORES IMPLICADOS EN LA PROBLEMATICA

El día en que se estudie detenidamente la pluralidad de factores implicados en el problema del acceso de la mujer a los ministerios eclesiales, se clarificarán y se matizarán notablemente muchas opciones. A continuación señalamos brevemente algunos factores que nos parecen de primera importancia, porque contribuyeron a que la discusión sobre el servicio ministerial de la mujer tenga lugar en el seno de la Iglesia católica y no sólo en las Iglesias cristianas.

### 1.1 Factores socioculturales

El factor sociocultural más reciente es, sin lugar a duda, el movimiento de "liberación de la mujer" que nace de las profundas mutaciones de orden económico, cultural y político de la sociedad moderna industrializada (1). Este nuevo tipo de sociedad no tiene como eje central el androcentrismo que hacía de la existencia masculina el criterio directivo de la vida y de la sociedad. Al deshacerse del androcentrismo, la sociedad moderna reconoce la igualdad de derechos y deberes entre hombres y mujeres, sobre todo

---

\* Licenciado en Filosofía; Máster en Teología, Universidad Javeriana, Bogotá.

(1) REUTHER., "La mujer y el ministerio, en una perspectiva histórica y sociológica", en *Concilium* 111, (1976), 50-52; AUBERT J.M., "La femme. Antiféminisme et christianisme", Cerf-Desclée, París, 1975.

en su participación activa en la vida pública (2).

Respondiendo a esos cambios socioculturales, no podemos olvidar el aporte valioso "del sentido igualitario del marxismo y del socialismo del último siglo, del movimiento descolonizador, del existencialismo y del reconocimiento de la igualdad de derechos. Hay que añadir el esfuerzo de la antropología moderna por integrar todos los valores" (3).

Todas esas transformaciones socioculturales encontraron un eco en el ámbito eclesial. El 11 de abril del año 1963, el papa Juan XXIII, en su encíclica "Pacem in Terris", fue el portavoz de esa resonancia, al afirmar: "En segundo lugar viene un hecho de todos conocido: el del ingreso de la mujer en la vida pública, más aceleradamente acaso en los pueblos que profesan la fe cristiana, más lentamente, pero siempre en gran escala, en países de civilizaciones y de tradiciones distintas. En la mujer se hace cada vez más clara y operante la conciencia de la propia dignidad. Sabe ella que no puede consentir en ser considerada o tratada como un instrumento; exige ser considerada como persona, en paridad de derechos y obligaciones con el hombre, tanto en el ámbito de la vida doméstica como en el de la vida pública" (4).

Dos años más tarde el concilio Vaticano II, en la constitución pastoral "Gaudium et Spes", reafirmó la igualdad de derechos entre el hombre y la mujer: "La mujer, allí donde todavía no la ha logrado, reclama la igualdad de derecho y de hecho con el hombre" (5); *El derecho de la mujer a la cultura*: "Que se reconozca en todas partes y se haga efectivo el derecho a todos a la cultura, exigido por la dignidad de la persona, sin distinción de raza, nacionalidad, religión o condición social. . . . Esto se aplica de modo especial a las mujeres que ya actúan en casi todos los campos de la vida, pero es conveniente que puedan asumir con plenitud su papel según su propia naturaleza. Todos deben contribuir a que se reconozca y promueva la propia y necesaria participación de la mujer en la vida cultural" (6); *Que toda discriminación debe ser vencida y eliminada*: "Toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, ya sea social o cultural, por motivos de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión, debe ser vencida y eliminada por ser contraria al plan divino. En verdad, es lamentable que los derechos fundamentales de la persona no estén todavía protegidos en la forma debida por todas partes. Es lo que sucede cuando se niega a la mujer el derecho a escoger libre-

- (2) No obstante estas transformaciones están todavía en vía de gestación, sobre todo cuando vemos, en muchos lugares, la desigualdad de salarios entre hombres y mujeres con igual tiempo de trabajo y competencia, etc.
- (3) LAMBERT B., "¿Puede la Iglesia católica admitir a las mujeres a la ordenación sacerdotal?, en Sel. Teol. 17, (1978), 73.
- (4) JUAN XXIII, "Pacem in Terris", Paulinas, Col Actas y Doc. 7, Bogotá, 1963, 17.
- (5) G.S. 9
- (6) G.S. 60.

mente esposo y de abrazar el estado de vida que prefiera o se le impide tener acceso a una educación y a una cultura iguales a las que se conceden al hombre" (7).

No es de extrañar, por tanto, que estos cambios estructurales de la sociedad hayan repercutido en el seno de la propia Iglesia hasta traducirse abiertamente en "un rechazo del clericalismo de los varones, en una protesta contra los tabús pre-cristianos supervivientes en la Iglesia, en una indignación contra la permanencia de una cierta impureza ritual de la mujer, en un rechazo del "sistema", en una crítica a la formación de sacerdotes y religiosas, en un desafío a los prejuicios desfavorables, dentro de la Iglesia, al papel universal de la mujer" (8).

De igual manera esos cambios pusieron de manifiesto la contradicción existente entre el apoyo de la Iglesia a la emancipación de la mujer en la vida pública de la sociedad y la represión ministerial de la mujer de puertas para adentro.

## 1.2 Factores hermenéuticos

Es innegable la influencia bultmanniana de la desmitologización de la Sagrada Escritura en la hermenéutica contemporánea (9). El problema capital está en que se exige —y en no pocos ambientes— al hom-

bre moderno, formado en la ciencia y en la técnica, el "sacrificium intellectus" para poder vencer las dificultades del lenguaje bíblico que obstaculiza muchas veces su acceso a la fe en la persona viva de Jesucristo. En su tarea de desmitologización, Bultmann insistió mucho en lo siguiente: una cosa es el núcleo de la Revelación y otra es el lenguaje, los símbolos, las mediaciones, la captación histórica del hagiógrafo -su cosmovisión-, en que se expresa la Revelación.

Por tanto una de las tareas del quehacer teológico hoy es traducir -reinterpretar- el mensaje revelado en términos de hoy, librándolo del lastre cultural e histórico del pasado. Lo cual abrió de par en par las puertas a muchas reflexiones hermenéuticas y en nuestro caso sobre el papel de la mujer en el Nuevo Testamento.

"En primer lugar, la postura literal o fundamentalista sostiene que los textos bíblicos exigen la subordinación de la mujer al varón como verdad revelada por Dios. Los cristianos están obligados a mantener esta revelación frente a la moderna herejía del igualitarismo, de forma que las mujeres del siglo XXI puedan vivir conforme al dato revelado de su subordinación.

(7) G.S. 29.

(8) LAMBER B., "Puede la Iglesia católica admitir a las mujeres a la ordenación sacerdotal?", op. cit., 74.

(9) BULTMANN R., "Le Christianisme primitif dans le cadre des religions antiques", Payot, Paris, 1950; IDEM, "Jesús. La desmitologización del Nuevo Testamento", Sur, Buenos Aires, 1968; IDEM, "Jésus. Mythologie et démythologisation", Seuil, Paris, 1968; IDEM, "Jesucristo y Mitología", Ariel, Barcelona, 1970; IDEM "Foi et compréhension", T. I, II, Seuil, Paris, 1970; MALEVEZ L., "Le message chrétien et le mythe. La théologie de Rudolf Bultmann", Bruselas-Paris, 1954; MARLE R., "Bultmann et l'interprétation du N.T.", Cerf, Paris, 1956; VOEGTLE A., "Revelación y mito", Herder 73, Barcelona, 1965.

Otra postura, que intenta ser más liberal, afirma que el Nuevo Testamento, y especialmente Pablo, a deferencia del judaísmo y del helnismo del siglo I, fomentan la emancipación y la liberación de la mujer cristiana. Pablo afirma que las mujeres son iguales a los varones en Cristo. Frente a las tendencias gnósticas de Corinto, que trataban de suprimir cualquier diferencia entre los sexos, insiste, sin embargo, en que esas diferencias no han sido abolidas, por lo que las mujeres han de vivir de acuerdo con las funciones que la cultura contemporánea les asigna.

Una tercera tendencia proyecta sobre los materiales del Nuevo Testamento las distinciones propias de las estructuras eclesiales posteriores. Según esta interpretación, por ejemplo, las epístolas pastorales no prohíben a las mujeres que enseñen en la Iglesia, y únicamente les niegan el ministerio docente oficial del obispo. Otros conceden que las mujeres pueden ser ordenadas de diaconistas, pero no de sacerdotes, ya que se da a Febe el título de diaconisa, pero en el Nuevo Testamento no se dice de ninguna mujer que sea obispo o sacerdote.

Una cuarta postura ante las afirmaciones del Nuevo Testamento en relación con la mujer consiste en declarar que una determinada corriente de la tradición no es auténtica y, por consiguiente, tampoco

normativa. Por ejemplo, no sólo Col. Ef y las Pastorales representan la doctrina de la tradición pos-paulina, sino que también pasajes como ICor 11,2-16 y 14,33b-36 son adiciones no paulinas derivadas de la misma tradición pos-paulina.

Finalmente, un quinto grupo de autores admite que Pablo promulgó normas prohibitivas para las mujeres en la comunidad cristiana, pero los mismos autores insisten en que se trata de normas "históricamente condicionadas", por lo que ya no están en vigor. Hoy nadie exigiría que las mujeres vayan cubiertas con velo o que planteen sus cuestiones religiosas únicamente a sus maridos" (10).

Todos estos esfuerzos hermenéuticos trataron, por un lado, de salvaguardar la autoridad de la Sagrada Escritura y por otro lado dar una respuesta válida al veredicto del movimiento de la liberación de la mujer tanto en la sociedad como en la Iglesia. Sin embargo no todos los intentos alcanzaron su objetivo a causa de su carácter apologético (11). Para nuestro propósito esto significa que tanto el exegeta como el historiador de hoy -inclusive los mismos autores del Nuevo Testamento- escriben consciente o inconscientemente a partir de pre-supuestos, pre-juicios, ideologías culturales dominados todavía por una cosmovisión marcada por el patriarcado histórico (12).

- (10) FIORENZA E., "Presencia de la mujer en el primitivo movimiento cristiano", en *Concilium* 111, (1976), 10.
- (11) Solo para dar unos ejemplos: FEUILLET A., "La dignidad y el rol de la mujer", en *New. Test. Stud.* 21, (1975), 157-191; BOUYER L., "Ministère et ministères de la femme", Aubier Montaigne, París, 1976, 109p.
- (12) TRIBBLE Ph., "Depatriarchalization in Biblical Interpretation", en *Jour. Am. Acad. Rel.* 41, (1973), 30-48.

En la medida en que los investigadores "singularizan el puesto de la mujer en la Biblia como un problema especial, no hacen sino reflejar nuestra propia perspectiva cultural e histórica, que ve en la existencia masculina algo así como la expresión normativa de la existencia humana, la sociedad humana y la historia humana. Sólo en semejante perspectiva se presenta el cometido de las mujeres como un problema específico de carácter psicológico, sociológico e histórico, mientras que se elude cualquier análisis acerca de la función del hombre o de las estructuras patriarcales vigentes en la sociedad y en la Iglesia. . . Pero no son únicamente los exegetas y teólogos contemporáneos los que asumen esta perspectiva del predominio masculino, sino que los mismos autores del Nuevo Testamento ya no son objetivos al transmitir la historia cristiana, pues al seleccionar determinados materiales históricos y al hacer ciertas referencias desde su propio punto de vista teológico podemos dar por supuesto que sólo transmitieron una parte de la tradición, posiblemente muy rica, sobre el cometido de la mujer en las primitivas comunidades cristianas. Es probable, por consiguiente, que se haya perdido en su mayor parte la auténtica historia cristiana del elemento femenino. Los escasos restos que han sobrevivido tienen que ser recuperados no sólo de la tendencia de los intérpretes contemporáneos, sino que se hace incluso necesario extraerlos de los mismos documentos patriarcales compuestos por los autores del Nuevo Testamento" (13).

(13) FIORENZA E., "Presencia de la mujer en el primitivo movimiento cristiano", op. cit., 12-13.

Estamos, por tanto, ante un hecho revelante: no podemos contar con la posibilidad de recoger una amplia documentación acerca del papel de la mujer en el Nuevo Testamento, por lo cual sería torpe querer fundamentar una tradición contraria a partir del argumento "a silencio".

### 1.3 Factores pastorales

La Iglesia hoy se ve enfrentada con una situación pastoral que no puede permanecer ignorada y que lleva a reflexionar teológicamente sobre la integración de la mujer en los ministerios eclesiales, a saber: el continuo aumento de la participación activa de la mujer en la pastoral evangelizadora de la Iglesia.

La mujer, en muchos sectores de la Iglesia y particularmente en América Latina, "trátase de seculares o de religiosas, y especialmente de estas últimas, ejerce hoy muy importantes servicios eclesiales en diócesis, parroquias, centros docentes, territorios misionales, centros asistenciales, organizaciones apostólicas en general. A nivel de experiencias concretas, son muchos los ejemplos que pueden citarse de religiosas que, incluso por decreto episcopal y con misión canónica, presiden los actos de culto, distribuyen la sagrada comunión, predicán y catequizan, bautizan en caso de necesidad, visitan a los enfermos y administran el viático, regentan administrativamente una parroquia, y ejercen prácticamente todas las funciones del ministerio no ordenado tanto a nivel litúrgico como apostólico,

aunque todavía la autoridad suprema de la Iglesia no les haya concedido la colación oficial de un ministerio estrictamente dicho" (14).

En efecto la labor pastoral -con sus múltiples funciones- que está desempeñando hoy la mujer en la Iglesia es un hecho que clama por su reconocimiento oficial como "ministro" de la Iglesia, empezando por los llamados "ministerios laicales" que se reservan hoy desafortunadamente aún a los solos varones (15).

La Iglesia en la actualidad vive un momento privilegiado de su historia y "sólo en su historicidad es portadora de la vida de Dios, su verdad y fidelidad; por ello ha de temer menos de esta historicidad que de todas las demás realidades históricas" (16). La Iglesia toda, en efecto, al no ser fiel al momento histórico como "kairos" de Dios, está condenada a seguir dando respuestas de emergencias -teología de remiendos- a casos particulares y situaciones excepcionales de pastoral, es decir, tolerando con permisos extraordinarios ciertos servicios pastorales prestados por las mujeres en las diversas comunidades cristianas, porque sin su presencia, muchas de ellas carecerían de toda atención pastoral.

## 2. DOS HECHOS CONSTANTES

A nuestro juicio son dos los hechos históricos constantes de los cuales no ha logrado liberarse la Iglesia y que condicionan tremendamente cualquier nueva orientación en materia de teología ministerial. En efecto creemos que el miedo a liberación evangélica de la mujer y la tradición masculinizante del ministerio eclesial son los dos principales hechos que condicionan toda la problemática de la integración de la mujer en los ministerios eclesiales.

### 2.1 El miedo a la liberación evangélica de la mujer

Como punto de partida es sumamente iluminador tener en cuenta -como lo dijimos más arriba- que los datos bíblicos son relativamente pocos, y que por lo tanto la tradición evangélica acerca del cometido de la mujer en la Iglesia es en realidad más latente que explícita. No obstante esto no significa que carezca de valor o de significado. Todo lo contrario. Todo detalle, por simple es revelador de la voluntad liberadora de Cristo.

#### 2.1.1 *La mujer judía en el tiempo de Jesús*

La condición de la mujer en el mundo judío era precisamente uno

(14) CELAM, "Ministerios eclesiales en América Latina", Col. Devym 8, Bogotá, 1976, 220.

(15) MORIN M., "Cambio estructural y ministerial de la Iglesia", *Theológica Xaveriana*, Bogotá, 1979, 131-135; PARRA A., "Sacerdotes de ayer, Ministros de mañana", *Theológica Xaveriana*, Bogotá, 1977, 211-212.

(16) NEUMANN J., "La situación de la mujer en la Iglesia católica actual", en *Sel. Teol.* 17, (1978), 70.

de los aspectos típicos cuestionado por Jesús. Recordando brevemente los rasgos generales de la situación de la mujer en el ambiente palestino (17), veremos mejor el alcance y la novedad de la enseñanza de Jesús sobre la mujer y al mismo tiempo la magnitud de los obstáculos que se levantaron contra la puesta en práctica de su enseñanza, y en consecuencia los límites que Jesús no quiso franquear para no hacer increíble su mensaje.

Fuera de las heroínas mencionadas en el Antiguo Testamento (aquí no son raras las interpretaciones cristianas que cometieron acronismos al aplicar los "modus vivendi" de los tiempos antiguos a la situación histórica de la mujer en el judaísmo tardío, por ejemplo: "el papel político importante desempeñado por Ester o Judit, el papel religioso público de las profetizas antiguas, las narraciones llenas de encanto del encuentro de Rebeca con el servidor de Abrahán (Gn 24, 15-67), del matrimonio de Booz y de Rut (Rt 2,1-417), el de Tobías y Sara (Tb 9-10), o simplemente el Cantar de los Cantares" (18), y "algunas alabanzas a las esposas por su fidelidad (Pr 12,4; 18,22; 19,14; 31,10.31; Si 36,27ss; 26,13ss)") (19) en Palestina en el tiempo de Jesús, la mujer era considerada inferior al hombre y vivía marginada de la vida social y religiosa.

*Inferioridad religiosa:* En las sinagogas están los varones y las hem-

bras rigurosamente separados. . . Sólo se celebra el culto divino en las sinagogas cuando, al menos, hay presente una décena de hombres, en tanto que no se computa el número de mujeres (Abot 3,6ss; TB Ber. 6a). Las mujeres son sospechosas de practicar la magia; de Hillel procede el dicho: "Muchas mujeres, mucha magia" (Abot 2,7). . . En la expresión colectiva "mujeres, esclavos, niños" se advierte el escaso aprecio en que se tenía a la mujer. Para Josefo, es "inferior en todo al varón" (Ap. II, 24). El rabí Juda ben Ilay dice: "Tres glorificaciones es preciso hacer a diario: ¡Alabado seas, que no me hiciste pagano! ¡Alabado seas, que no me hiciste mujer! ¡Alabado seas, que no me hiciste inculto!" (Tos. Ber. 7,18). Al rabí Eliezer se atribuye la sentencia de: "Quien enseña a su hija la Torá, le enseña necedades" (Sotá 3,4); de él procede también la frase: "Mejor fuera que desapareciera en las llamas la Torá antes de que les fuera entregada a las mujeres" (TP Sotá 3,4,19a,7)

A todos los mandamientos relativos a momentos determinados están obligados los varones, en tanto que las mujeres están libres de ellos (Qid. 1,7). La mujer está exenta de la obligación de peregrinar a Jerusalén en las grandes fiestas del año; de residir en los tabernáculos y de agitar la rama en la fiesta de los Tabernáculos, de recitar la Shema Yisrael y de ponerse las filacterias. Las mujeres no están obligadas a la

(17) LEIPOLDT J. GRUNDMANN W., "El mundo del Nuevo Testamento", T.I, Cristiandad, 1973, 190; JEREMIAS J., "Jérusalem au temps de Jésus", Cap. XI, Cerf, Paris, 1967, 471-492.

(18) AUBERT J.M., "La femme", op. cit., 14.

(19) LEIPOLDT J. GRUNDMANN W., "El mundo del Nuevo Testamento", op. cit., 190.

acción de gracias en la mesa. Por el contrario, la mujer está obligada a todas las prohibiciones de la Ley y expuesta a todo el rigor de las penas que dichas prohibiciones comportan" (20).

*Marginalización de la vida pública:* Esta exclusión de la mujer de una auténtica vida religiosa se traducía en numerosos interdictos e incapacidades de orden social. "No se le escucha en juicio como testigo ni puede aparecer ante un tribunal como testigo de cargo de la acusación. Sus derechos los hacen valer su padre, si está soltera, y su marido cuando está casada. La viuda carece de protección y de derechos; de ahí que ya los profetas exijan no violar el derecho de la viuda y velar por él (cf. St 1,27). A ninguna mujer se le permite adquirir esclavo judío. Por lo demás, está excluida de la vida pública. Ya Eclo 9,9 dice: "No te sientes nunca junto a una mujer casada ni te recuestes con ella en la mesa. Ni bebas con ella vino en los banquetes, no se incline hacia ella tu corazón y seas arrastrado a la perdición". José Ben Yohanán dice: "No hables mucho con la mujer" (Abot 1,5); por una conversación innecesaria que transcurre entre marido y mujer se le piden explicaciones al varón en la hora de la muerte" (21).

"Un rabino considera indigno y del mayor descrédito hablar en público con una mujer" (22). "Le está

prohibido saludar en la calle (TB Qid. 70ab). Cuando hay huéspedes en casa no se le permite tomar parte en el banquete. . . No se permite el ser servido por mujeres" (23).

"En el matrimonio, la función de la mujer consistía, prevalentemente, en la procreación y crianza de los hijos. Todas las mujeres, por lo demás, estaban bajo la tutela de un varón (al padre o al marido y, en caso de enviudar, el hermano del muerto)" (24). "El marido adquiere a su mujer. La adquisición es paralela a la adquisición de un esclavo: "la mujer se adquiere por dinero, documentos y coito. . .; el esclavo pagano se adquiere por dinero, documentos y toma de posesión, es decir, por el primer servicio que hace a su señor" (Qid. 1,1 y 3) (25) "La poligamia lícita entre los hebreos en tiempos de Jesús, aunque probablemente poco practicada nunca se entendía en el sentido de tener más de un marido. Y mientras el hombre obtenía el divorcio con suma facilidad, a las mujeres no les era permitido. Las máximas rabínicas, en fin, son altamente elocuentes: "Cuando nace un varón, todos están contentos; cuando nace una niña, todos están tristes", ". . . en las mujeres resaltan cuatro cualidades: son glotonas, chismosas, perezosas y celosas", etc. En resumen, la condición de la mujer en Palestina era ¡verdaderamente anémica!" (26).

(20) IBIDEM

(21) LEIPOLDT J. GRUNDMANN W., op. cit., 191.

(22) SWIDLER L., "Jesús y la dignidad de la mujer", en Sel. Teol. 11, (1972), 121.

(23) LEIPOLDT J. GRUNDMANN W., op. cit., 191.

(24) SWIDLER L., op. cit., 121.

(25) LEIPOLDT J. GRUNDMANN W., op. cit., 193.

(26) SWIDLER L., op. cit., 122.

### 2.1.2 *Jesús y la liberación de la mujer*

Para poder entender bien el alcance de la enseñanza y de la actitud de Jesús para con las mujeres, no debemos nunca perder de vista el telón de fondo que es la condición inferior que caracterizaba la situación de la mujer judía del tiempo de Jesús. Pasemos ahora a analizar algunos datos de los Evangelios.

El anuncio de la Buena Nueva del Reino por Jesús fue efectivamente una radical inversión de los valores: el reino predicado por Jesús es el reino universal de Dios que es ofrecido a los hombres como misterio de amor y misericordia; pues proponía esencialmente la transformación radical de cada ser humano, hombres y mujeres, en una relación íntima con Dios y que debe ser vivida en plenitud, en una red de relaciones humanas y sociales de justicia nueva, vivida como caridad fraterna. Esto fue la más fuerte constatación del ritualismo clerical y de la observancia rabínica de la Ley por los grandes de su tiempo (Mt 6,20-48; 15,6; Mc 7,8-13).

Los primeros auditores privilegiados que rodearon a Jesús no fueron, en efecto, los grandes satisfechos que ataban cargas pesadas y las echaban a las espaldas de la gente (Mt 23,4), sino los que eran capaces de aceptar un cambio profundo en su vida como en la sociedad, es decir, los sedientos de justicia, los marginados, los humildes, los pobres, las mujeres que sufrían la violencia legalizada de su total marginalización de la vida religiosa y social. No es que Jesús haya acep-

tado y bendecido la desigualdad de los que venían a él, sino que los aceptó porque eran los más disponibles y abiertos a su mensaje liberador.

En consecuencia Jesús no vaciló en desafiar todos los interdictos legales para dirigir su mensaje a las mujeres, hasta el punto de dar la impresión de inmoralidad y de escándalo (Mt 11,6; 15,12; Mc 2, 15-17; Jn 6,61). Contrariamente a la actitud rabínica, Jesús toca la mano de la suegra enferma de Pedro (Mc 1,31); no rechaza a la hemorroísa (Mt 9,22). Más aún, cuando para los judíos no era lícito enseñar la Ley a las mujeres, conversar con ellas o hacerse servir por ellas, Jesús da el ejemplo espectacular de lo contrario en su familiaridad con las dos hermanas Marta y María (Lc 10,38); pues eso ha sido siempre impensable para un judío el poder entrar en una casa donde habitan mujeres solas, y Jesús lo hizo.

Algunas veces su propia actitud causó extrañeza en sus propios apóstoles, cuando por ejemplo lo sorprendieron hablando amigablemente con la samaritana (Jn 4,27), o indignación en los fariseos respecto a la mujer adúltera (Jn 8,3), a la prostituta arrepentida (Lc 7,37s).

También en su enseñanza en parábolas, trajo a cuestión a las mujeres, y generalmente a las más pobres (Mt 13,33); la que perdió una pieza de moneda (Lc 15,8-10); o la viuda importuna y el juez inicuo (Lc 18,1-8), etc. Pues tomaba de hecho, en serio a esas mujeres judías pecadoras o no, que la sociedad de su tiempo marginali-

zaba de la vida pública, sea social o religiosa.

No obstante no era extraño ver, en cambio, muchas mujeres desafiar, ellas también, el respeto humano y los interdictos legales para seguir a Jesús (Mc 15,40-41; Lc 8,1-2). Es el caso de Juana, mujer de Cusa un administrador de Herodes, que se arriesgó y se enfrentó con todas las costumbres adversas de su tiempo y que probablemente tuvo que dejar su hogar (Lc 8,3); el de las mujeres que acompañaron a Jesús camino al Calvario, demostrando un coraje superior al de los apóstoles cobardes ante el hecho desconcertante de la condenación y muerte de Jesús (Mt 27,55-56; Mc 15,40-41; Lc 23,49; Jn 19,25). Por tanto nos parece injusta y obsoleta la expresión "las santas mujeres" que resiente de beatismo sacristano, porque de ninguna manera expresa el compromiso de una fe valerosa al servicio del Evangelio como fue el caso de la mayoría de esas mujeres. ¿Esta expresión no sería una prueba más del antifeminismo reinante en la tradición cristiana masculinizante?

### *2.1.3 Los límites de la liberación evangélica*

El anuncio del Evangelio por Jesús constituyó, sin duda alguna, una revolución moral dentro de la mentalidad ritualista y legalista del judaísmo tardío. Nadie duda de tal hecho porque todos los evangelios en su conjunto son un eco fiel de dicho acontecimiento revolucionario que llevó a Jesús, como protagonista, a la muerte cruel y violenta de la cruz. Ahora surge una pregun-

ta: Por qué dicha actitud supuestamente tan revolucionaria dió tan pocos frutos? Por qué no arrancó Jesús de raíz el antifeminismo de su época? Por qué no nombró a mujeres en el grupo de los Doce?

La respuesta puede encararse de dos maneras: una primera, Jesús no pudo hacerlo, y una segunda, Jesús no quiso hacerlo.

La primera respuesta "Jesús no pudo hacerlo" proviene de una teología esencialista y dogmatizante. Pues Jesús, como revelador de la voluntad de Dios, de la ley divina, debía respetar el plan de Dios trazado desde el principio de la creación (Gn 1,1-3,24; Ex 38,8; Lv 12,2-5; Nm 5,11-31; Jc 13,20-23), La mujer es creada tras el hombre y para el hombre. Entonces estamos ante un hecho normativo: Jesús fue varón, eligió apóstoles varones, a la última cena no fue invitada ninguna mujer; María, la mujer por excelencia, no fue ordenada; y en consecuencia la Iglesia hoy, tributaria de esa tradición, debe respetar el esquema tradicional -tradición- que Jesús asumió y llevó a cumplimiento. Con ese telón de fondo es comprensible que no falten argumentos fundamentalistas para mantener el rechazo del acceso de la mujer a los ministerios eclesiales.

La segunda respuesta, "Jesús no quiso hacerlo" nos parece mucho más acertada y teológica. Pues Jesús no quiso ir más allá de lo que hizo por dos razones: respetar el horizonte de comprensión humana de su tiempo y asegurar un mínimo de credibilidad a su mensaje liberador.

En todo proyecto revolucionario que quiere ser no violento, lo que fue el caso de Jesús, hay una frontera de comprensión que no se puede franquear; de lo contrario, el proyecto no tiene ninguna posibilidad de ser acogido. Porque colocaría a los participantes "fuera de la ley" es decir, fuera de la sociedad donde se trata de mantener a toda costa un orden establecido.

Jesús, conciente de la situación sociotemporal de su encarnación y en virtud de su libertad ante el patriarcalismo veterotestamentario, abrió brecha y emprendió un nuevo camino en cuanto a la liberación de la mujer. No obstante no juzgó oportuno ir más allá de la frontera "fuera de la ley" y hacer que se les condenara a muerte. A pesar de todo fue tan lejos que rebozó la copa de los poderes político y religioso que lo condenaron a la muerte. El moría, pero sus discípulos vivían y seguían la liberación evangélica.

Para que fuera acogido su mensaje, era necesario además asegurarle un mínimo de credibilidad. Jesús al predicar la Buena Nueva tanto a hombres como a mujeres afirmaba directamente la igual dignidad del hombre y de la mujer como principio universal. Sin embargo por más claro que sea un principio universal, no siempre encuentra su concreción histórica en las aplicaciones concretas de la vida de un pueblo y que depende en gran parte de su ritmo de evolución que es de orden económico, cultura y político.

Ese mensaje tan sub-versivo y sospechoso exigía, por lo menos,

que sus predicadores fuesen personas dignas de confianza. En el medio judío, sólo el hombre era escuchado y gozaba de autoridad. Por tanto Jesús escogió voluntariamente a hombres dejando siempre la puerta abierta a la aplicación concreta del principio evangélico y universal de la igualdad en dignidad del hombre y de la mujer. Así no quiso ir más allá de lo que hizo, con la certeza de no echar a perderlo todo como lo hubiera hecho al escoger, entre sus apóstoles, a gentiles o a mujeres. Sin embargo Jesús, al escoger a hombres sin preparación y aún a pecadores públicos como en el caso de Leví el recaudador de impuestos, fue hasta el límite de la comprensión humana de sus contemporáneos, hasta llegar al umbral de lo intolerable.

#### *2.1.4 La presencia de la mujer en las primeras comunidades cristianas*

En el mundo greco-romano, la mujer gozaba de una libertad mucho más grande, era digna de consideración y ejercía una influencia cada día más importante en las costumbres populares y en la vida religiosa. Ya en el tiempo de Pablo, esa evolución había alcanzado las mismas comunidades judías en el ambiente greco-romano.

En las comunidades judío-helenistas, por ejemplo en Filipos, ciudad del primer distrito de la provincia de Macedonia, convertida en colonia romana, es decir, en una ciudad esencialmente latina, los judíos no tenían sinagogas y celebraban sus reuniones junto al agua. Pues cuando Pablo, Silas y Lucas

llegaron a Filipos no encontraron a judíos reunidos para orar el sábado, más que a mujeres (Hch 16,13). Una de ellas, la rica Lidia, vendedora de púrpura, natural de la ciudad de Tiatira, se convirtió con los de su casa, ofreció la hospitalidad a Pablo y a sus compañeros, y "tanto insitió que les obligó a ir a su casa", dice el texto (Hch 16,15). En efecto las mujeres judías, en medio greco-romano, eran mucho más liberadas y podían reunirse libremente fuera de su casa. Son ellas las que fueron los primeros grupos de oración al lado del río, los días sábado, en Filipos. Entre ellas era costumbre dialogar abiertamente con los hombres y hasta recibir huéspedes de confianza en su propia casa.

En las comunidades heleno-cristianas, la presencia de las mujeres era muy activa y a ellas se debe en gran parte el dinamismo evangélico de las primeras comunidades cristianas. Los testimonios de los Hechos de los Apóstoles son numerosos al respecto: "Había en Jope una discípula llamada Tabitá, que quiere decir Dorcás. Era rica en buenas obras y en limosna que hacía" (Hch 9,36); en Antioquia de Pisidia, donde la predicación de Pablo fue muy bien acogida, "los judíos incitaron a mujeres distinguidas que adoraban a Dios. . . promovieron una persecución contra Pablo y Bernabé y les echaron de su territorio" (Hch 13,50); en Tesalónica, "algunos judíos se convirtieron y se unieron a Pablo y Silas así como una gran multitud de griegos que adoraban a Dios y no pocas de las muje-

res principales" (Hch 17,4). . . "Creieron, pues, muchos de ellos y, entre los griegos, mujeres distinguidas y no pocos hombres" (Hch 17, 12); aun en Atenas, donde Pablo no tuvo éxito, entre los que se adhirieron a él y creieron, "había una mujer llamada Damaris" (Hch 17,34). Una doble constante aparece, aquí, en todos los textos, entre la mayoría de los que se adhirieron a la fe eran mujeres y la gran mayoría de ellas eran mujeres de mucha influencia social y por medio de ellas el cristianismo primitivo se infiltró en las altas esferas de la sociedad helenista.

#### *2.1.5 La colaboración activa de la mujer en la evangelización*

En la comunidad cristiana de Filipos, fuera de Lidia, de Tiatira y los de su casa (Hch 16,14-15), se destacaron también dos mujeres en su lucha por el Evangelio: "Ruego a Evodia, lo mismo que a Síndiques, tengan un mismo sentir en el Señor. También te ruego a ti, Sicigo, verdadero "compañero", que las ayudes, ya que lucharon por el Evangelio a mi lado, lo mismo que Clemente y demás colaboradores míos, cuyos nombres están en el libro de la vida" (Flp 4,2-3). "Es difícil que Pablo utilizara una expresión tan fuerte para decir simplemente que las mujeres se limitaron a ayudarlo con su apoyo material. Pablo estima que el impacto causado por las mujeres en la comunidad es de tal importancia que teme la amenaza que sus disensiones y conflictos puedan suponer para la comunidad de Filipos" (27).

(27) FIORENZA E., "La mujer en el primitivo movimiento cristiano", op. cit., 19; THOMAS W.D., "The place of Women in the Church at Philippi", en Expos. Tim. 83, (1972), 117-120.

En su carta a los Colosenses, Pablo envía un saludo especial a Ninfas: "Saludad a los hermanos de Laodicea, a Ninfas y a la Iglesia de su casa" (Col. 4,15). Asimismo Pablo "se vio obligado a escribir su primera carta a los Corintios como respuesta a la consulta que le hicieron algunos miembros de la familia de una mujer llamada Cloe (ICo. 1,11)" (28).

Finalmente al terminar su carta a los Romanos, Pablo no sólo envía sus saludos a las grandes figuras como Febe y Junia, sino también a más de trece mujeres que lucharon codo a codo con él por la causa del Evangelio. Entre otras vale la pena destacar a Prisca mencionada antes que a su esposo Aquila: "Saludad a Prisca y Aquila, colaboradores míos en Cristo Jesús. Ellos expusieron sus cabezas para salvarme. Y no soy solo en agradecérselo, sino también todas las Iglesias de la gentilidad; saludad también a la Iglesia que se reúne en su casa" (Rm 16,3-5). En efecto su casa se convirtió en un verdadero centro misionero tanto en Corinto (ICo 16,19), Efeso (Hch 18,18), como en Roma (Rm 16,5). Además Prisca y Aquila tomaron a Apolo y le expusieron la Buena Nueva del Señor, antes de la llegada de Pablo a Efeso. Pues parecen tener la dirección de esta comunidad (Hch 18,26-28); a María "que se ha afanado mucho por nosotros" (Rm 16,6); a Andrónico y Junia, "mis parientes y compañeros de prisión, ilustres entre los apóstoles, que llegaron a Cristo antes que yo" (Rm

16,7); a Trifena y Trifosa "que se han fatigado en el Señor" (Rm 16, 12); a la amada Pérside (probablemente una esclava convertida) "que trabajó mucho en el Señor" (Rm 16,12); a la madre de Rufo que Pablo consideraba como su propia madre (Rm 16,13); a Julia y la hermana de Nereo (Rm 16,15). etc.

### 2.1.6 *La mujer ejerce verdaderos ministerios eclesiales*

En el ambiente helenista, la mujer cristiana colaboró estrechamente con los grandes apóstoles en la evangelización, ejerciendo verdaderos ministerios eclesiales. Recordemos brevemente algunos ejemplos.

*Mujer-Apóstol.* Entre los saludos de Pablo enviados a los Romanos, leemos el siguiente saludo: "Saludad a Andrónico y Junia, mis parientes y compañeros de prisión, ilustres entre los apóstoles, que llegaron a Cristo antes que yo" (Rm 16,7). Ateniéndonos al texto como tal, advertimos que por lo menos en este caso el Nuevo Testamento da a una mujer el título de apóstol. "No hay razón para entender Junia como una forma abreviada del nombre Juniano, ya que Junia es un nombre de mujer bien atestiguado para aquella época. M. J. Lagrange (29) sugiere en consecuencia que Andrónico y Junia forman un matrimonio misionero, al igual que Aquila y Prisca. Ambos son compañeros de prisión de Pablo. Fueron cristianos antes que Pablo y son figuras destacadas entre los apóstoles" (30).

(28) FIORENZA E., "La mujer en el primitivo movimiento cristiano", op. cit., 18.

(29) LAGRANGE M.J., "Saint Paul. Epître aux Romains", Cerf, Paris, 1916, 366.

(30) FIORENZA E., "La mujer en el primer movimiento cristiano", op. cit., 17.

*Mujer-Profeta.* Haciendo eco a las palabras proféticas de Pedro: “Derramaré mi espíritu sobre toda carne, y profetizarán sus hijos y sus hijas” (Hch 2,17; Cf. J1 3,1-5), Lucas menciona concretamente a las cuatro hijas de Felipe como profetisas cristianas (Hch 21,9). Pablo reconoce el don de profecía, lo valora por encima de la glosolalia (ICo 14,1-5) y da por supuesto que las mujeres profetizan y ejercen funciones litúrgicas (ICo 11,5); pero les pide precisamente que lo hagan de un modo adecuado. Además Pablo considera el ministerio de la profecía como capital en la comunidad cristiana, cuando dice: “No despreciéis las profecías” (1Ts 5,20; Rm 12,6), y por eso afirma: “Aspirad también a los dones espirituales, especialmente a la profecía” (ICo 14,1).

*Mujer-Diaconisa.* En el capítulo 16 de la carta a los Romanos (31), Pablo recomienda a una mujer llamada Febe: “Os recomiendo a Febe, nuestra hermana diaconisa de la Iglesia de Cencreas. Recíbidla en el Señor de una manera digna de los santos (sin duda la portadora de la carta), pues ella ha sido protectora de muchos, incluso de mí mismo” (Rm 16,1-2). Son pocas las traducciones y versiones bíblicas que hacen verdaderos esfuerzos para no minimizar el alcance de los títulos “diakonon” y “prostatis”, sobre todo si se aplican a una mujer.

Por ejemplo cuando Pablo se aplica el título de “diakonon” (Rm 15,16; ICo 3,5; IICo 3,6; 6,4; 11,

23; Ef 3,7; Col 1,23), o lo atribuye a Apolo (ICo 3,5), a Tíquico (Ef 6,21; Col 4,7), a Epafras (Col 1,17), a Timoteo (IICo 3,6; 6,4; ITs 3,2), etc, los exégetas-traductores suelen utilizar la expresión “ministro diácono”, mientras que referido a una mujer y en nuestro caso a Febe, emplean la expresión “servidora-diaconisa”. Esta última expresión, sin embargo, no parece responder al genuino pensamiento paulino. Pues Pablo al designarse como “diakonon” no se considera simple “auxiliar” o “ayudante”, sino verdadero ministro, es decir, como verdadero “Xristou diakonos” o “Euaggeliou apostolos” o “Theou sunergos” (ICo 3,5.9).

Consecuentemente podemos afirmar que Pablo consideró a Febe como verdadera “colaboradora misionera” que ejercía el ministerio de la presidencia de la comunidad cristiana de Cencreas, y en consecuencia la envía a la comunidad cristiana de Roma, como verdadera misionera encargada de entregar la Buena Nueva de su carta a esos primeros cristianos, participando de la autoridad del apóstol.

El segundo título que se aplica a Febe es el de “prostatis” traducido frecuentemente por “auxiliar o protectora”. Este es el único pasaje del Nuevo Testamento en que se usa este término, pero en los escritos judíos de la época aparece con frecuencia y lleva la connotación de director, presidente, gobernador, protector o superintendente. Pablo utiliza en ITs 5,12 el verbo de que

(31) Es oportuno advertir que estamos trabajando, desde hace un momento, con un texto cuya autenticidad paulina está muy discutida hoy en día. No obstante, no creemos que pueda comprometer nuestra reflexión sobre el diaconado de la mujer que se mueve en otro plan de discusión.

deriva este sustantivo cuando amonesta a la comunidad para que muestre respeto hacia quienes "trabajan entre nosotros y os presiden en el Señor" En ITm 3,4,5; 5,17, el mismo verbo caracteriza la función del obispo y de presbítero. Es verosímil, por consiguiente, que Febe desempeñara una de estas funciones en la comunidad de Cencreas. Era, en efecto, una persona a la que muchos, y Pablo entre ellos, reconocían un ministerio ejercido con autoridad.

El testimonio de las Pastorales dejan entender, a su vez, que el diaconado era ejercido tanto por hombres como por mujeres. "Eso en virtud de la misma construcción literaria repetida:

- "episkopon anepilepton einai": que el episcopo sea irreprochable (ITm 3,2);
- "diakonous osautos semnous (einai)": que los diáconos igualmente sean dignos (ITm 3,8);
- "gunaikas osautos semnas (einai)": que las mujeres igualmente sean dignas (ITm 3,11)" (32).

Así lo que importa no es que uno sea hombre o mujer, sino que sea "digno", es decir, irreprochable en su conducta y que el ejercicio de su ministerio eclesial contribuya a la unidad y al crecimiento en la fe, esperanza y caridad de la única Iglesia de Cristo (Ef 4,1-16; ITm 6,20).

Todo eso para decirnos cómo Pablo quiso ser fiel a la liberación evangélica emprendida por Jesús. Pablo vio, en efecto, en la actitud

de Jesús algo normativo, no en el sentido negativo y restringido, sino como un llamado a superar el mero legalismo patriarcal injusto y a abrir de par en par las puertas de la Iglesia a la gentilidad (Hch 9,15; 13, 46-47; 14,27; Ga 1,16; 2,9; ITm 1,11) y a las mujeres (Hch 21,9; ICo 12,7.13; Ef,4,4-7; Ga 3,28; Col 3,11). En definitiva Pablo no tuvo miedo en ir más allá de la "supuesta tradición" dejaba por Jesús, al invitar a gentiles y mujeres en su lucha por el Evangelio y consagrarlos verdaderos ministros del Evangelio en las primeras comunidades cristianas nacies.

Un segundo aspecto que se desprende de la reflexión anterior es que la Iglesia primitiva, al abrirse campo en los diferentes ambientes, cuidó siempre el anuncio de la Buena Nueva de Jesucristo, y poco le importó quienes fueran los encargados. Su única preocupación fue que los responsables fuesen siempre "dignos" y formasen un cuerpo ministerial unido al apóstol, en la construcción de la única y universal Iglesia de Jesucristo.

## 2.2 El proceso de masculinización del ministerio eclesial

Los datos que nos vienen de la Iglesia primitiva y de los santos Padres acerca de los ministerios desempeñados por la mujer en la Iglesia son muy pocos, y eso porque tuvieron que pasar por el tamiz de una sociedad androcéntrica de mentalidad patriarcal. "Los pocos documentos que nos han sido legados están matizados por la sociedad

(32) MORIN M., "Cambio estructural y ministerial de la Iglesia", Theológica Xaveriana, Bogotá, 1979, 57.

patriarcal y apenas nos dejan entrever algo de lo que se puede haber perdido de la tradición genuina; ni siquiera se pudo conservar la tradición que conoció a las mujeres como diaconisas; bajo la presión de los prejuicios masculinos, alimentados por la moral judía y el neoplatonismo, se impidió que los carismas otorgados a la mujer se covirtieran en formas institucionales; la Iglesia primitiva arrebató a la mujer el lugar que Jesús le había ofrecido en la comunidad cristiana, excluyéndola de todo servicio dentro de su seno" (33).

### 2.2.1 *El ministerio diaconal de la mujer*

En los tres primeros siglos, apenas hay huellas acerca del ministerio diaconal ejercido por la mujer. "La Didascalia de los Apóstoles (s. III, Siria) nos proporciona datos importantes sobre el diaconado femenino, como por ejemplo, la diaconisa recibe la ordenación por imposición de manos (xeirotonia). En aquella época, los diáconos asistían a los obispos y presbíteros en la liturgia, en el cuidado pastoral y en la administración de la comunidad. Algo similar correspondía a las diaconisas: entre sus tareas estaba el ayudar en el bautismo, la administración de la extremaunción a los enfermos, la vigilancia de la comunidad femenina en la liturgia, el cuidado de las mujeres enfermas o ancianas, la instrucción de las candidatas al bautismo y a la confirmación" (34).

Sin embargo, especialmente en Occidente, la tradición no tardó en abrogar gradualmente las diaconisas. So pretexto de rechazar los movimientos heréticos, especialmente el movimiento montanista, en el cual la mujer enseñaba, bautizaba, consagraba la eucaristía, presidía la asamblea litúrgica, el proceso de masculinización del ministerio eclesial, en muchos Padres misógenos, cobró una proporción tal que marginalizó por completo a la mujer de los ministerios eclesiales. Entonces, ¿cuál fue el argumento decisivo para justificar la desaparición gradual de las diaconisas? La desaparición gradual de las diaconisas se interpretó de modo que aparecieran excluidas del ministerio ordenado, confundiéndolas con diversos grupos de "mujeres que se dedicaban a la oración, mientras ofrecían también sus servicios" en las diferentes comunidades cristianas, sin ningún vínculo jurídico ni ordenación. Pues bien, al identificar a las diaconisas especialmente con las viudas o las vírgenes, se llegó a considerar sus servicios más como frutos de un "estado de perfección" escogido libremente (es decir, como obras de caridad), que como verdadero ministerio eclesial que es por esencia la explicitación y concreción de un carisma recibido del Espíritu Santo.

No obstante este proceso de masculinización del ministerio eclesial se generalizó oficialmente con el reconocimiento de la Iglesia católica por Constantino. Producto de la cultura androcéntrica de su tiempo,

(33) BEGLEY J. ARMBRUSTER C., "La mujer y el ministerio en la Iglesia", en *Sel. Teol.* 47, (1973), 255.

(34) BOSCH NAVARRO J., "La mujer y el ministerio en las distintas Iglesias cristianas, en *Seminarios* 57-58, (1975), 443.

el Edicto de Milán significó, en efecto, "la elevación de los presbíteros y obispos a la categoría de miembros integrantes de una casta sacerdotal agraciada con los privilegios tradicionalmente otorgados al sacerdocio pagano del culto oficial. Una nueva concepción cultural del ministerio y del sacerdocio hizo que la liturgia de la Iglesia se configurase como un nuevo culto con el templo como ámbito propio. Se aplicaron de nuevo el sacerdocio cristiano las normas del Antiguo Testamento sobre pureza ritual, y se consideró impuras a las mujeres, por lo que eran estrictamente excluidas del santuario" (35).

### 2.2.2 *La teología masculinizante de San Agustín*

San Agustín (354-430) fue el portavoz de aquella época en materia de teología por su sistematización. Agustín, al no poder liberarse de la antropología androcéntrica de su tiempo, contribuyó a reforzar enormemente el proceso de masculinización del ministerio eclesial, emprendido consciente o inconscientemente por muchos Padres anteriores a él. Veamos brevemente algunos fundamentos antropológicos de su teología.

Al presentar el orden de la creación, Agustín hace una exégesis de los dos primeros capítulos del Génesis, a partir de los elementos filosóficos del neoplatonismo que distingue claramente en el hombre dos partes: el alma y el cuerpo, es decir, un elemento espiritual y otro

corporal. De esta distinción, Agustín saca dos constantes: el alma es superior al cuerpo por el hecho de ser incorpórea; el alma espiritual es asexual, y en consecuencia la igualdad entre el hombre y la mujer se sitúa al nivel del alma, pues el hombre es el "homo-vir" y la mujer es la "homo-femina" (36).

No obstante, "su interpretación de Gn 2,18-24 plantea a Agustín dos cuestiones: Qué objeto tiene la creación de la mujer? Qué significa la formación de su cuerpo a partir de una costilla de Adán? En este texto, atribuye mayor importancia a la palabra "ayuda" que a la palabra "semejante". La función auxiliar de Eva con respecto a Adán se entiende como una ayuda con vistas a la procreación, a la luz de Gn 1,29. Esta función de la mujer se compara a la de la tierra que recibe la simiente; se trata, por tanto, de una ayuda pasiva (Gen. ad litt. IX,2,3:p. 271s; Civ. Dei XII,24; p.381). Agustín afirma que no puede encontrar otra razón de existir para la mujer. Adán hubiera tenido en otro varón una ayuda mejor para su trabajo; un varón le hubiera aliviado mejor en su soledad que una mujer. Dos amigos son capaces de vivir juntos mejor que un varón y una mujer. De no haber existido este imperativo de la fecundidad, Dios hubiera podido crear de la costilla de Adán otro varón, igual que creó una mujer (Gen. ad litt. IX,5,7; p.273-275). El hecho de que Eva surgiera de una costilla de Adán contribuye a la unidad del género humano, pues gracias a este vínculo material entre

(35) RUETHER R., "La mujer y el ministerio, en una perspectiva histórica y sociológica", en *Concilium* 111, (1976), 46.

(36) SAN AGUSTIN, "De Genesi ad litteram III, 22; VI, 7; X, 2 (CSEL 28, 1; 89,178,297).

Adán y Eva toda la humanidad procede de un solo hombre y no de una pareja (Civ. Dei XII,22; p.380)" (37).

Esta visión masculinizante que le viene de su ambiente cultural androcéntrico y del lenguaje bíblico-patriarcal, determinó toda su reflexión teológica sobre las relaciones entre el varón y la mujer. Por su condición de subordinación, la mujer queda afectada especialmente en su función de ayuda para la generación, que es la finalidad misma de su existencia. En consecuencia, la mujer, por su condición receptiva y pasiva con respecto a la función activa de Cristo en la Iglesia, no puede dar lo que no tiene y por lo tanto no puede desempeñar ningún ministerio eclesial en nombre de Cristo el "Homo perfectus".

### 2.2.3 La teología masculinizante de Santo Tomás

Uno de los grandes representantes de la teología clásica que dogmatizó el proceso de masculinización del ministerio eclesial y que le dio carta de ciudadanía en la Iglesia hasta nuestros días, fue sin duda alguna Santo Tomás de Aquino (1225-1274). En efecto, Santo Tomás recogió en sus grandes líneas la esencia de la tradición agustiniana. Sin embargo fundó su sistema de pensamiento en otra antropología filosófica: la Aristóteles.

A partir del hilemorfismo aristotélico, Santo Tomás concibió el alma intelectual del hombre como forma sustancial de su cuerpo (38). De ahí pasó a distinguir dos etapas en la creación de Adán y de Eva, es decir, la creación del alma y la creación del cuerpo a partir de una materia preexistente (39).

Entonces, si el modo de creación de Adán y el modo de creación de Eva son iguales, en qué se diferencia la mujer del hombre? Para responder a esta cuestión, Tomás de Aquino se remite, en primer lugar, a la antropología androcéntrica de Aristóteles: "Dice el Filósofo que "la mujer es un varón frustrado" ("femina est mas occasionatus"). Pero en la primera creación de las cosas no convenía que hubiera nada frustrado ni imperfecto. Luego en ella no debió ser producida la mujer" (40).

En segundo lugar, acepta la interpretación agustiniana de Gn 2,18-24: "La sujeción y aminoramiento fueron consecuencia del pecado: "Estarás sujeta al varón"; . . . Pues la mujer es, por naturaleza, inferior al hombre en dignidad y poder, ya que, en expresión de San Agustín, "el agente es siempre superior al paciente". Por consiguiente, la mujer no debió ser producida en la primera creación de las cosas" (41).

Entonces si así fue, ¿para qué fue creada la mujer? Santo Tomás

(37) BORRESEN K.E., "Fundamentos antropológicos de la relación entre el hombre y la mujer en la teología clásica, en *Concilium* 111, (1976), 27.

(38) S. Th. IP, p. 76, a 1, 2, 3.

(39) S. Th. IP, q. 90, a 1-3; q. 91, a 2, 4.

(40) S. Th. IP, q.92, a 1,1.

(41) S. Th. IP, q.92, a 1,2.

responde: "Fue precisa la creación de la mujer, como dice la Sagrada Escritura, para ayudar al varón, no en otra obra cualquiera, como algunos sostuvieron, puesto que para otras obras podían prestarle mejor ayuda los otros hombres, sino para ayuda de la generación" (42). En consecuencia la mujer, es por naturaleza inferior al hombre en dignidad y poder. Ella es el "sexo débil" -ocasión de pecado para el hombre-, y su única razón de ser -fuera de conocer y amar a Dios- es su virtud pasiva en la generación para conservar la especie humana.

Conociendo los presupuestos androcéntricos de la teología de Santo Tomás, comprendemos mejor por qué prohibió a la mujer todo acceso posible a los ministerios eclesiales o si se prefiere según su expresión, a las "órdenes sagradas". Sin poder liberarse del proceso masculinizante del ministerio eclesial, inconscientemente lo dogmatizó, cuando declaró: "La mujer no puede recibir ninguna orden sagrada, pues por su naturaleza está situada en una condición de sumisión (*mulier nullius ordinis est capax, quia habet statum subjectionis*) (43). En otras palabras, la mujer no puede ser ordenada porque es un ser que no tiene autonomía, está hecha para vivir en tutela y obedecer al hombre, imagen perfecta de Dios.

Esta formulación que condensa y resume todo el proceso de masculinización del ministerio eclesial, es-

pontáneo en la Antigüedad, dogmatizado en la Edad Media, pasó a formar parte de las prescripciones del CIC, c.968 (*Corpus Iuris Canonici*): "Sacram ordinationem valide recipit solus vir baptizatus". Por tanto la mujer, incluso bautizada, queda excluida radicalmente de la recepción de toda orden sagrada (44).

Esta marginalización de la mujer de la ministerialidad de la Iglesia es solamente la punta de un "iceberg" que esconde un mal mucho más grande que es la inferioridad natural y jurídica de la mujer según el derecho canónico. Esta tradición canónica remonta a la mitad del siglo XII, con la recopilación de fuentes de Graciano, el llamado "Decretum Gratiani" el cual a su vez se presentó como el fiel testigo de antiguas recopilaciones como las "Decretoales de Gregorio IX" (1234), las Decretoales Pseudoisidorianas" o los "Statuta Ecclesiae Antiquae" que contienen muchas falsificaciones y disposiciones supuestamente conciliares.

En definitiva el único motivo de todas las prohibiciones canónicas vigentes hasta ahora, acerca de la mujer, es por razón de su sexo: su contacto con objetos de culto y sobre todo con la eucaristía es una gran falta de respeto a lo sagrado y a la persona misma de Jesucristo (todo eso inspirado en el Antiguo Testamento: Lv 12,1ss; 15,19ss).

(42) S. Th. 1P, q.92, a 1, res.

(43) Com. Sent. IV, dist. 25, q.2, a 1,1 y 2,1.

(44) En el lenguaje del Código, la expresión "sacra ordinatio" se refiere a todas las órdenes, desde el lectorado hasta el episcopado.

### 2.2.4 *La enseñanza masculinizante del Magisterio actual*

Desde el Vaticano II en muchos ambientes donde aparecieron las pequeñas comunidades cristianas, notamos un gran interés por el estudio de los nuevos ministerios eclesiales. Las experiencias son muy numerosas y diversificadas. En efecto todas esas experiencias que vienen de la base replantearon la naturaleza y funcionalidad de muchos ministerios (órdenes) tradicionales. En eso el Magisterio de la Iglesia no ha permanecido indiferente. Anotamos a continuación los esfuerzos realizados en ese sentido.

Un primer esfuerzo realizado por el Magisterio fue la restauración del diaconado permanente. En efecto tanto el "motu proprio": "Sacrum Diaconatus Ordinem" del 18 de junio de 1967 como la carta apostólica "Ad Pacendum" del 15 de agosto de 1972 de Pablo VI traen dos grandes novedades: los casados pueden ser admitidos al diaconado permanente y adscritos a una diócesis. Ciertamente es un paso adelante y afortunado en la comprensión ministerial de la Iglesia.

No obstante los documentos no dicen ni una palabra sobre la mujer casada o no, con relación al diaconado permanente, salvo el hecho de que la esposa tiene que dar su consentimiento (S.D.O. 11). Como lo podemos observar aquí, Pablo VI es un fiel seguidor de la tradición masculinizante del ministerio eclesial, en cuanto se considera a la mujer en su condición pasiva de aceptación o no aceptación del diaconado de su esposo. En realidad,

el único requisito que se le exige es que no ponga óbice a la recepción de ese ministerio por parte de su esposo.

Como segundo esfuerzo notable realizado y más en relación directa con la función litúrgica de la mujer, podemos mencionar el permiso que se le dio de poder hacer las lecturas en las asambleas litúrgicas. Pues la "Institutio Generalis" sobre el nuevo "Missale Romanum" en su Cap. 3, a.66, de 1969, estipuló que las Conferencias Episcopales pueden permitir a las mujeres hacer las lecturas, siempre cuando lo hagan fuera del presbiterio y no se encuentre ningún hombre idóneo para hacerlo. Un año más tarde en el mismo sentido, la "Institutio Tertia" sobre la recta aplicación de la constitución "Sacrosanctum Concilium", de 1970, estableció que las Conferencias Episcopales pueden decidir desde donde podrán las mujeres hacer las lecturas. Yendo un poco más allá de las disposiciones del Magisterio, el Sínodo episcopal de Alemania Federal en 1973 se pronunció afirmativamente sobre la posibilidad de que la mujer pueda pronunciar la homilía no sólo en celebraciones de la palabra donde no hay presbítero, sino dentro de la celebración de la eucaristía, en circunstancias especiales. Fue una voz solitaria que no trascendió hasta los estamentos oficiales de la Iglesia.

Una vez más podemos notar aquí, cómo el permiso dado a la mujer está enfocado dentro de una visión masculinizante de suplencia del varón idóneo y no tanto como carisma recibido del Espíritu Santo,

colocado al servicio de la asamblea cristiana.

No obstante el documento que ha realizado una verdadera revolución al nivel de los ministerios en la Iglesia fue, sin duda alguna, el "motu proprio" de Pablo VI del 15 de agosto de 1972. Este documento quiso dar una respuesta obvia y definitiva a la caducidad de ciertas órdenes sagradas y a la vez restaurar nuevos ministerios eclesiales. Dicho documento pone de manifiesto la abolición de la tonsura que servía hasta entonces de signo de ingreso al "status clericalis"; al cual se incorpora en la actualidad con la ordenación al diaconado. El subdiaconado ha sido abolido, también para la Iglesia latina. Pues de las cuatro órdenes menores que servían de peldaños para llegar al presbiterado, se conservó sólo el lectorado y el acolitado, llamados por Pablo VI "ministerios laicales" conferidos por institución y no por ordenación (M.Q. Introducción; cf. no: 2), (45).

En relación con nuestra tema, "Ministeria Quaedan" se sitúa al nivel del proceso de masculinización del ministerio eclesial al afirmar: "La institución de lector y de acólito, según la venerable tradición de la Iglesia, se reserva a los varones" (M.Q. 7). Qué entiende Pablo VI por "venerable tradición"? Qué mentalidad o ideología se esconde debajo de aquella expresión dogma-

tizante? La única posible razón que puede explicar la discriminación de la mujer en la Iglesia actual no es de orden escriturístico y mucho menos teológico, es más bien de orden histórico; hay que buscarla efectivamente en el proceso histórico de masculinización del ministerio eclesial de una sociedad patriarcal antifeminista, tenida como "venerable tradición".

En los que concierne a América Latina, no podemos pasar por alto el último documento de la Tercera Conferencia Episcopal Latinoamericana de Puebla. El documento final de Puebla que contiene unos 1310 números, consagró 30 números al cometido de la mujer tanto en la sociedad como en la Iglesia (46), fuera, por supuesto, de los concernientes a la vida religiosa. Sin embargo sólo 5 números hablan directamente de la misión de la mujer en la Iglesia (47). Una de dos: o fue un olvido, y eso nos parece casi imposible cuando sabemos que, en la actualidad en América Latina, la gran mayoría de los miembros activos de nuestras comunidades cristianas son mujeres y que hay además unas 120.000 religiosas trabajando activamente en la evangelización; o fue el fruto de una mentalidad todavía patriarcal-machista, reinante en nuestra Iglesia. Nuestro propósito aquí no es aventurar un juicio de valor.

(45) "En la perspectiva del concilio Vaticano II ningún ministerio se define primaria y esencialmente por el culto, sino por la misión apostólica que es servida en diversas modalidades; por ello, a nivel de la ministerialidad, no hay fundamento para una distinción entre "ministerios sagrados" y ministerios no sagrados", entre ministerios sacerdotales" y "ministerios no sacerdotales", entre ministerios clericales" y "ministerios laicales". Por tanto no vemos por qué tiene que haber unos ministerios por "ordenación" y otros por "institución" (PARRA A., "Sacerdotes de ayer, Ministros de mañana", Teológica Xaveriana, Bogotá, 1977, 194-195; MORIN M., "Cambio estructural y ministerial de la Iglesia", Teológica Xaveriana, Bogotá, 1979, 132-133.

(46) P. 9,57,126,199,317,334,419,443,714,834-849,944,1136,1174,1198,1219.

(47) P. 839,842,843,844,845.

Partamos del texto mismo. Los números claves, sobre la misión específica de la mujer en la Iglesia, son sin duda alguna el número 843 y el 845, donde se afirma explícitamente: "En la Iglesia, la mujer participa de los dones de Cristo y difunde su testimonio por la vida de fe y caridad, como la samaritana; como las mujeres que acompañaron y sirvieron con sus bienes al Señor; las mujeres presentes en el Calvario; como las mujeres que, enviadas por el Señor mismo, anuncian a los apóstoles que El había resucitado; como las mujeres en las primeras comunidades cristianas" (P. 843) y "La mujer con sus aptitudes propias debe contribuir eficazmente a la misión de la Iglesia, participando en organismos de la planificación y coordinación pastoral, catequesis; etc. La posibilidad de confiar a las mujeres ministerios no ordenados le abrirá nuevos caminos de participación en la vida y misión de la Iglesia" (845).

Dos observaciones importantes se imponen aquí. En el primer texto al hablar de los "dones de Cristo", Puebla no profundizó desafortunadamente lo suficiente en la riqueza de la liberación evangélica de la mujer, sobre todo cuando hace referencia a las "mujeres en las primeras comunidades cristianas", citando Hch 1,14; Rm 16,1-15. Parece que no se tuvo el suficiente tiempo o valor para estudiar detenidamente la teología ministerial del Nuevo Testamento, para luego presentar sin recelos ni resquemores la verdad

del Nuevo Testamento sobre las funciones ministeriales desempeñadas por las mujeres en las diversas comunidades cristianas. Lo cual no ayuda, ciertamente, a una mayor comprensión de la ministerialidad de la Iglesia actual y mucho menos de la misión de la mujer en la Iglesia

En segundo lugar, nos complace subrayar que Puebla abrió una pequeña brecha en la teología ministerial, cuando habló, aunque todavía tímidamente y con un tono poco comprometedor, de "la posibilidad de confiar a las mujeres ministerios". Eso nos permite afirmar que, para Puebla, no hay razones escriturísticas o teológicas en contra del posible acceso de la mujer a todo tipo de ministerios eclesiales. Con eso pensamos que la presente reflexión cobra todo un valor cuestionador y desafía los miedos misógenos infundados en una "venerable tradición".

En resumen podemos decir que si Puebla abrió brecha en cuanto a la posible participación de la mujer en los ministerios eclesiales, no obstante, al no profundizar a cabalidad en la Sagrada Escritura y al no asumir el desafío de la actual participación de la mujer latinoamericana en los diversos campos de la evangelización, no pudo liberarse, por completo, del atavismo de la mentalidad patriarcal reinante en la Iglesia actual y así dejó libre curso al proceso de masculinización del ministerio eclesial.