

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
Del 3 de abril de 1981



LA VERDAD
NOS HARÁ LIBRES

UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA

CIUDAD DE MÉXICO ®

“EL SACERDOCIO DE LA MUJER A PARTIR DE LA CARTA
APOSTÓLICA *MULIERIS DIGNITATEM* DE JUAN PABLO II”

TESIS

Que para obtener el grado de

MAESTRA EN TEOLOGÍA Y MUNDO CONTEMPORÁNEO

Presenta

CLAUDIA SALIDO GRAUE

Director: Dr. Ángel Francisco Méndez Montoya

Ciudad de México,

2019

“EL SACERDOCIO DE LA MUJER A PARTIR DE LA CARTA APOSTÓLICA *MULIERIS DIGNITATEM* DE JUAN PABLO II”

Índice	iii
Dedicatoria	iv
Agradecimientos	v
Introducción General	1
I. Documentos Oficiales de la Iglesia respecto al Sacerdocio Femenino	
1.1 Introducción.	10
1.2 Contexto histórico eclesial en torno a la prohibición sacerdotal de la mujer (Documentación Eclesial).	11
1.3 Razón de la escritura de la carta apostólica <i>Mulieris dignitatem</i> .	14
1.4 La opinión de Juan Pablo II respecto al sacerdocio femenino.	18
1.5 La opinión del cardenal Joseph Ratzinger respecto al sacerdocio femenino.	21
1.6 La opinión de Francisco respecto al sacerdocio femenino.	27
1.7 Conclusión.	33
II. Reflexiones Históricas y Teológicas	
2.1 Introducción.	35
2.2 Mujeres en la iglesia primitiva.	37
2.3 Simbología.	47
2.4 Teología desde la realidad y la experiencia.	49
2.5 Una humanidad reconciliada.	54
2.6 La teología feminista como signo de esperanza para la humanidad.	63
2.7 Conclusión.	69
III. Visión Actual de la Iglesia y la Posibilidad de Cambio	
3.1 Introducción.	72
3.2 Prohibición contra liberación del sacerdocio femenino.	75
3.3 Desconocimiento de mujeres diáconos, presbíteras y abadesas de la antigüedad.	82
3.4 La restauración del diaconado.	93
3.5 La mujer en los ministerios de la Iglesia y el celibato.	107
3.6 Reflexiones de una exclusión y la posibilidad de cambio.	119
3.7 Conclusión.	129
Conclusión General	131
Obras citadas	136

Esta tesis la dedico a mi madre, Ana Carlota Graue de Salido, quien sembró en mí los principios religiosos cuyos frutos se concretan en esta investigación, y quien me ha demostrado un constante interés y admiración por la misma. A la memoria de mi padre, Arq. Felipe Salido Torres, quien con su ejemplo y silencio me enseñó más que con palabras.

Agradecimientos

Quiero agradecer a mi esposo Francisco, por haberme animado a estudiar esta maestría en Teología y, sobre todo, a motivarme en la realización de este trabajo de investigación. Francisco, gracias por tu constante apoyo y confianza en mí, y sobre todo por tu cariño. También agradezco a mis hijos, Claudia, Paco y Eugenio, por su enorme paciencia a lo largo de mis estudios y de esta tesis, con todo mi amor.

Agradezco al Dr. Ángel Méndez Montoya, O.P., director de este trabajo, por su orientación y apoyo. Ángel, la inspiración que me ha brindado tu enseñanza me condujo a la realización de este trabajo, *la teología alimentaria y la teología queer* me abrieron una enorme perspectiva académica y práctica. Gracias por tu sencillez, tus recomendaciones y sobre todo por tu amistad. Agradezco así mismo a la Dra. Marilú Rojas Salazar, por sus comentarios sugeridos y así como por su apoyo para concluir este trabajo. También agradezco a la Universidad Iberoamericana por la oportunidad brindada con esta maestría. El camino recorrido a lo largo de la misma ha sido muy gratificante.

Hago un reconocimiento y agradecimiento a todos mis maestros, por su excelente preparación y entrega. Agradezco a la Dra. Christa Godínez Munguía, quien me orientó a pesar del trabajo que tenía con su tesis doctoral, y por su disposición a agilizar los trámites requeridos de esta tesis. Al Dr. Javier Quezada del Río, por inspirarme a ir más allá de lo convencional. Al Dr. Gonzalo Balderas Vega, O.P., por sus interesantes clases de historia donde el tiempo transcurría tan rápido. Al Dr. Pedro de Velasco Rivero, S.J., al enseñarme que la Antropología Teológica no comienza con el Génesis, sino con el nacimiento de Jesús, y de allí “hacia atrás y hacia delante”. Al Mtro. Daniel García Chavarín, quien desde el inicio de la maestría

incrementó mi interés por la misma. Le agradezco igualmente al Dr. Santiago García Villanueva, en paz descansa, quien a través del *libro de Job* nos llevó a un análisis profundo y a una gran introspección.

Agradezco también la constancia y ayuda profesional del Dr. Alejandro Cavallazzi Sánchez, por reorientar mis inquietudes y acompañarme a lo largo de este trabajo. Al Dr. César Hernández Coria, de cuyas pláticas tan amenas aprendí mucho.

De igual manera agradezco a Dolores Bárcenas Ortiz, secretaria de la Coordinación del Departamento de Ciencias Religiosas, por su infinita paciencia en tantas ocasiones, en donde siempre se mostró amable y muy profesional.

Adicionalmente, quiero extender mi agradecimiento al Dr. Luis Inclán Cienfuegos y a la Mtra. María del Pilar Echandi Ruiz, de quienes recibí un gran apoyo en la búsqueda de material tanto local como foráneo en la Biblioteca de la Universidad Iberoamericana *Xavier Clavijero*.

Por último, pero no menos importante, mi agradecimiento al personal que labora en la Biblioteca de la Universidad Iberoamericana, por mostrarse siempre atentos, pacientes y dispuestos a explicarme cómo conseguir información y proporcionármela. De igual manera, agradezco al personal de copias fotostáticas dentro de la biblioteca, quienes de forma constante y eficiente siempre mostraron disposición para ayudarme.

Introducción General

El presente trabajo de investigación argumenta a favor de la inclusión de la mujer en el sacerdocio. Este estudio comienza con el Concilio Vaticano II, como símbolo de *esperanza de liberación* en la mesa compartida con el menos favorecido como lo es la mujer. Las *preguntas guía de la investigación* serían *¿cuáles son las razones para la exclusión de la mujer al sacerdocio?, ¿cómo fue la vida de las comunidades cristianas posteriores a la resurrección?, ¿cuáles son los argumentos actuales de la mujer a favor de su ordenación? y ¿el restablecimiento del diaconado para la mujer será en beneficio para la obtención del sacerdocio?* En cuanto a la *metodología*, ésta analiza tanto las causas como las razones a favor y en contra de la ordenación sacerdotal de la mujer. Muestra la experiencia femenina en los diferentes ministerios para comprender la necesidad de su visión y servicio en el magisterio católico, con un reconocimiento oficial.

Por lo que respecta a su *justificación*, parte de la necesidad de contar con un equilibrio de visiones, la masculina y la femenina, para una toma de decisiones correcta e inclusiva dentro de la Iglesia católica. De igual manera, ofrecer una renovación y actualización de la jerarquía eclesial en sintonía con los cambios de un mundo dinámico, para alcanzar una mayor trascendencia. De esta manera las *partes de la tesis* constan de la presentación de la documentación eclesiástica con referencia al papel de la mujer a partir del Concilio Vaticano II, de los análisis, tanto históricos como teológicos, sobre las motivaciones sacerdotales femeninas. Adicionalmente muestra las razones de la exclusión femenina en la participación institucional de la Iglesia y la necesidad de cambio a través del rol de la mujer en los ministerios, así como la posibilidad del diaconado femenino.

Partiendo del actual momento crítico en que se encuentra la Iglesia católica debido al abandono de ésta por una gran cantidad de fieles y de sacerdotes, y ante una curia renuente a hacer cambios dentro y fuera de su organización, el *sacerdocio de la mujer* puede hacer una diferencia al contar con una sensibilidad distinta. Éste muestra una participación deseosa de cooperar de manera oficial dentro del sistema eclesiástico, ofreciendo una renovada visión y participación conjunta masculina y femenina. El papa Francisco ha hecho un intento por presentar una iglesia más abierta, más incluyente y con toma de decisiones más ágiles, sin embargo, para muchos ya ha sido tarde. Con Benedicto XVI y ahora con Francisco, he podido confirmar un clero preocupado por ofrecer a los fieles una escucha más cercana, con una preparación más actual y más completa de sus sacerdotes. A pesar de ello, no percibo un incremento de fieles, pienso que se necesita un cambio más de fondo y para mí el sacerdocio de la mujer ofrecería una novedad y una nueva perspectiva que brindaría un equilibrio a la participación única masculina en su jerarquía. Nadie niega el gran trabajo que realizan las religiosas y laicas en todo el mundo, una labor siempre discreta y en silencio, ¿porqué insistir en negar la participación de aquellas con inquietud y vocación sacerdotal?

Este estudio está formado por tres capítulos, el primer capítulo muestra al lector el ambiente histórico eclesial que rodea al tema del sacerdocio en la mujer. Arranca del Concilio Vaticano II para ir pasando a cada escrito del magisterio eclesial, donde por un lado se alaba a la mujer y por otro se deja claro que no se le concederá el sacerdocio. Los puntos presentados en el segundo capítulo pretenden dar al lector una reflexión tanto histórica como teológica, sobre los inicios del cristianismo y del mundo actual con propuestas de cambio, donde la teología feminista es una herramienta clave. El tercer capítulo muestra el contraste del magisterio sobre la visión tradicional de la mujer en contraposición con una visión más positiva y liberadora. Se habla de pinturas, esculturas y escritos sobre la

existencia de mujeres sacerdotes en la antigüedad, y la consideración de restaurar el diaconado femenino. Se muestra también la labor que la mujer ha tenido en diversos ministerios, y se analiza la abolición del celibato. Para terminar, la exclusión de la mujer es total al no ser ni clérigo ni laica, pero el cambio vendrá de ella misma al ser sujeto de su propia experiencia a través de transformaciones personales y comunitarias.

A continuación, se explicará brevemente el contenido de los puntos de cada capítulo. El primer capítulo muestra un recorrido documental y a la vez histórico a partir del cambio dado en la Iglesia con el Concilio Vaticano II. Cambio provocado a su vez, por las condiciones sociales y políticas que se venían dando a través del tiempo hasta llegar a su clímax a principios del siglo XX. La mujer tiene un papel destacado en este giro ya que se le consideraba apta sólo para el matrimonio, la casa y los hijos, o bien, ser religiosa o virgen. Sin embargo, con Juan XXIII (1958-1963) cambia esta percepción por el ingreso de la mujer en la vida pública¹, debido a su participación laboral en la II Guerra Mundial. De esta manera, en la mujer se crea la conciencia de su propia dignidad.

A pesar de ello, el Vaticano II no afronta de manera directa la situación de la mujer, y utiliza un lenguaje que no es incluyente para ella. “Es importante revisar el lenguaje excesivamente masculinizante cuando curiosamente la mayoría de los fieles son mujeres”². En este primer capítulo se muestra que Juan Pablo II es el Papa que más escritos dedicó a la dignidad de la mujer resaltando la *Mulieris dignitatem*. A pesar de ello, documentos como la Declaración *Inter insignioris* de Pablo VI de 1976, la propia *Mulieris dignitatem* de 1988 y la *Ordinatio Sacerdotalis* de 1994,

¹ Vélez, C., “Mujer: Igualdad y participación. Una reflexión a propósito de los 50 años del Concilio Vaticano II” Pontificia Universidad Javeriana, Colombia 2005 p.6.

² *Ibidem* p. 7.

también de Juan Pablo II, apoyan la negativa al sacerdocio de la mujer. Benedicto XVI sostiene esta misma visión, así como Francisco.

En el segundo capítulo, se analizan las reflexiones tanto históricas como teológicas elaboradas por diversas mujeres. En primer lugar, se muestra el lugar preponderante que ocupaba la mujer en las primeras comunidades cristianas. De acuerdo con la enseñanza de Jesús, en estas comunidades las mujeres ocupaban un lugar central al abrir sus casas a los nuevos creyentes para su instrucción. Las viudas tienen un papel destacado, ya que contribuyen con parte de sus bienes a esta formación. La simbología también tiene importancia puesto que repercute en la mentalidad actual al haber sido cambiada de sus contenidos matriarcales iniciales. De la existencia de una horizontalidad en las relaciones entre los dos sexos, se pasa a una verticalidad donde el varón somete a la mujer. Esta visión debe recuperar su postura inicial y recordar sus significados originales. En el inciso sobre la teología realizada por mujeres a partir de la realidad y la experiencia cotidianas, se muestran situaciones de la vida práctica de los oprimidos con una teología liberadora. Para estas teólogas, la teología ha mostrado sólo la visión masculina faltando la femenina. Perciben una exclusión por su identidad sexual, y reclaman el carácter sacerdotal de los profetas, apóstoles, episcopos, viudas y presbíteros.

En la sección sobre una humanidad reconciliada, se habla de una sanación de las relaciones humanas que pase por un proceso teológico, psicológico y espiritual. Lo anterior llevará a un nuevo encuentro igualitario a través de una mejor relación con Dios, donde la agresividad sea sustituida por la compasión, y la competencia por la colaboración. Se habla de la Eucaristía como anticipo de las relaciones igualitarias del Reino, y el hecho de que sin la aportación plena de la mujer la Iglesia se empobrece. La visión eucarística con su precedente en la sabiduría, Sofía, nutre desde los inicios hasta el final de la creación en el compartirse a sí mismo de Dios.

La teología alimentaria, presentada por el académico Ángel Méndez, evita que el mundo pase hambre y recuerda el compartir materno de Dios con su propia divinidad. Para el español Rafael Aguirre, la casa representa una economía de reciprocidad, donde todos los miembros dan y reciben y donde cada uno es valorado por sí mismo. La comunidad que parte el pan en Jerusalén es el pueblo de Dios definitivo, donde no hay pobres, y ha llegado a la meta del éxodo definitiva comenzando por Jesús. En cuanto al feminismo, su objetivo es ser liberador y crítico, enfocándose en la igualdad y dignidad para cada mujer. La teología latinoamericana, influida por la teología de la liberación y el feminismo occidental, tiene como objetivo el derecho y la igualdad entre varones y mujeres.

El tercer capítulo, muestra una de las posturas más conservadoras y radicales de la Iglesia respecto a la participación femenina sacerdotal contrastada con una postura liberadora de servicio al excluido. La primera postura sostiene que la visión de la ordenación de la mujer presenta una eclesiología deformada, ya que confunde el orden natural con el sobrenatural. Según esta postura no es posible igualar a la Iglesia con las comunidades humanas puesto que el sacerdocio no proviene de la creación ni le pertenece al hombre. La segunda postura explica que a través de la historia se conjuntaron las funciones de los profetas, apóstoles y puestos de gobierno en una sola persona, concentrando el poder. Es decir, el poder sagrado llevó al poder político contrario al evangelio de Jesús que separaba la autoridad del poder. Debido a su poco poder, las mujeres son la mayor fuerza reformadora de la Iglesia, por lo que se intenta controlarlas³. A pesar de ello, existe el temor de que las mujeres también sean persuadidas por este poder, sin embargo, la teología del Espíritu pudiera ser muy fecunda y alejarlas de este mal.

³ Infra, p. 63.

A continuación, se presenta la existencia de mujeres diáconos, presbíteras y abadesas en la antigüedad. Durante mucho tiempo se ha sostenido que en la historia nunca existieron esos cargos en las mujeres, sin embargo, la documentación sobre ellas es muy amplia en las Iglesias orientales. El historiador Giorgio de Otranto menciona escritos y lapidarios evidenciando la existencia de mujeres cristianas sacerdotes. Otros historiadores como Brooten y Kraemer⁴ también lo han comprobado. En los siglos IV y V se atacó la dirección ejercida por mujeres, siendo marginadas en el momento en que el cristianismo se transformó en la religión oficial. Prueba de la existencia de estas mujeres en sus cargos también se encuentran pinturas, esculturas, mosaicos e inscripciones del cristianismo primitivo. Las Abadesas tenían a su cargo la dirección Espiritual de las religiosas dentro de sus monasterios, pero a pesar de este papel destacado hasta el siglo XII, se les fue dejando poco a poco silenciadas y en el olvido.

En cuanto a la restauración del diaconado, este renace en Alemania en los años 50's con el apoyo de sacerdotes y seculares. La escasez de sacerdotes conduce a esta renovación también presente en otros países de misión y en Iberoamérica. La renovación del diaconado adquiriría nuevas perspectivas al profundizar en el sentido de la vida sexual y del matrimonio como sacramento. De esta manera, en el diaconado confluirían en una persona la ordenación y el matrimonio. La comprensión teológica de la diaconía lleva a entender la tensión entre el Estado y la sociedad. La sociedad industrial ha ocasionado el individualismo en el ser humano alejándolo del grupo. La diaconía puede satisfacer las necesidades sociales del sistema industrial. Esta orientación de la diaconía no sólo alivia estas necesidades, sino que anticipa la nueva comunidad y el mundo de la libertad como esperanza del Reino de Dios.

⁴ Bernardette Brooten, académica religiosa americana y Profesora de Estudios Cristianos
Ross Kraemer académica americana especialista en religiones del Mediterráneo Greco-Romano.

El siguiente inciso sobre la mujer en los ministerios de la Iglesia, presenta la opinión del sacerdote mexicano Alberto Carrillo⁵, quien en 1971 escribía el no existir nada que impidiera el acceso de la mujer al sacerdocio. Sin embargo, argumentaba que en la disciplina y en la pastoral se necesitaban nuevas estructuras para que pudiera haber un cambio. Era la época del auge de las comunidades de base y sugería ajustes en las mismas para que fuera posible la inclusión femenina sacerdotal y diaconal. De su experiencia y observaciones se pueden rescatar reflexiones que son de utilidad para que la mujer pueda ejercer el sacerdocio dentro de las comunidades en la actualidad. El elemento de entonces que coincide con el presente es la escasez de sacerdotes. Carrillo sugería la participación femenina como pareja, esposo y esposa, o como parte de una comunidad religiosa en el servicio pastoral. Una evolución de la mentalidad jurídica de la Iglesia era indispensable para que su reflexión teológica acercara al laico con el ministerio pastoral.

A continuación, la teóloga mexicana Marilú Rojas analiza el diaconado de la mujer desde la teología feminista decolonial. La religiosa expone la necesidad de un diaconado de mujeres capaces de decolonizar la manera en que se ha entendido el cuerpo de las mujeres, así como el concepto de lo sagrado. Lo anterior con el objeto de superar la colonialidad tanto del poder como del saber, y del ser en el cristianismo. El diaconado no puede ser eurocéntrico, puesto que el contexto de América Latina es diferente. El diaconado de las mujeres interpela la creatividad como acción transformadora del buen vivir, y armonizarse con la defensa de los territorios y de la naturaleza en América Latina, de ser devastada por el capitalismo neoliberal.

⁵ Infra, pp. 78-79.

Por su parte, Schillebeeckx⁶ opina que las necesidades históricas sobre el surgimiento de puestos eclesiales están siempre sujetas a cambios. Aclara que la eclesiología surge de la idea de la Iglesia como pueblo de Dios del final de los tiempos y la jerarquía es un servicio al pueblo de Dios. Afirma la necesidad de criticar a la Iglesia puesto que necesita del cambio y de reforma. Para Schillebeeckx, Dios y su mensaje para todos los hombres debe ser el centro de la Iglesia. Opina que hay otros ministerios que debieran tener un reconocimiento oficial por parte de la Iglesia. Insiste que es una reducción peligrosa el que los sacerdotes sean vistos como los hombres de los sacramentos y que los laicos sean los que lleven la comunidad en sí. Por lo que respecta al celibato voluntario, sugiere que éste debiera ser opcional y el sacerdote pudiera estar casado o no. Schillebeeckx subraya el hecho que la mujer no tenga autoridad ni jurisdicción es una discriminación, y añade que no hay argumentos para la negación del sacerdocio a las mujeres.

Por lo que respecta al celibato, en Occidente se convirtió en legal hasta finales del siglo IV. Se trataba de una ley de continencia por razones de pureza legal y en consideración a la eucaristía. En el siglo XII el precepto ritual de la continencia se convirtió en ley del celibato y la pureza ritual permaneció siendo el motivo de esa ley. Esta ley ayudó a aumentar el patrimonio eclesiástico y la independencia de la Iglesia frente a reyes. El elemento decisivo de esta ley fue la continencia ritual. Los documentos del Concilio Vaticano II son los primeros en considerar que la ley del celibato no puede seguir permaneciendo en la época actual. Sin embargo, no puede generalizarse que la causa de la escasez de sacerdotes sea la ley del celibato.

Por último, en el inciso sobre las reflexiones de una exclusión y la necesidad de cambio, se deduce que la argumentación sobre los textos basados en la Escritura

⁶ Infra, pp. 82-87.

permite que se perpetúe un sacerdocio de poder y que la mujer quede excluida de él. Es indispensable separar el sacerdocio y el poder, donde el sacerdocio no debe ser un simbolismo con el propósito de defender la institución masculina. La exclusión del sacerdocio a la mujer está apoyada en una teología de la separación de lo sagrado y lo profano. Este volver a la teología de la acción litúrgica explica la reaparición del orden de las vírgenes y de la devoción mariana. Los ministerios que podrían ejercer las mujeres dependen de la voluntad del *poder sagrado* ejercido por el hombre.

Para una renovación a fondo de la Iglesia, existe la investigación teológica y las transformaciones personales y comunitarias. Se deben modificar los contenidos y las expresiones simbólicas de la fe, recoger la Escritura y la Tradición para buscar e interpretar lo que no aparece en los textos. Se propone trabajar compartiendo tareas y conocimientos que evite la reproducción de jerarquías. Los argumentos a los que apela la Iglesia son tres: el argumento simbólico-nupcial: Cristo, varón, Esposo y la Iglesia, femenino, Esposa; el argumento de la Tradición sobre la afirmación que la Iglesia católica nunca ha ordenado mujer y la razón sobre Jesús y los Apóstoles, siendo todos varones, y no escogiendo a ninguna mujer.

En opinión de las teólogas Arana y Salas⁷, el encuentro de datos que expliquen la existencia sacerdotal de las mujeres en la Iglesia Primitiva, no debería ser la razón por la que la Iglesia cambie su postura sobre la negativa sacerdotal a las mujeres. Consideran que desde la guía del Espíritu en la historia y desde la liberación del Evangelio debieran basarse en el anticipo de las “las relaciones fraternas e igualitarias del Reino que anuncia”⁸.

⁷ Infra pp.94 y 95.

⁸ Arana, María José y Salas, María, *Mujeres sacerdotes ¿por qué no...? Reflexiones históricas, teológicas y ecuménicas*, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1994 p.23.

I. Documentos Oficiales de la Iglesia Respecto al Sacerdocio Femenino.

1.1 Introducción

En este primer capítulo se expondrán los principales documentos de la Iglesia en relación con el sacerdocio de la mujer. Para tal efecto se partirá del Concilio Vaticano II respecto al cambio de dirección en la historia al llegar la modernidad. La carta *Mulieris dignitatem* escrita por Juan Pablo II en 1988 atrajo nuevamente el tema del sacerdocio femenino. Posteriormente Juan Pablo II escribe la carta apostólica *Ordinatio Sacerdotalis* reafirmando la negativa al sacerdocio de la mujer por parte de la Iglesia, a su vez basada en la Declaración *Inter insigniores* de Pablo VI que se apoya en la Tradición de la Iglesia.

En el segundo inciso, se muestra la influencia en la Iglesia sobre los conflictos y cuestionamientos surgidos con la revolución industrial, entre ellas la incorporación de la mujer en el medio laboral. Posteriormente la situación sociopolítica causada por la II Guerra Mundial provoca también desajustes económicos y replanteamientos religiosos.

El tercer inciso presenta la carta apostólica *Mulieris dignitatem (MD)* sobre la dignidad y vocación de la mujer, impulsada a su vez por la Encíclica *Redemptoris Mater* de 1987 del propio Juan Pablo II. La *MD* no puede ser leída sin hacer referencia a la *Carta del papa Juan Pablo II a las mujeres* presentada en Pekín, China en la IV Conferencia Mundial sobre la mujer en 1995.

El cuarto inciso habla de la carta apostólica *Ordinatio Sacerdotalis* de 1994 de Juan Pablo II respecto a la negativa de manera *infallible* de la mujer al sacerdocio,

a su vez basada en la Declaración *Inter insigniores* de Pablo VI en 1976 la cual afirma que Cristo escogió como apóstoles sólo varones.

El quinto inciso presenta la explicación del entonces cardenal Joseph Ratzinger ratificando y exponiendo a detalle los sustentos que avalan la no participación de la mujer en el sacramento del sacerdocio. Por último, el sexto inciso presenta la opinión de Francisco sobre el papel de la mujer en la Iglesia, en particular sobre el diaconado, mostrando inicialmente su simpatía y apoyo hacia la mujer, con una actitud de cambio respecto de sus predecesores en el año 2015.

A continuación, se partirá del momento histórico que rodeó y llevó a la decisión de un cambio en la visión y desarrollo de la Iglesia con el mundo y los creyentes, concretado en la reunión del Concilio Vaticano II. Dicho concilio conjuntó a diversas iglesias cristianas para tratar, entre otros temas, el papel de la mujer ante el giro que se presentaba con la modernidad urgiendo una modificación en su rumbo.

1.2 Contexto histórico eclesial en torno a la prohibición sacerdotal de la mujer.

A partir del Concilio Vaticano II la situación de la mujer es tratada de manera oficial. El Concilio comienza con el Papa Juan XXIII el 11 de octubre de 1962 y termina con el Papa Pablo VI, el 7 de diciembre de 1965. Dicho Concilio se caracterizó por ser ecuménico y reunir realidades eclesíásticas de todo el mundo que habían estado alejadas. El objetivo del Concilio no era establecer nuevos dogmas sino contar con una Iglesia más sólida y abierta a las particularidades de la modernidad.

El tiempo posterior al Concilio fue desarrollando poco a poco una visión diferente y más actual de la presencia femenina en la vida social, alentando a la sociedad a reconocer el papel de la mujer⁹. La situación social de la mujer no era algo nuevo en la época del Concilio ni se le había ignorado, pero había sido tratada de forma menor. Una nueva óptica sobre el papel de las mujeres trajo grandes cambios en la familia y la sociedad. Esta evolución supuso la aceptación de la participación social de la mujer en igualdad de derechos con el varón¹⁰. La postura tomada por el Concilio, acontecimiento principal de la Iglesia universal en el siglo XX, produjo en la Iglesia un debate influyendo también en el ámbito doctrinal. Es en el pontificado de Juan Pablo II cuando la situación social de la mujer adquiere un lugar en la doctrina social de la Iglesia.

Desde el año 1891, con la encíclica *Rerum Novarum*¹¹ del Papa León XIII, la Iglesia reconoce la situación femenina como parte esencial para el futuro humano de la situación social. La situación social se refiere a la serie de conflictos y cuestionamientos que surgen con la aparición de la revolución industrial. La revolución industrial trae consigo la incorporación masiva de mujeres trabajadoras a los procesos de producción de las fábricas, modificando la distribución tradicional de roles sociales al interior de la familia y el rol social. La participación de la mujer en el mundo laboral implicó su lucha por la igualdad de derechos y su independencia,

⁹ Cfr. Parrilla F., José Manuel, “La Condición Social de la Mujer en la Doctrina Social de la Iglesia”, *Studium Ovetense, Revista del centro Superior de Estudios Teológicos de Oviedo*, XXVI (1998), p.1.

¹⁰ Ídem.

¹¹ S.S. León XIII, Encíclica *Rerum Novarum* sobre la cuestión Obrera y radiomensaje de S.S. Pío en el cincuentenario de la “*Rerum Novarum*”. León, Gto., México: Splendor, Ediciones Paulinas, 1960.

pero no se debía a un deseo de emancipación sino a una necesidad ocasionada por las nuevas circunstancias económicas.

Con Juan XXIII la Iglesia toma conciencia de la complejidad de la realidad social y el concepto “*signo de los tiempos*” adquiere un valor particular para concretar la misión de la Iglesia en el mundo. La evolución que se ha dado en la doctrina católica respecto a la situación social de las mujeres en los documentos del Magisterio de la Iglesia distingue tres períodos: el primer período se da con la *Rerum Novarum* de León XIII, hasta el pontificado de Pío XII, donde se da un cambio por la situación sociopolítica causada por la II Guerra Mundial. El segundo período se inicia con Juan XXIII y el Concilio Vaticano II, concluyendo con Pablo VI. El tercer período está dedicado en su totalidad a Juan Pablo II debido al desarrollo que se le da a la situación de la mujer y su participación en la sociedad. En el mensaje final del Concilio el papa Pablo VI afirma:

“Llega la hora, ha llegado la hora en que la vocación de la mujer se cumple en plenitud, la hora en que la mujer adquiere en el mundo una influencia, un peso, un poder jamás alcanzados hasta ahora. Por eso, en este momento en que la humanidad conoce una mutación tan profunda, las mujeres llenas del espíritu del Evangelio pueden ayudar tanto a que la humanidad no decaiga”¹².

Este es el primer reconocimiento importante del papel de las mujeres a favor de la Iglesia y de la sociedad. Se tocan varios documentos conciliares, pero en

¹² S.S. Juan Pablo II, Carta Apostólica, *La dignidad y la vocación de la mujer “Mulieris Dignitatem”*, Ediciones Paulinas, S.A. de C.V., México 1988, pp .3-4.

particular la Constitución *Gaudium et Spes*¹³ afirma la dignidad del ser humano. Los cambios dados debido a las innovaciones de la investigación cambian la manera de actuar y pensar de las personas y, en consecuencia, la vida religiosa de los creyentes. El hombre experimenta una gran libertad, pero también formas de esclavitud psicológica y social. Debido a ello el hombre se siente desorientado y el Concilio se presenta como una ayuda ante esta emergencia. El rápido cambio en el conocimiento crea desequilibrios económicos, políticos y sociales como también una nueva relación entre el hombre y la mujer. A nivel global se presenta una disparidad entre los países ricos y los países pobres. Aunado a ello, las mujeres empezaron a reivindicar igualdad de oportunidades y de trato. El Concilio considera que la fe es una respuesta a los cuestionamientos de los hombres y mujeres y se propone reafirmar los valores fundamentales de la humanidad. En la Constitución *Gaudium et Spes* la Iglesia toma conciencia del crecimiento del ateísmo. La ausencia de una relación con Dios y de la esperanza en la vida eterna provocan una gran afectación a la dignidad humana. El Concilio promueve reconocer la igualdad y la colaboración entre todos los hombres, así como el respeto al prójimo y superar la ética individualista. La Constitución también se ocupa del trabajo, la familia y el matrimonio.

1.3 Razón de la escritura de la carta apostólica *Mulieris dignitatem*.

La carta apostólica *Mulieris dignitatem*¹⁴ (MD), con fecha 15 de agosto de 1988, es escrita con ocasión del Año Mariano y es el primer documento de la Iglesia

¹³ Estudios sobre la Constitución “Gaudium et Spes”: sobre la Iglesia y el mundo actual. Bilbao: Mensajero, 1967.

¹⁴ S.S. Juan Pablo II, Carta Apostólica, *La dignidad y la vocación de la mujer “Mulieris Dignitatem”*, Ediciones Paulinas, S.A. de C.V., México 1988.

dedicado por completo al tema de la mujer. Juan Pablo II reconoce la importancia del Concilio y los momentos previos de la *MD* como el Sínodo de Obispos del año anterior (octubre de 1987) en el que, al reflexionar sobre los laicos, se habla nuevamente de la dignidad y vocación de la mujer. La *MD* ofrece una lectura teológica y antropológica de la condición femenina con repercusiones sociales. La clave de lectura es la *diferencia* entre el varón y la mujer, pero asumida por parte de la mujer como ser “otro” respecto del hombre.

En la *MD* la relación hombre-mujer es considerada poniéndose en el lugar de la mujer, en el plano de su dignidad y vocación¹⁵. La diferencia entre hombre-mujer no niega su igualdad en dignidad, pero esta igualdad ha sido rota por el pecado.¹⁶ con desventaja particular para la mujer, convirtiéndose en objeto de dominio y posesión masculina. Al usar el Papa las palabras “*él te dominará*”¹⁷ se refiere al pecado original y sus consecuencias en el hombre y la mujer. Es por lo que la mujer lucha por recuperar sus derechos y contra una situación social de pecado. Juan Pablo II reconoce que la dominación que padece la mujer se sitúa en el contexto de los derechos humanos.

La Encíclica *Redemptoris Mater*¹⁸ de 1987 tiene un particular impulso en la Carta *Mulieris dignitatem* al reconocer como esencial la figura de María. Dentro de la Carta, el Antiguo y Nuevo Testamento están en la base de una comprensión de la dignidad femenina. El hombre y la mujer expresan la humanidad compartida a semejanza de la comunión en Dios¹⁹. El hombre y la mujer son las únicas creaturas

¹⁵ *MD* II,5

¹⁶ *MD* IV,9.

¹⁷ *MD* IV,10

¹⁸ S.S. Juan Pablo II, Encíclica *Redemptoris Mater* sobre la Bienaventurada Virgen María en la Vida de la Iglesia Peregrina. México, D.F.: Librería Parroquial de Clavería, 1987.

¹⁹ *MD* III,6-7 y V,14.

que Dios “ha querido por sí mismas”,²⁰ y al realizar su propia humanidad lo hacen a través de la donación de sí mismas²¹. María hace redescubrir a Eva la dignidad y la humanidad de la mujer²². La misión redentora de Cristo es la dignidad de la mujer ya que, como lo muestran muchos pasajes del Evangelio, Jesús es el primero que ama y respeta su “ser mujer”²³.

El mensaje de Jesucristo proporciona normas y valores donde el reconocimiento de la dignidad de la mujer es condición para reconstruir las relaciones de reciprocidad entre varón y mujer, queridas por Dios. La dignidad de la mujer es inseparable de su vocación, la que se expresa en el binomio maternidad- virginidad, de acuerdo con la *MD*²⁴. De esta manera, Juan Pablo II confía a las mujeres la misión de custodiar al ser humano y la misma humanidad. La sensibilidad o “*genio femenino*”²⁵ debe ser transmitido en un medio compartido por hombres y mujeres en igualdad de condiciones. María es la expresión más alta del “*genio femenino*” siendo prototipo para la mujer, como don a los otros. “*Genio femenino* es el conjunto de dones específicamente femeninos –comprensión, objetividad de juicio, compasión- que se manifiestan en todos los pueblos”²⁶.

La *Mulieris dignitatem* no puede ser leída sin relacionarla con la posterior *Carta del papa Juan Pablo II a las mujeres*, presentada en la IV Conferencia Mundial sobre la mujer en Pekín, y promovida por la Organización de las Naciones Unidas, ONU, en 1995. Esta carta la escribe el Papa con el propósito de establecer

²⁰ *MD* III,7.

²¹ *MD* III,7

²² *MD* IV,11.

²³ *MD* V,12-13.

²⁴ *MD* VI,17.

²⁵ *MD* IX,31.

²⁶ Vivas, María del Socorro, “El perfil de la mujer presentado por Juan Pablo II en sus escritos”, *Theologica Xaveriana*, 146 (2003) 217.

la posición de la Iglesia Católica ante los debates de esta Conferencia. La carta establece un diálogo directo con las mujeres, hablando a cada una de ellas.

Inicia su carta con un agradecimiento por el “misterio de la mujer”. El Pontífice reconoce los avances al despertar de la conciencia de la dignidad femenina, también los esfuerzos institucionales de la ONU al trabajar por los derechos de las mujeres. La carta sigue siendo una llamada a las instituciones internacionales, para que se pase de una situación de denuncia de los problemas y carencias de las mujeres, a un “proyecto de promoción” para todos los ámbitos de la vida de las mujeres, a partir de una renovada conciencia de la dignidad de la mujer. Enfatiza los efectos positivos del feminismo moderno, y su admiración a las mujeres que han defendido la dignidad de su condición femenina con la conquista de sus derechos. Pide disculpa también por las opresiones causadas en ocasiones por parte de la Iglesia. Al igual que la *Mulieris Dignitatem*, incluye reflexiones bíblicas sobre la identidad y vocación del ser humano, creado “desde el principio” sólo como varón y como mujer. Reafirma la diferencia entre el varón y la mujer como ontológica, siendo el uno para el otro en complementariedad.

Sin embargo, Juan Pablo II también añade en el no. 10 de la Carta, la singularidad del sacerdocio ministerial únicamente para los varones:

Si Cristo - con una elección libre y soberana, atestiguada por el Evangelio y la constante tradición eclesial – ha confiado solamente a los varones la tarea de ser “icono” de su rostro de “pastor” y de “esposo” de la Iglesia a través del ejercicio del sacerdocio ministerial, esto no quita nada al papel de la mujer, así como al de los demás miembros de la Iglesia, que no han recibido el orden sagrado, siendo por lo demás todos igualmente, dotados de la dignidad propia del “sacerdocio común”, fundamentado en el Bautismo. En

efecto, estas distinciones de papel no deben interpretarse a la luz de los cánones de funcionamientos propios de las sociedades humanas, sino con los criterios específicos de la economía sacramental, o sea, la economía de “signos” elegidos libremente por Dios para hacerse presente en medio de los hombres²⁷.

1.4 La opinión de Juan Pablo II respecto al sacerdocio femenino.

Juan Pablo II es el Papa que más escritos ha dedicado al tema de la mujer. El Pontífice configuró un modelo de mujer “universal”²⁸, una identidad de mujer que le llamó genio femenino. Sin embargo, no es el único Papa en referirse a la mujer, Pío XII se refirió a la mujer como imagen de Dios²⁹ y no únicamente como compañera del hombre. Así mismo, Juan XXIII³⁰ distingue la incorporación de la mujer en el ámbito público como signo de los tiempos. Para Juan Pablo II la mujer está vinculada a la predilección por María. Según Juan Pablo II la mujer forma parte constitutiva de la estructura eclesial³¹, pero esto no es así puesto que “la misma estructura eclesial impide su plena participación en igualdad de condiciones y de posibilidades, como sujeta histórica”³². El Papa reconoce el papel de la mujer en el campo humano y profesional, pero insiste que su función principal debe ser la de madre, educadora y de servicio por los más débiles de la sociedad. El reducir su función a la maternidad “pareciera que se centra sólo en el biologismo, sin tener en

²⁷ *CM 1995,16.*

²⁸ Cfr. Vivas, María del Socorro, “El perfil de la mujer presentado por Juan Pablo II en sus escritos”, *Theologica Xaveriana*, 146 (2003) 216.

²⁹ *Ídem.*

³⁰ *Ídem.*

³¹ *Ibidem.* p.217.

³² *Ídem.*

cuenta la mediación de la cultura y los cambios paradigmáticos de los nuevos tiempos”³³.

En la *Mulieris dignitatem* Juan Pablo II habla de la igualdad del varón y la mujer, pero al afirmar los comportamientos que debe tener la mujer en la vida social y eclesial, no se está respetando esa igualdad. En la *MD* el Papa hace referencia al Evangelio de Juan³⁴ respecto a los encuentros de Jesús con las mujeres e indica que las mujeres son liberadas por Jesús. Es la mujer la que consigue de Jesús su primer milagro, es la mujer quien habla de Jesús a los samaritanos, la que le lava los pies, la que cree y al tocarle el manto se cura. También la que está al pie de la cruz, la que descubre el sepulcro vacío, la primera que ve al Resucitado y la que anuncia a los discípulos la resurrección. Esto no sólo muestran la vida de Jesús en el Evangelio³⁵, también significa la pertenencia de la mujer a la comunidad cristiana primitiva. Como se mencionó previamente, en la *MD* se indica que el hombre y la mujer son las únicas creaturas que Dios “ha querido por sí mismas”³⁶ reflejando el plan de Dios. Al crear a cada una, la ama, la escoge y le confía una misión especial. De esto se infiere que al tener la mujer una mayor preparación y formación en los espacios sociales, no se le puede reducir sólo al campo de la maternidad. Tanto en la *MD*³⁷ como en la Carta a las mujeres³⁸, el Papa se refiere a la mujer en lenguaje analógico con María.

³³ Vivas, María del Socorro, “El perfil de la mujer presentado por Juan Pablo II en sus escritos”, *Theologica Xaveriana*, 146 (2003) 216. P. 220.

³⁴ *MD* V,12.

³⁵ *MD* V,13.

³⁶ *MD* III,7.

³⁷ *MD* VI,17.

³⁸ *CM* 1995,14-15.

En la carta apostólica *Ordinatio Sacerdotalis (OS)*³⁹ fechada el 22 de mayo de 1994, Juan Pablo II expone los motivos sobre la ordenación sacerdotal reservada sólo a los hombres. En primer lugar, afirma que la ordenación sacerdotal en la Iglesia Católica *desde el principio* ha sido reservada únicamente para los hombres. En ella menciona la fidelidad de Pablo VI a la Tradición apostólica sobre que no es admisible ordenar mujeres para el sacerdocio ya que las Sagradas Escrituras sostienen que Cristo escogió como Apóstoles sólo varones y que la exclusión de mujeres del sacerdocio está en armonía con el plan de Dios para su Iglesia. Pero como este punto quedó en discusión por teólogos y algunos ambientes católicos, el Papa Pablo VI publicó la Declaración *Inter insigniores*⁴⁰ el 15 de octubre de 1976, donde explica las principales razones de esta doctrina. Las razones teológicas de dicha declaración sostienen que Cristo no había actuado por motivos culturales de su tiempo. Agrega que la verdadera razón es que Cristo lo ha establecido así y esta es la Tradición de la Iglesia. Juan Pablo II se refiere entonces a su Carta Apostólica *Mulieris dignitatem* recordando que al llamar Cristo sólo a los hombres como apóstoles, lo hizo de manera libre y soberana. Agrega que María no fue Apóstol ni sacerdote y que esto no debe considerarse una discriminación a las mujeres. Sin embargo, el papel de la mujer en la Iglesia es necesaria y tiene gratitud por esto hacia ella. “Se trata de santas mártires, de vírgenes, de madres de familia ...”⁴¹. Termina declarando definitivo este dictamen.

³⁹ S.S. Juan Pablo II, Carta Apostólica, “*Ordinatio Sacerdotalis*”, Librería Editrice Vaticana, 1994.

⁴⁰ S.S. Pablo VI, Declaración, “*Inter insigniores*”, cfaith documents, 1976.

⁴¹ *OS* 1994,2.

1.5 La opinión del cardenal Joseph Ratzinger respecto al sacerdocio femenino.

El entonces Cardenal Ratzinger afirma que la razón de Juan Pablo II al escribir la *Mulieris dignitatem* fue el hecho de que después del Sínodo de Obispos de 1987, no había quedado suficientemente claro el puesto de la mujer en la Iglesia⁴². Era necesario profundizar en los fundamentos teológicos y antropológicos del tema en cuestión. Su propósito era buscar el significado de la creación del ser humano como hombre y mujer por Dios, desde la fe, y la misión específica de la mujer. En la carta apostólica, explica el Cardenal Ratzinger, el Papa continúa la discusión sinodal y dialoga en el contexto de la fe bíblica y la tradición teológica. A esto se agrega el Año Mariano evocando la imagen bíblica de la mujer como modelo. Ratzinger aclara que lo anterior debe ser considerado para evaluar la carta, y la necesidad de la reflexión y la meditación.

La enseñanza de la *MD* en cuanto a su contenido prosigue Ratzinger, se encuentra en la afirmación de Juan Pablo II: “la dignidad de cada hombre y su vocación correspondiente encuentra su realización definitiva en la *unión con Dios*”⁴³, la cual se concretiza en la interpretación del relato bíblico de la creación. La base de cualquier antropología cristiana es la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, continúa Ratzinger. De esta manera, se comprende la naturaleza de la persona como “comunidad” remitiendo al Dios trinitario. El Papa Juan Pablo II afirma, “humanidad significa llamada a la comunión interpersonal”⁴⁴, y desarrolla tres elementos de la existencia humana: primero, el ser humano es la única creatura

⁴² Ratzinger, Joseph Card., “Presentación de la carta apostólica “*Mulieris Dignitatem*” de Juan Pablo II sobre la dignidad y vocación de la mujer”, *cf. faith documents*, 30 septiembre 1988, p.1.

⁴³ *MD* II,5.

⁴⁴ *MD* III,7.

de Dios querida por sí misma. Por ello debe caminar hacia su “autorrealización”, la que se cumple cuando el hombre no se busca a sí mismo, sino que se da a los otros “mediante una entrega sincera de sí mismo”⁴⁵. Este donarse es la categoría fundamental propuesta por la Carta Apostólica.

Segundo, la condición histórica entre ser y deber ser se describe como “pecado original”, que es cuando el hombre rompe su relación con Dios. Esto a su vez, trae una triple ruptura: consigo mismo, en la relación hombre-mujer y entre el ser humano y la creación ⁴⁶. En lugar de entregarse, el hombre domina a la mujer; en lugar de comunión hay opresión. La mujer queda así reducida por el hombre como objeto de placer y explotación. La superación del pecado, la redención, se logra con el restablecimiento del orden de la creación. En su carta el Papa muestra la acción redentora con el restablecimiento de los derechos y la dignidad de la mujer⁴⁷. Lo hace mostrando tres características: la actitud de Jesús hacia las mujeres, el hombre y la mujer deben ser una sola carne y el establecimiento de una relación nueva. El Papa descubre la “novedad evangélica”⁴⁸: la superación de la discriminación de la mujer provocada por el pecado. Tercero, al mencionar el papa el “genio femenino” como específico de la mujer, la diferencia de la vocación del hombre. En María, examina la maternidad y la virginidad, como las dos formas fundamentales de la existencia femenina.

Lo anterior, añade Ratzinger, nos lleva a las nuevas dimensiones sobrenaturales de la existencia humana. El carácter del Nuevo Testamento consiste en su realización en la carne y en la sangre del Hijo de Dios hecho hombre. Y

⁴⁵ MD III,7.

⁴⁶ MD IV,9.

⁴⁷ MD V,12.

⁴⁸ MD V,12.

comienza también en la carne, en la mujer, al ofrecerse como su madre. Así es como el más grande acontecimiento de la historia se realiza a través de una mujer, María⁴⁹. De esta manera el amor trinitario de Dios se entrega al ser humano, y da profundidad a la reciprocidad hombre-mujer con el simbolismo “esponsal”. Aquí Ratzinger explica, que es en este contexto cristológico y sponsal de los sacramentos, el que Cristo haya llamado sólo a los hombres como Apóstoles. De esta manera, sólo a ellos queda transmitido el mandato de administrar los sacramentos de la Eucaristía y de la Confesión. Agrega que por ello resulta absurdo unir la dignidad de la mujer a la aceptación o negación al sacerdocio femenino. Indica que es equivocado reducir la Carta del Papa a la cuestión del sacerdocio de la mujer, y que el Papa es la voz de la Tradición y con base en ella fundamenta su autoridad.

El sacerdocio es un ministerio de servicio y su finalidad es la santidad. El Papa alude a Hans Urs Von Balthasar, teólogo suizo y sacerdote católico, quien habla de la dimensión mariana y de la dimensión apostólica-petrina de la Iglesia. En la Carta Apostólica se expresa que: “En la jerarquía de la santidad precisamente la mujer ... es “figura” de la Iglesia”⁵⁰. En la historia mundial, el Papa nota la lucha que se realiza a favor del hombre y la humanidad. Significa que en el progreso material se esconde el peligro de la desaparición de la sensibilidad humana⁵¹. Ante esto se necesita el “genio” de la mujer, su sensibilidad por el ser humano. El Papa fundamenta esta afirmación sobre una base teológica: Dios ha confiado al ser humano a la mujer, puesto que su misión está en el orden del amor, como guardiana del ser humano.

⁴⁹ *MD IX*,31.

⁵⁰ *MD VII*,27.

⁵¹ *MD VIII*,30.

Ratzinger también basa su postura comentando el 28 octubre de 1995, la Carta Apostólica *Ordinatio Sacerdotalis* ⁵². En la OS, la ordenación reservada sólo a los hombres, Juan Pablo II no expone ninguna doctrina nueva. De acuerdo con Ratzinger, actualmente existen dos factores que se consideran discutibles: si la Escritura se lee de manera historicista dejando fuera la Tradición, el sacerdocio se presenta como un proceso histórico, sin voluntad de institución. De esta manera, la institucionalidad pierde validez y puede ser sustituida por su funcionalidad. Esta nueva relación con la historia se une a las concepciones antropológicas modernas: la corporeidad humana se sustituye por la funcionalidad de los sexos; lo que se consideraba vínculo con el misterio de origen, ahora es considerado discriminación de la mitad de la humanidad: las mujeres. Es entonces cuando el magisterio pontificio a través de la Declaración *Inter insigniores*⁵³ recuerda la Tradición. En ella el magisterio se declara a favor de la obediencia y de los límites de la autoridad de la Iglesia, dado que la Iglesia y el magisterio no tienen autoridad por sí mismos, esta autoridad es concedida por Dios. La Iglesia creyente vive las Escrituras en la comunidad y está unida a la voluntad que la precede, la que eligió a los Doce.

En base a lo anterior, Ratzinger aclara que la Carta Apostólica *Ordinatio Sacerdotalis* se funda en la Declaración *Inter insigniores* de Pablo VI, en continuidad con la Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*, la Exhortación Apostólica *Christifideles laici*⁵⁴ del 30 de diciembre de 1988 y el *Catecismo de la Iglesia Católica*⁵⁵ promulgado por Juan Pablo II en 1992. Pero la concepción infalible de la decisión de la Iglesia como pretexto, ha relativizado los documentos mencionados.

⁵² S.S. Joseph Ratzinger, “Sobre el valor de la doctrina contenida en la Carta Apostólica *Ordinatio Sacerdotalis*” Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Octubre 28,1995.

⁵³ S.S. Pablo VI, Declaración, “*Inter insigniores*”, cfaith documents, 1976.

⁵⁴ S.S. Juan Pablo II Vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo “Christifideles Laici”: Exhortación Apostólica Post-Sinodal México: Paulinas, 1990.

⁵⁵ *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, 1992.

Si la Iglesia es clara en los límites de autoridad, tiene consecuencias en la praxis eclesial, sin embargo, no se trata sólo de este punto sino sobre que la praxis es expresión de una doctrina de fe: el sacerdocio como sacramento, no de algo que se haya inventado, sino de algo dado por Dios. De la misma manera, el sujeto de la ordenación está predeterminado y no queda sometido a las decisiones de la Iglesia.

La *Ordinatio Sacerdotalis* distingue dos niveles: explica a partir de la Escritura, la institución realizada por Cristo, como resultado de una noche de oración⁵⁶. De esta manera, el testimonio de la Escritura es entendido como encargo de Cristo y la Declaración *Inter insigniores* intenta comprender la voluntad de Cristo. Al perderse la voluntad de Cristo, la funcionalidad se convierte en manipulable. Por ello la nueva atención con respecto a la mujer desembocó en el desprecio del cuerpo presentando la sexualidad como una exterioridad secundaria. De esta forma, la voluntad de Cristo es el punto de partida y es por eso el Papa se convierte en garante de la obediencia. Dicha consideración ha resultado decisiva para los obispos y sacerdotes anglicanos, ahora impulsados a pasarse a la Iglesia católica. El Sínodo General de la Iglesia de Inglaterra al rechazar la autoridad doctrinal del Papa, intenta ejercer una función de magisterio, que teológicamente no tiene fundamento. De manera similar, en la Iglesia luterana en Alemania, las decisiones tomadas por mayoría se olvidan de que el *magnus consensus* en la Iglesia consiste en la enseñanza eclesial con la Escritura y con la Iglesia católica. El Papa no intenta imponer su opinión con la *OS*, sino hacer patente que la Iglesia no puede hacer lo que quiera y él no tiene la facultad para hacerlo.

Si únicamente se presenta la interpretación historicista, no es posible dar una certeza definitiva. Hay que recordar que la Escritura tuvo su origen en el pueblo de

⁵⁶ Lc 6, 12-16.

Dios guiado por el Espíritu Santo, y este pueblo no ha dejado de existir. De acuerdo con el Vaticano II⁵⁷, Escritura, Tradición y magisterio no deben considerarse como realidades separadas, la Escritura leída a la luz de la Tradición y vivida en la fe de la Iglesia, se manifiesta en su pleno significado. La Tradición de la Iglesia ha reconocido en la elección de los Doce el inicio al sacerdocio del Nuevo Testamento. La teología católica admite así mismo, que los Doce son inicio y símbolo del nuevo Israel. En este punto se plantea, el grado de obligatoriedad de la OS. Lo que se afirma en este documento debe ser considerado como definitivo en la Iglesia⁵⁸. El Papa no propone una declaración dogmática, pero confirma la certeza de que se trata de un acto no definitorio. Lo anterior significa que no se propone como hipótesis más probable, sino como doctrina verdadera; se hace explícita una certeza que siempre ha existido en la Iglesia.

Existen dos situaciones: la discriminación de la mujer y el diálogo ecuménico. Con base en la *Inter insignioris* el Papa es consciente de evitar en la Iglesia toda discriminación entre hombre y mujer. Recuerda el hecho de que María no recibió la misión de los Apóstoles ni el sacerdocio ministerial, lo que no implica una menor dignidad ni discriminación. En la discusión sobre la ordenación de la mujer el sacerdocio es entendido como poder de decisión. Como ya se ha mencionado, en la Iglesia el Papa debe ser garante de la obediencia a la palabra de Dios, la cual no se puede manipular. Esto mismo es aplicable para los obispos y sacerdotes. Implica establecer el punto donde termina la voluntad de la mayoría y comienza la obediencia con respecto a la verdad. El sacerdote en la visión neotestamentaria debe ser entendido a partir de Cristo. Al vivirse el sacerdocio de forma correcta

⁵⁷ S.S. Joseph Ratzinger, “Sobre el valor de la doctrina contenida en la Carta Apostólica *Ordinatio Sacerdotalis*” Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Octubre 28,1995.

⁵⁸ S.S. Juan Pablo II, Carta Apostólica, “*Ordinatio Sacerdotalis*”, Librería Editrice Vaticana, 1994, p.1.

desaparece la rivalidad. El sacerdocio es un sacramento y no una modalidad social organizativa, donde se renuncia al propio poder por obediencia a Jesucristo.

La educación al sacerdocio implica una responsabilidad: en donde la vida no dé testimonio de la fe, sino que la deforma, no es posible que el mensaje pueda ser entendido. A propósito del Año Internacional de la Mujer en 1975, Pablo VI afirmaba que se debe reconocer la labor de las mujeres en la misión evangelizadora y en la comunidad cristiana. Juan Pablo II agregaba posteriormente la necesidad de pasar del reconocimiento de la labor activa de la mujer en la Iglesia a la práctica. Respecto al diálogo ecuménico, Ratzinger opina que no es posible afirmar que la *OS* constituya un obstáculo, por el contrario, garantiza la comunión con las Iglesias de Oriente⁵⁹. De esta forma, no existe controversia con las comunidades de la Reforma, ya que el sacerdocio como sacramento o servicio fue uno de los desacuerdos que originó la ruptura en el siglo XVI. La permanencia en la convicción de fe ayuda a la reflexión conjunta de la relación entre Escritura, tradición y la estructura sacramental de la Iglesia y el carácter sacramental del sacerdocio. Todo ello da la oportunidad de buscar un nuevo camino de unidad.

1.6 La opinión del papa Francisco respecto al sacerdocio femenino.

Francisco inició su papado el 13 de marzo de 2013 con la intención de reformar la curia, y así lo hizo con la transparencia en los asuntos financieros del Vaticano y el desvelamiento fiscal inadecuado. Respecto a las mujeres, tanto en entrevistas como en escritos, el Papa frecuentemente regresa al punto del rol de la

⁵⁹ S.S. Joseph Ratzinger, “Sobre el valor de la doctrina contenida en la Carta Apostólica *Ordinatio Sacerdotalis*” Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Octubre 28, 1995.

mujer en Iglesia, como puede ser la predicación en la Liturgia de la palabra, determinadas toma de decisiones a través de la reflexión y discusión, y formar un consejo en las iglesias para la pastoral y los asuntos económicos, entre otros ⁶⁰. Al poco tiempo de su elección, Francisco hizo un llamado para “una mayor apertura de la presencia femenina en la Iglesia”⁶¹. Francisco volvió al llamado unos meses después en su primera exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*⁶² (La Alegría del Evangelio) del 26 de noviembre de 2013. Francisco parece reclamar sobre los roles limitados de las mujeres y el punto difícil es el sacerdocio. La enseñanza de la Iglesia Católica no puede reversar la decisión de Jesús al escoger apóstoles varones, predecesores de sacerdotes y obispos. Pero los sacerdotes y obispos no son los únicos rangos del clero en la Iglesia. Los diáconos son clérigos ordenados, y la historia documenta mujeres ordenadas al diaconado desde los primeros siglos de la cristiandad a la Edad Media, cuando el diaconado desapareció como un orden separado. Como los sacerdotes absorbieron el trabajo de los diáconos, la ordenación al diaconado se convirtió simplemente en un paso hacia el sacerdocio. Cada vez menos mujeres fueron ordenadas diáconos, sobre todo abadesas monásticas, principalmente para el servicio dentro de sus propios conventos.

A pesar de lo anterior, la Iglesia Católica restauró el diaconado como un grado permanente del orden siguiendo el Concilio Vaticano II⁶³. En respuesta a las ordenaciones sacerdotales en 1974 de once mujeres pertenecientes a la Iglesia Episcopal en Filadelfia, el interés en la ordenación sacerdotal femenina se incrementó. En 1976, la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó la opinión

⁶⁰ Zagano, Phyllis, “Ordain Catholic Women as Deacons”, Harvard Divinity School, *Harvard Divinity Bulletin*, Vol.43, numbers 3 & 4, Summer/Autumn 2015, p. 1.

⁶¹ Ídem.

⁶² S.S. Francisco, Exhortación Apostólica, *Evangelii Gaudium*, 2013.

⁶³ Mingo, Alberto de, “La restauración del diaconado femenino” *Vida Religiosa* febrero 15, 2017, p. 4.

sobre la negación de la ordenación sacerdotal de las mujeres con la Declaración *Inter insigniores*⁶⁴, en donde el tema de las mujeres diáconos fue omitido. Posteriormente en 1994, el Papa Juan Pablo II emitió la breve Carta Apostólica *Ordinatio Sacerdotalis* afirmando la determinación de la Iglesia de no tener autoridad para ordenar mujeres sacerdotes “debe ser observada por todos los fieles de la Iglesia”⁶⁵. La afirmación levantó muchas áreas de preocupación, en especial sobre su “infalibilidad”. Curiosamente, el documento no menciona las mujeres diácono. Adicionalmente, el argumento del primer documento sobre la ordenación de mujeres (*Inter insignioris*) no se encuentra en el segundo (*Ordinatio Sacerdotalis*), el que enfatiza que la persona debe ser varón para representar a Cristo⁶⁶.

El hecho de reconocer que todas las personas, incluyendo mujeres, son creadas a imagen y semejanza de Dios, no concede automáticamente el acceso al sacerdocio femenino. Aunado a ello, está el asunto de la autoridad, sustentada en la afirmación de la prohibición de mujeres al sacerdocio por ley divina. Por lo tanto, la cuestión de las mujeres sacerdotes no puede ser realmente sostenida con la ordenación de mujeres diáconos. Aún más, si la prohibición de mujeres sacerdotes es permanente y está ligada al diaconado, entonces la restauración de las mujeres a la ordenación diaconal se vuelve menos complicada, específicamente porque la práctica actual de la no ordenación de mujeres diáconos es argumentable como “mera ley eclesiástica” es decir, una regulación, no una doctrina⁶⁷. La afirmación de ley divina concerniente a la ordenación sacerdotal hace referencia al supuesto intento

⁶⁴ S.S. Pablo VI, Declaración, “*Inter insigniores*”, cfaith documents, 1976.

⁶⁵ S.S. Joseph Ratzinger, “Sobre el valor de la doctrina contenida en la Carta Apostólica *Ordinatio Sacerdotalis*” Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe. octubre 28, 1995, pp. 1 y 3.

⁶⁶ Cfr. Zagano, Phyllis, “Ordain Catholic Women as Deacons”, Harvard Divinity School, *Harvard Divinity Bulletin*, Vol.43, numbers 3 & 4, Summer/Autumn 2015, p. 3.

⁶⁷ Cfr. Zagano, Phyllis, “Ordain Catholic Women as Deacons”, Harvard Divinity School, *Harvard Divinity Bulletin*, Vol.43, numbers 3 & 4, Summer/Autumn 2015, p. 4.

de Jesús con los apóstoles. Pero la elección inicial de sirvientes (diáconos) por los apóstoles, era de entre aquellos elegidos por la comunidad después de la muerte y resurrección de Jesús⁶⁸. Aunque no es mencionada en Hechos, puesto que Febe es la única persona en la escritura llamada diácono⁶⁹, y dadas las muchas evidencias de mujeres diácono a través de la historia, la restauración de la mujer al diaconado parece algo que Francisco pudiera hacer fácilmente.

En 2002 la Comisión Teológica Internacional emitió un muy esperado largo documento sobre el diaconado titulado “El diaconado: evolución y perspectivas”. Parece ser que un subcomité de la Comisión Teológica Internacional en la sesión de 1992-97 completó un documento positivo sobre las mujeres diácono que su entonces presidente, el Cardenal Ratzinger, se negó a firmar. Finalmente, en 2004 la sesión de la Comisión Teológica Internacional aprobó un más largo y relativamente inconcluso documento titulado “Comunión y Servicio: la persona humana creada a imagen de Dios”, el cual expone que hombres y mujeres diáconos cumplían diferentes papeles en la Iglesia primitiva, que el sacerdocio y diaconado son distintos y separados ministerios, y que la admisión de mujeres al diaconado era algo que el “ministerio del discernimiento” debía decidir. El subcomité reconfigurado, produjo un segundo estudio en donde extrañamente falta mucha de la historia sobre mujeres diáconos a pesar de su longitud. Estudios académicos sobre mujeres diáconos fueron ignorados o eliminados por los escritores del documento de 2002.

Mientras Francisco pueda estar interesado en darle un mejor lugar a la mujer dentro del gobierno de la Iglesia y del ministerio, y aunque hay suficiente evidencia teológica para readmitir a la mujer a la orden del diaconado, una significativa

⁶⁸ Hch 6:1-6.

⁶⁹ Rom 16:1.

oposición de la curia lo detiene para ir hacia esa dirección. Mujeres diáconos podrían tener puestos relevantes en el Vaticano y alrededor del mundo. Las mujeres diáconos podrían inclusive llegar a ser cardenales⁷⁰. Pero en 2008 la Congregación para la Doctrina de la Fe decretó la ordenación de la mujer como un crimen digno de excomunión automática. Francisco llama a la conexión sacerdotal con el poder y la autoridad problemática, escribiendo que “representa un gran reto ... respecto al posible rol de la mujer en la toma de decisiones en diferentes áreas de la vida de la Iglesia”⁷¹. Pero si el sacerdocio es el problema de obstruir a las mujeres de una “presencia más relevante en la Iglesia”, el diaconado es la solución, en opinión del periodista Zagano⁷².

Por otra parte, el 12 de mayo de 2016, Francisco se presentó ante una audiencia de 800 religiosas reunidas en Roma para celebrar la Asamblea Plenaria de Superiores Generales⁷³. El punto central del diálogo era el contar más con las mujeres en la toma de decisiones dentro de la Iglesia. El Papa recalcó que la Iglesia debe enriquecerse con el “genio femenino” a través de la incorporación de la opinión de las mujeres en los procesos de toma de decisiones, a nivel de consejo parroquial, episcopal, hasta el Vaticano. Sobre este último sugirió, por ejemplo, mayor presencia femenina en “la secretaría del Pontificio Consejo de Justicia y Paz” entre otros, para lo que no es necesaria la ordenación sacerdotal. Esto lo hace convencido de que “la mujer ve las cosas con una mirada distinta a la de los hombres, y esto enriquece”⁷⁴.

⁷⁰ Cfr. Zagano, Phyllis, “Ordain Catholic Women as Deacons”, Harvard Divinity School, *Harvard Divinity Bulletin*, Vol.43, numbers 3 & 4, Summer/Autumn 2015, pp. 5 y 6.

⁷¹ S.S. Francisco, Exhortación Apostólica, *Evangelii Gaudium*, 2013.

⁷² Cfr. Zagano, Phyllis, “Ordain Catholic Women as Deacons”, Harvard Divinity School, *Harvard Divinity Bulletin*, Vol.43, numbers 3 & 4, Summer/Autumn 2015, p.6.

⁷³ Oficina de Prensa de la Santa Sede, “El Papa encuentra a las Superiores Generales: Misión de servicio, no servidumbre, participación en la toma de decisiones y estudio del tema del diaconado femenino”, mayo 13, 2016.

⁷⁴ Iglesia en directo, “¿Qué dijo el papa sobre el diaconado femenino?”, mayo 15, 2016. p.1.

En este diálogo tuvieron especial mención las diaconisas de los primeros siglos del cristianismo, quienes desarrollaban diferentes labores de servicio en la comunidad. El Papa Francisco se comprometió para crear una comisión que especificara los tipos de ministerios desarrollados y si estas mujeres tenían una determinada consagración para tal efecto. Sin embargo, esto no quiere decir que el Papa desee introducir una ordenación diaconal para las mujeres.

En la actualidad, el diaconado en la Iglesia es un grado del sacramento del orden sacerdotal. La ordenación sacerdotal no es una manera exclusiva de servir en la Iglesia. Francisco insiste en que no se puede limitar el papel de las religiosas a catequistas, por ejemplo, sino algo de mayor profundidad, más místico, opinión que ha mencionado sobre la teología de la mujer. Respecto a la ordenación sacerdotal aclaró que la respuesta de la Iglesia ha sido negativa. “La Virgen María era más importante que los Apóstoles, los obispos, los diáconos y los sacerdotes”⁷⁵. Añadió que la mujer en la Iglesia tiene una mayor importancia que los obispos y sacerdotes, pero en el cómo falta una explicitación teológica. El relativizar el papel de la mujer en la Iglesia y en la teología es una preocupación del Pontífice. También comentó que las mujeres están desarrollando cuestiones profundas que se deben afrontar. “La Iglesia no puede ser ella misma sin la mujer y el papel que ésta desempeña. La mujer es imprescindible para la Iglesia”⁷⁶. De igual manera advirtió sobre los peligros del feminismo y del clericalismo: el papel de la mujer en la Iglesia es un derecho y no se debe al feminismo; es un derecho que le corresponde como bautizada. Francisco concluyó que la participación de los laicos en los consejos pastorales y diocesanos demuestra que el sacerdote es un servidor de la comunidad.

⁷⁵ Iglesia en directo, “¿Qué dijo el papa sobre el diaconado femenino?”, mayo 15, 2016. p. 3.

⁷⁶ S.S. Francisco, Exhortación Apostólica, *Evangelii Gaudium*, 2013, p.3.

1.7 Conclusión

Se percibe a la Iglesia católica como una institución meticulosa en sus dogmas, insistente en sus razonamientos sobre la negativa al sacerdocio de la mujer, intentando apoyarse en la Escritura y en la Tradición. Esta postura es ratificada en cada uno de los escritos por los papas Pablo VI, Juan Pablo II y Ratzinger, después Benedicto XVI, y ahora en las declaraciones de Francisco, aunque más flexible ante la posibilidad del diaconado femenino. Se alaba a la mujer en sus virtudes de abnegación, maternales, de obediencia, ejemplo, religiosidad o soltería. Cualidades que difícilmente seguirán las mujeres de la época actual, mujeres con estudios técnicos o profesionales, y con trabajos que les aseguran una independencia económica. La visión del mundo de estas mujeres contrasta fuertemente con las posturas de los escritos eclesiásticos presentados en este capítulo. La mujer en la actual época postmoderna tiene acceso a una vasta cantidad de información como nunca en la historia, ofreciéndole un abanico de posibilidades para el desarrollo de su vida. Esto le facilita una percepción del mundo muy distinta a la que tenía la mujer en épocas anteriores. Es decir, la mujer ha sido transformada de un ente pasivo, dirigido, a uno dinámico e independiente que la fortalece como persona y como grupo. La posición que ha tomado la Iglesia frente a la mujer ya no encaja con las formas del mundo presente y es por lo que la mujer insiste en un cambio de trato y de óptica frente a ella. La mujer quiere ser incluida de manera oficial en la jerarquía católica, donde cuente abiertamente su participación y su aportación. Sin embargo, el patriarcado sigue presente y es debido a este fenómeno de cambio femenino, que éste ha arremetido con mayor fuerza en contra de la mujer.

A pesar de ello, la mujer lucha por su dignidad y su lugar en el mundo secular y religioso. De esta manera se verá en el siguiente capítulo la existencia de mujeres

valientes y participativas en los albores del cristianismo, donde Jesús les otorga un lugar y un trato distintos a los que vivían. Estas mujeres tuvieron cargos en la comunidad naciente, que les eran reconocidos. Posteriormente fueron olvidadas, pero hoy se intenta rescatarlas con la reflexión y análisis de teólogas religiosas y laicas. Estos análisis son de gran utilidad al demostrar que la mujer ha sido sistemáticamente ignorada en el momento en que aspira y demanda un lugar oficial dentro de la jerarquía católica. De igual manera, las reflexiones que se presentan en el siguiente capítulo constatan la validez de sus argumentos para una inclusión genuina y una visión que ha sido descartada de antemano sin considerar su valiosa aportación.

II. Reflexiones Históricas y Teológicas

2.1 Introducción

En este segundo capítulo las primeras secciones mostrarán la importancia que tuvo el papel de las mujeres en las primeras comunidades cristianas, así como su simbología durante esta época, mismas que con el tiempo fueron ignoradas y posteriormente olvidadas. En las siguientes secciones se intenta recuperar estas memorias para darles nueva vida y significado incorporándolas a la realidad actual.

En el segundo inciso sobre el nacimiento de las primeras comunidades cristianas, se resalta el uso de la casa como lugar de reunión y comienzo de estas comunidades. Existía en ellas gran independencia y autoridad de la mujer en su dirección. Lo anterior significaba que las relaciones eran muy horizontales y no había un gobierno como tal. La profecía⁷⁷ tenía mucho valor y cualquier cristiano podía tener esta autoridad. La predicación también resalta siendo Pablo su principal exponente, y existiendo mujeres “diácono”, “presbíteras” “episcopas” e incluso viudas, sin presentarse diferencias entre hombres y mujeres.

El tercer inciso muestra el hecho que desde la antigüedad la simbología permeó en las mentes de los creyentes la inferioridad femenina y la superioridad masculina. Para desmitificar esta concepción es necesaria una adecuación y

⁷⁷ De acuerdo con el Diccionario de la Real Academia Española es un “don sobrenatural que consiste en conocer por inspiración divina las cosas distantes o futuras” Becerra, Marcos E. México; SEP, Cultura: Consejo Nacional de Fomento Educativo, 1984.

renovación de los símbolos. De la misma manera, se hace mención de las raíces hebreas y griegas del Espíritu Santo ligadas a la mujer.

En el cuarto inciso, se presenta la elaboración de la teología a través de la experiencia cotidiana y la oración, realizada por las teólogas y el teólogo españoles Mercedes Carrizosa, Lola Fumanal, Isabel García, Laura García, Emilio García Estebanez, Llum Mascaray, María Tabuyo, Pilar Yuste y María José Arana con el propósito de convertirse en sujetos de la teología reconociendo su dignidad. Se resalta la necesidad de reconocer al otro y aceptar la diferencia a través del diálogo. La Eucaristía se presenta como el lugar de reconciliación humana, y la ordenación de mujeres es un primer paso para una comunidad de iguales.

El quinto inciso, una humanidad reconciliada, presenta una antropología misógina y arbitraria que históricamente ha hecho a un lado a la mujer, en especial en la esfera eclesiástica. Las explicaciones que presenta la jerarquía para mantener a las mujeres alejadas del poder muestran una gran tensión entre los dos sexos. Se ha vuelto tan común la superioridad masculina que ha afectado al mismo hombre reprimiendo sus emociones, apareciendo la desmitificación masculina. Las relaciones humanas necesitan de una sanación, la Eucaristía se convierte entonces en el lugar de la reconciliación humana.

En el sexto inciso, la teóloga argentina Virginia Azcuy muestra las razones que impulsan al feminismo con algunas perspectivas para una teología cristiana y los problemas que se presentan. Azcuy introduce las visiones de las norteamericanas Anne Clifford y Elizabeth Johnson sobre el feminismo como liberador y crítico, la mexicana Pilar Aquino revisa la antropología y el ambiente sociopolítico del contexto latinoamericano y la argentina Nancy Bedford, expone la concientización y el exclusivismo feminista en el medio ecuménico. La visión de las teólogas sobre

el feminismo y sus razones se dirige a la construcción del reino en la historia. El “feminismo cristiano constructivo” elabora un lenguaje y un método incluyente para la mujer.

Se partirá de esta manera, de la vida en las comunidades cristianas de los primeros siglos, donde la influencia greco-romana por un lado y el trato que Jesús le da a la mujer por otro, tienen un papel decisivo. Este trato resulta escandaloso para la mentalidad judía, donde la superioridad del varón era incuestionable. Sin embargo, ambas influencias permiten un trato más igualitario hacia la mujer. Pero Jesús va más allá al hablar de libertad y alteridad también con el pobre, el enfermo, el extranjero. Lo anterior culmina en la inclusión del género humano en la mesa que invita y acoge a quien desee participar en ella, aceptando hasta al más necesitado.

2.2 Mujeres en la iglesia primitiva.

En este primer inciso se expone el surgimiento de la iglesia primitiva y el papel que desarrollaban las mujeres dentro de ella. Se muestra el hecho de que las mujeres no tenían un lugar de sumisión, sino que, por lo contrario, ejercían un rol de liderazgo importante con personas a su cargo. Lo anterior con el objeto de cuidar la convivencia de la comunidad. Resulta curioso conocer que esto es lo que precisamente se esperaba de ellas al menos en los dos primeros siglos⁷⁸. Hay que aclarar, sin embargo, que estas mujeres no necesariamente tenían a su cargo la enseñanza de la comunidad como otras responsabilidades espirituales, sino que abrían y dirigían sus casas para el servicio de los nuevos creyentes.

⁷⁸ Osiek, Carolyn and MacDonald, Margaret Y., *A women's place: house churches in earliest Christianity*, Minneapolis, Minn Fortress, 2006. p. 246.

Los datos histórico-sociales actuales muestran la idealización del término “familia intacta”⁷⁹, no sólo en el pensamiento greco-romano sobre la familia, sino en los textos del Nuevo Testamento y del pensamiento cristiano primitivo. Carolyn Osiek, Margaret Y. Macdonald y Janet H. Tulloch nos muestran que la mujer casada, la *matrona* romana, tenía gran autoridad y autonomía en su propia casa, y esta realidad social es anterior a la era cristiana. Se esperaba que las mujeres que dirigían sus casas fueran independientes y eficientes, aunque la mayoría de la literatura al respecto quiere sugerir que estaban bajo la supervisión y guía de sus maridos, comentan las autoras. La presencia griega y helenística se deja sentir en los escritos de Prov. 31:10-32 que hablan sobre la mujer ideal, una fantasía masculina sobre la esposa perfecta.

La esposa actuaba de manera independiente a su marido en el manejo de la casa, mientras que el esposo se encargaba de asuntos civiles fuera del hogar, en la ciudad. Las autoras señalan que la descripción idealizada de la “familia perfecta”, revela tanto la división laboral de género, como el manejo independiente de la casa esperado por la esposa. La mujer no está relegada a la casa, como será el caso posterior de la idealización griega. La división tradicional público-privada, exponen las autoras, en el centro de la vida mediterránea, es interpretada de diferentes maneras en diferentes situaciones. Esta literatura está escrita desde la perspectiva de la idealización masculina, por lo que sorprende cuánta responsabilidad esperaban de sus esposas⁸⁰. Lo anterior resulta contrastante con la imagen pasiva de la esposa en los códigos de la casa en el Nuevo Testamento. A pesar de la supervisión masculina, era realmente un sistema manejado por las mujeres. La casa era el lugar de la mujer.

⁷⁹ Osiek, Carolyn and MacDonald, Margaret Y., *A women's place: house churches in earliest Christianity*, Minneapolis, Minn Fortress, 2006. p.144.

⁸⁰ *Ibidem* p.152.

Las actividades de estas mujeres llevadas a cabo en sus casas nos dan una perspectiva para entrar en las primeras iglesias domésticas.

La religiosa y teóloga Ma. José Arana y la periodista María Salas⁸¹, muestran que las primeras comunidades que existieron en Jerusalén eran muy parecidas a las sinagogas, debido a la gran influencia que tenían del mundo judío. Muchos cristianos seguían asistiendo al Templo judío, pero el desarrollo de cada comunidad era diferente: las comunidades joánicas, paulinas, las de Jerusalén no eran iguales. Además, no todas eran judías, algunas de ellas se encontraban en lugares donde la emancipación de la mujer era superior a la de los lugares judíos. Eran comunidades en formación y crecimiento y con gran agilidad estructural.

Los apóstoles que surgieron de esas comunidades no pertenecían a los presbíteros, ni el término tenía el significado sacerdotal que después se le dio. De hecho, las comunidades primitivas le daban gran importancia al sacerdocio universal de los fieles, así que tanto la concepción como práctica del ministerio y la estructuración de la Iglesia eran muy diferentes a las actuales. En el grupo de los apóstoles ciertamente no había ninguna mujer. Existía una simbología de raíz judía en cumplimiento del Antiguo Testamento con una visión escatológica. Pablo entraría posteriormente al grupo representando a los gentiles. “El papel de los Doce en la Iglesia primitiva no aparece ligado a ninguna función jerárquica; su presencia en la evangelización es notable y no aparecen como una estructura aparte, menos aún, [...] formaban un grupo de carácter presbiteral”⁸².

⁸¹Arana, José Ma. y Salas, María, “*Mujeres sacerdotes, por qué no...? Reflexiones históricas, teológicas y ecuménicas*”. Publicaciones Claretianas, Madrid, 1994. pp.81-82.

⁸² *Ibidem* p.83.

Otra característica es la profecía considerada de gran importancia, como forma esencial de autoridad entre los primeros cristianos, sin embargo, el gobierno de la Iglesia no era una característica. A las mujeres profetas se les reconocía este don, lo que resulta interesante al conocer las funciones de las mujeres en la Iglesia primitiva. Esto no era nuevo ya que el Antiguo Testamento menciona a Hulda, María, Débora y Ana, entre otras, existiendo una continuidad entre estas mujeres profetas y las del Nuevo Testamento. Con respecto a la profecía en las primeras comunidades, que: “En la primera generación, se podría reivindicar la profecía como línea de continuidad apostólica [...], por lo que cualquier cristiano podía, en principio, poseer esa autoridad carismática. Frente a esta autoridad profética, se sitúa aquella que basa la continuidad apostólica en la autoridad de los ministros locales, y los siglos II y III se van a caracterizar por el enfrentamiento entre ambas concepciones de la autoridad”⁸³. Como se hace notar, las diferencias no tardaron en aparecer entre la autoridad profética del cristiano común contra la continuidad apostólica en la autoridad de los ministros.

Apóstoles, profetas y doctores reaparecen constantemente en los escritos de Pablo. Los apóstoles eran los evangelizadores itinerantes, los profetas y los doctores actuaban como dirigentes locales. David Aune⁸⁴ identifica tres tipos de profetas: grupos proféticos, profetizaban durante el culto cristiano (las mujeres profetas de Corinto formaban este tipo de grupo); escuelas proféticas, cuyos miembros formaban una especie de gremio y profetas itinerantes, su ministerio consistía en enseñar, profetizar y exhortar a diferentes comunidades. Los profetas itinerantes que llegaban a una ciudad eran acogidos de manera hospitalaria en la comida comunitaria de los cristianos que escuchaban con atención sus enseñanzas.

⁸³ Bautista, E. “*La mujer en la Iglesia primitiva*”, Estella 1993, p.153.

⁸⁴ Aune, D. “*Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*”, pp. 201-202 citado por Torjesen, Karen Jo, *Cuando las mujeres eran sacerdotes*, Ed. El Almendro, 1996.

Lucas se refiere de una manera muy tenue a las cuatro hijas de Felipe, que eran profetas, y no comenta el importante papel que desempeñaban como dirigentes de la comunidad cristiana (Hch 21, 8-9). Pero no hay duda de que eran dirigentes en la Iglesia de Cesarea de igual manera como lo hacían las mujeres profetas de Corinto, explica Torjesen. Otro manual del siglo II sobre la organización de la Iglesia, las *Constituciones apostólicas*, señalaba a las iglesias que debían ordenar dos viudas para el ministerio de orar y recibir revelaciones. Aquellas viudas también eran profetas. En todas partes donde se extendía el cristianismo había mujeres como dirigentes de las iglesias domésticas. María, la madre de Marcos, dirigía una iglesia doméstica de judíos helenistas en Jerusalén. “Los cristianos de los siglos I y II, familiarizados con los cometidos de autoridad y dirección que asumían las mujeres como cabezas de familia, considerarían la autoridad de las mujeres en la Iglesia como algo no sólo aceptable, sino también natural”⁸⁵

Otro aspecto en el ministerio de la Iglesia primitiva es el de la predicación de la Palabra y el apostolado. San Pablo desarrolla la actividad misionera y el ministerio de la predicación itinerante. Con base en lo anterior, Arana y Salas⁸⁶ enfatizan la observación de los obispos de la Conferencia Episcopal Alemana (1970): “La predicación del Evangelio constituye el centro del ministerio salvífico apostólico ligado con el carácter sacerdotal y la edificación de la Iglesia”, sin embargo, aclaran “la función de Pablo como liturgo de sus comunidades, no aparece con la claridad que cabría esperar”. Hay una relación directa entre la Palabra y el presidente de la comunidad, Pablo, pero no con la celebración del culto. En el Documento se

⁸⁵ Torjesen, Karen Jo, “*Cuando las mujeres eran sacerdotes*”, Ed. El Almendro, 1996 p. 90.

⁸⁶ Conferencia Episcopal Alemana, “*El Ministerio del Sacerdocio*”, Madrid 1970 P. 65 citado por Arana, José Ma. y Salas, María, “*Mujeres sacerdotes, por qué no...? Reflexiones históricas, teológicas y ecuménicas*”, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1994 p. 86.

menciona el hecho de que “la Iglesia primitiva no acabó de ver esto con claridad” refiriéndose al papel del ministerio en los “presbíteros”, “episcopos”, “diáconos”, etc. pero no mencionan en absoluto las funciones de mujeres que aparecen también en los libros y pasajes que ellos citan. Sin embargo, no se puede dudar de la acción apostólica que desarrollaban las mujeres en el Nuevo Testamento. Ellas se “afanaban”, “fatigaban”, “luchan” por el Evangelio, son misioneras y auténticas apóstoles (Ef, 2,26. I Cor. 15,10).

Las mujeres a cargo de las casas como primeras comunidades eran en realidad “presbíteras” incluso “episcopas”. Un texto de la Didascalía⁸⁷, coloca a los diáconos y mujeres diaconisas en orden superior a los presbíteros, tanto por el orden en que se les menciona como por el significado que se le da a cada uno. También la “viuda” tenía un estatus eclesial importante. En realidad, “los escritos de la Iglesia primitiva no dan pie para pensar en grandes diferencias entre hombres y mujeres incluso en cuestiones referentes al culto y a la liturgia, por más que los varones sean los auténticamente tenidos en cuenta”⁸⁸.

¿Porqué es que se sabe tan poco del papel destacado de las mujeres en el nacimiento del cristianismo? La respuesta es complicada, expone la académica americana Karen Jo Torjesen, mucho se debe a las concepciones culturales sobre el género. En el mundo mediterráneo antiguo, el hablar en público y ejercer cargos públicos correspondía a los varones, mientras que los espacios privados, como la familia, correspondía a las mujeres. Pero al estar inspiradas en el ejemplo y la doctrina de Jesús, las primeras comunidades eran mucho más igualitarias que la sociedad en general explica Torjesen. Las mujeres con riquezas y de una elevada

⁸⁷ Manual de los primeros siglos sobre la autoridad eclesial.

⁸⁸ Arana, José Ma. y Salas, María, “*Mujeres sacerdotes, por qué no...? Reflexiones históricas, teológicas y ecuménicas*”, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1994 p. 85.

posición social eran patronos de grupos de menor condición, a los que se daba asistencia financiera, apoyo ante funcionarios y protección política.

Otras mujeres cabezas de familia compraban y arrendaban casas, huertos, viñas y olivares que trabajaban por su cuenta. Estas mujeres pagaban tributos, eran legalmente responsables y administraban sus propiedades, prosigue Torjesen. Además, supervisaban una variedad de industrias domésticas, entre las que destacaban el hilado, el tejido y la manufactura de ropa. “Era importante que el obispo, varón o mujer, mantuviera su autoridad (*prostein*) en su casa haciendo que hijos y esclavos asumieran el papel subordinado que les correspondía”⁸⁹. La hospitalidad, la enseñanza a los hijos y esclavos eran deberes del cabeza de familia que podían considerarse equivalentes a las responsabilidades de los cabezas de la Iglesia.

Por más de doscientos años el cristianismo fue una religión de la esfera privada y no del espacio público de un templo. Sus preocupaciones se concentraban en la vida doméstica de la comunidad más que en la vida política de la ciudad. Pero durante el siglo III, el cristianismo empezó a evolucionar como religión pública como hoy es conocida. Es en el siglo IV cuando los cristianos celebran sus cultos en sus propios templos públicos, llamados basílicas. “Desde el momento en que el cristianismo penetró en la esfera pública, los dirigentes varones empezaron a exigir de las mujeres la misma sumisión que les era impuesta generalmente en la sociedad grecorromana”⁹⁰.

⁸⁹ Torjesen, Karen Jo, “*Cuando las mujeres eran sacerdotes*”, Ed. El Almendro, 1996 p. 86.

⁹⁰ *Ibidem* p. 51.

También desde los comienzos del cristianismo, analizan Arana y Salas⁹¹, existieron problemas con respecto a la inclusión de mujeres personificadas en María Magdalena. María Magdalena es reconocida por los Padres de la Iglesia como “Apóstol de los apóstoles”, pero en la práctica posterior de la Iglesia representa solamente un título honorífico. En los movimientos heterodoxos las mujeres tenían importancia, los montanistas las reconocían como verdaderos profetas, y también les concedían cargos, ministerios y ordenaciones. En el siglo IV los Coridianos, hacen sacerdotisas a las mujeres y otros. Los valentinianos admitían mujeres a la presidencia de la Eucaristía. El protagonismo otorgado a las mujeres por las corrientes heterodoxas, fueron causa de conflicto importante con la ortodoxia. Resulta lógico entonces, que estas funciones ejercidas por las mujeres les fueran luego quitadas y prohibidas.

Después de conocer y analizar la manera en que las primeras comunidades cristianas vivían, desde mi perspectiva llama la atención la gran actividad de esas mujeres, la importancia del alojamiento que daban en sus casas y el papel preponderante de las mujeres profetas. Además, a las viudas se les daba un lugar, y no por el hecho de no tener marido no se les veía sin el mismo valor que a la casada. El hecho de que inicialmente no existía una jerarquía sino una comunidad de iguales me hace pensar en su posibilidad. Si retomáramos ese concepto en la Iglesia, renovando esta idea en nuestro pensamiento y espíritu, quizá pudiéramos lograr mayor equidad de género. Es notoria la gran habilidad por parte de las mujeres que tenían recursos, en la organización y cuidado de personas con menos oportunidades. En la vida cotidiana presente se da este patrón cuando como mujeres organizamos y

⁹¹ Arana, José Ma. y Salas, María, “*Mujeres sacerdotes, por qué no...? Reflexiones históricas, teológicas y ecuménicas*”, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1994. pp. 91-93.

administramos la casa y a las personas que tienen relación con ella. Se encuentran las muchachas de servicio, quizá el jardinero, las personas que recogen la basura con las que muchas veces se desarrolla una relación. Esta relación nos hace responsables de una porción de estas personas al conocer un poco de sus vidas.

Pienso que, si retornáramos a esas pequeñas comunidades partiendo de las relaciones de nuestra iglesia local, animaríamos una mayor convivencia. Se podrían elaborar planes de trabajo dirigidos por la cabeza de cada parroquia, organizados en pequeños grupos para hacer lectura y meditación de determinados textos, por ejemplo. Otras actividades pudieran ser visitar enfermos en hospitales, animar y ver por niños huérfanos, etc. Pero sucede que los sacerdotes ya tienen sus agendas llenas y todas las actividades se centran en la iglesia local. En una ocasión, tomé un retiro, “Retiro Emaús”, y como consecuencia, éste llevaba a la oración y meditación de la palabra. Se acordó formar grupos para llevarla a cabo y que de esta manera hubiera un crecimiento espiritual y un enriquecimiento en la meditación. Se concluyó que un sacerdote debía dirigirnos y como no había suficientes y no tenían el tiempo, quedó cancelado. ¿Por qué necesitamos del sacerdote y no podemos hacerlo nosotros con la guía del espíritu?, ¿por qué no se confía en el laico? A pesar de no reconocerle a la mujer su participación en la iglesia, la mujer es la más activa. Si se le concediera el sacerdocio a la mujer no habría problemas de una atención adecuada y de calidad al laicado en cuanto a confesión, por ejemplo, ya que no se dan a basto. Creo que falta mucha humildad en la curia para reconocer que necesitan ayuda al mismo nivel sacerdotal y además habría un equilibrio de visión en actividades, en ideas y en perspectivas.

De acuerdo con los Evangelios, las mujeres son los verdaderos testigos de la pasión, muerte, entierro, sepulcro vacío y resurrección de Jesús. El haber vivido los acontecimientos pascuales de Jerusalén, las convierte en auténticos testigos. Las

mujeres fueron testigos privilegiados de todos estos acontecimientos puesto que se condolieron y caminaron con Jesús hasta la Cruz (Lc. 23, 26-32). Tal parece que, ante la ausencia de los varones, los escritores sagrados no tuvieron más remedio que citarlas a ellas como testigos. Tampoco es extraño que estuvieran presentes en el momento de la Ascensión (Mt. 28,16), ya que precisamente ellas fueron las que comunicaron a los discípulos el lugar y momento en que debían reunirse en Galilea. Los discípulos huyen en los momentos más difíciles de la Pasión y tienen mucha dificultad en aceptar el testimonio de las mujeres sobre la Resurrección. Pedro y Juan van al sepulcro por lo que les dicen las mujeres (Jn. 20,3). Es evidente que estas mujeres valientes, tuvieron un lugar especial y único para Jesús.

La Teología feminista elabora lo que se llama la exégesis y hermenéutica de la sospecha, es decir, sospecha de silencios tanto en los textos bíblicos como en la historia en general. El lenguaje masculino invisibiliza al género femenino como cuando los evangelistas dicen que se encontraban “unos cinco mil hombres, sin contar las mujeres y los niños” (Mt. 14,21). De igual manera, de acuerdo con los evangelistas, las mujeres no se encontraban presentes en los tres momentos cuando Jesús predijo su Pasión y Resurrección. Sin embargo, al anunciarles la Resurrección, los Ángeles les recuerdan: “Acordaros de lo que os habló cuando estaba todavía en Galilea, diciendo que el Hijo del hombre tenía que ser entregado a manos de los hombres pecadores y ser crucificado, y resucitar al tercer día ...” y “ellas se acordaron de sus palabras ...” (Lc. 24, 6-8).

Respecto al Sacramento del Orden, son relevantes las palabras de Karl Rahner: “Sobre estos sacramentos (matrimonio, orden, extremaunción y confirmación), no poseemos ninguna palabra de Jesús. La autorización dada a los apóstoles para celebrar la Eucaristía no es la institución de un rito sacramental que transmita poderes oficiales ... Del mandato de la anamnesis -o conmemoración de

la Cena- no se sigue, pues, la sacramentalidad del Orden. Así, hay cuatro sacramentos sobre los que no poseemos palabra alguna de institución por Jesucristo ...”⁹². Y si no se tiene ninguna palabra tampoco se sabe de ninguna ordenación realizada por Jesús *ni a varones ni a mujeres*⁹³.

2.3 Simbología

Al hablar de una antropología y cosmovisión jerárquicas, se presupone la inferioridad femenina y la superioridad y poder masculinos, vaciando la simbología tradicional más antigua de contenidos ancestrales matriarcales, a favor de una interpretación vertical sobre la realidad y el sexo, observan Arana y Salas⁹⁴. En la simbología la “sumisión” permanece viva, aunque de manera menos evidente. La problemática simbólica del sacerdocio tiene sus raíces tanto en el diseño como en la interpretación de la misma porque es concebida desde el mundo patriarcal.

El primero es la mención a la masculinidad de Cristo por lo que únicamente puede ser representado por varones. Y el segundo, el simbolismo de los esponsales místicos de Cristo con su Iglesia: Cristo-Esposo, Iglesia-Esposa. “[...] desde la perspectiva [...] jerárquico-patriarcal se proyecta una comprensión de la Humanidad partida, manteniendo la dualidad superior/inferior tanto en las relaciones esponsales como en la representatividad simbólica masculina”⁹⁵. Pero desde un concepto igualitario de la naturaleza humana en reciprocidad y alteridad de los sexos, se

⁹² Rahner, K.” *La Iglesia y los sacramentos*”, Edit. Herder, Barcelona 1967, P.45 citado por Arana, José Ma. y Salas, María, “*Mujeres sacerdotes, por qué no...? Reflexiones históricas, teológicas y ecuménicas*”, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1994 p. 95.

⁹³ Arana, José Ma. y Salas, María, “*Mujeres sacerdotes, por qué no...? Reflexiones históricas, teológicas y ecuménicas*”, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1994 p. 95.

⁹⁴ *Ibidem* p.109.

⁹⁵ *Ibidem* p.110.

comprenderá la Humanidad completa y armónica, hombre/mujer y así el simbolismo será mejor entendido. Hay que advertir el no llevar esta simbología a los extremos ni moverse del lenguaje simbólico a una explicación realista. “Cristo es Cabeza y consumación de toda la humanidad y el Espíritu se derrama en la Humanidad total y, por supuesto, dual”⁹⁶.

Por otra parte, en las raíces hebreas, el Espíritu Santo está relacionado con lo femenino. Las palabras <<ruah>>, soplo, <<sophia>>, sabiduría, <<shekina>>, presencia inmaterial de Dios, lo expresan así. Por esto el Espíritu Santo, aliento que es vida, se encuentra ligado de manera simbólica a la mujer. Expresión que la tradición cristiana ha ido olvidando con el tiempo. Arana y Salas⁹⁷ hacen referencia a la imagen femenina del Espíritu Santo que transmiten algunas fuentes de la tradición como las Constituciones de los Apóstoles y la Didascalía⁹⁸, textos sirios y la iconografía. Concluye que la insistencia en la masculinidad de Cristo es desconcertante, y hace referencia a Rahner respecto a la constante amenaza con razonamientos e imágenes sobre la dignidad e igualdad femeninas que ponen en cuestión la plena participación social y eclesial de la mujer.

Ante esta experiencia espiritual empobrecida, es necesario salir del lugar injusto para enriquecimiento de toda la Iglesia. Hace falta una experiencia de Dios más sana con una renovación y adecuación de los símbolos, de manera que evoquen valores actuales no discriminatorios⁹⁹.

⁹⁶ Arana, José Ma. y Salas, María, “*Mujeres sacerdotes, por qué no...? Reflexiones históricas, teológicas y ecuménicas*”, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1994. p.112.

⁹⁷ *Ibidem* p. 113.

⁹⁸ Manual de los primeros siglos sobre la autoridad eclesial.

⁹⁹ Carrizosa Mercedes, Fumanal Lola, García Isabel, García Laura, García Estebanez Emilio, Mascaray Llum, Tabuyo María, Yuste Pilar y Arana María José, *El sacerdocio de la mujer*, Editorial San Esteban, Salamanca, España 1993. p.108.

2.4 Teología desde la realidad y la experiencia.

Las teólogas y el teólogo españoles Mercedes Carrizosa, Lola Fumanal, Isabel García, Laura García, Emilio García Estebanez, Llum Mascaray, María Tabuyo, Pilar Yuste y María José Arana han aprendido a hacer teología a partir de la realidad y lo cotidiano, a través de la experiencia y la oración. Lo anterior con el objeto de convertirse en sujetos de la teología y reconocer su dignidad como personas y como bautizadas. Dentro de la teología feminista desean que su trabajo se dirija a la liberación de los segmentos oprimidos en el mundo. De esta manera, ellas parten del hecho que la teología debe empezar desde la cotidianeidad para que sea verdaderamente palabra de Dios. Así mismo, consideran que la teología que no libera no puede transparentar al Dios del que habla. Ellas cuidan la verdad de la revelación como Palabra que libera y alegra.

Estas teólogas hablan del sacerdocio de las mujeres desde una perspectiva pastoral y social, como también desde la Tradición, Escritura y otros elementos. Consideran que la teología ha sido hecha por varones célibes blancos y occidentales, y que no recoge la realidad de todas las personas que les afecta sus vidas. Parten de la realidad de un mundo dividido donde el hambre, la violencia y la pobreza alternan. Especifican que mundialmente, a pesar de que las mujeres trabajan más horas, reciben menos salario y casi no poseen propiedades. Para ellas, la Iglesia no da respuesta a muchos de estos problemas, además de haber dentro de ella exclusión y marginación a causa de la identidad sexual. “[...] esta Iglesia, cansada de utilizar sólo la mitad de su cuerpo mejoraría integrando como miembros adultos de pleno derecho, como bautizadas, en definitiva, a las mujeres”¹⁰⁰.

¹⁰⁰ Carrizosa Mercedes, Fumanal Lola, García Isabel, García Laura, García Estebanez Emilio, Mascaray Llum, Tabuyo María, Yuste Pilar y Arana María José, *El sacerdocio de la mujer*, Editorial San Esteban, Salamanca, España 1993 p. 82.

Este grupo de mujeres trabaja para:

- Transformarse en sujetos de pensamiento.
- El afirmar que lo privado es político, es decir que lo privado y lo cotidiano es objeto y lugar teológico.
- Redescubrir la dignidad del cuerpo.
- Dar protagonismo al lugar teológico, desde dónde son los más débiles, y la finalidad de ese trabajo como liberación y emancipación.
- El lenguaje empieza a ser inclusivo.
- No olvidar otras luchas de liberación.
- Replantearse la moral, la filosofía, la antropología.
- Descubrir la experiencia como punto de partida, la cotidianidad.
- Deconstruir y reconstruir con creatividad. De una antropología teológica diferente llegan a una teología trinitaria renovada.
- Releer la historia y despertar la memoria de muchas mujeres.
- Desde la conciencia de esa discriminación por raza, clase, sexo, leer de otra manera que en Cristo no hay judío ni griego, esclavo ni libre, hombre ni mujer (Gal. 3,28).

Para este grupo de mujeres, esta corriente no puede entrar en el Vaticano y acabar sus esquemas patriarcales, porque no toma en cuenta la inculturación y la actualización del mensaje evangélico. “[...] si la actitud igualitaria y liberadora de Jesús con las mujeres de su tiempo produjo escándalo [...], la Iglesia Católica hoy también provoca un auténtico escándalo, pero por motivo contrario: la sociedad es bastante igualitaria en lo que se refiere a los derechos de las mujeres, y es la Iglesia

el lugar donde todavía se predicaban las excelencias de una supuesta diferencia ontológica que conlleva una limitación de derechos y de poder”¹⁰¹.

Hablan del mundo religioso judío donde los términos Altar, Sacerdote, Templo e Impureza quedó superado por Jesús. Explican entonces que las Iglesias domésticas de las primeras comunidades no se parecen al Templo de Jerusalén, tampoco las Cenas del Señor a los sacrificios animales que se ofrecían allí, ni los apóstoles, profetas, episcopos, viudas y presbíteros al título hereditario de sacerdote. En el Nuevo Testamento no se habla de “sacerdote”, hasta la Carta a los Hebreos que da ese título sólo a Jesús, de una nueva forma dando fin a todo sacerdocio¹⁰². Resaltan el hecho de que la Iglesia antigua se opuso a que se les llamara “sacerdotes” a los dirigentes de la comunidad. Para el Nuevo Testamento sólo Cristo y la comunidad cristiana tienen carácter sacerdotal. Critican el hecho de que al crecer una comunidad el poder se vuelve importante, como cuando se clericaliza el ministerio ocultando a Dios al laicado y la patriarcalización entorpeciendo la equidad.

Analizan que el presbítero en la eucaristía actúa como la persona de Cristo y en nombre de la Iglesia, representando a ambos, pero se cuestionan si realmente actúa en nombre de la comunidad eclesial. Basándose en Edward Schillebeeckx respecto a que el derecho y la necesidad de Eucaristía para las comunidades está por encima de normas disciplinarias como el celibato¹⁰³, se preguntan si las religiosas que laboran en comunidades en el tercer mundo están ya representando a la Iglesia eucarísticamente. Existen monjas que para buscar la comunión pasan horas en canoa,

¹⁰¹ Carrizosa Mercedes, Fumanal Lola, García Isabel, García Laura, García Estebanez Emilio, Mascaray Llum, Tabuyo María, Yuste Pilar y Arana María José, *El sacerdocio de la mujer*, Editorial San Esteban, Salamanca, España 1993 p. 84.

¹⁰² González Faus, J. I. “*Hombres de la comunidad*”, Sal Terrae, Santander 1989 p.87.

¹⁰³ Schillebeeckx, E., “*El ministerio eclesial*”. Cristiandad, Madrid 1989.

explican. “Hasta que no desaparezcan del Código de Derecho Canónico todos los cánones que hacen referencia a la Potestad de Régimen (el poder ejecutivo, legislativo y judicial en la Iglesia es conferido mediante la ordenación sacerdotal), el ministerio presbiteral no volverá a su sentido etimológico de Servicio”¹⁰⁴. En mi opinión, es verdad que comúnmente se olvida el sentido del Servicio en el sacramento del orden, y el sacerdote se vuelve una persona importante en sí misma.

Adicionalmente, el tema del poder está presente, para estas teólogas esto no puede negarse y observan que para construir una nueva Iglesia no deben hacerlo unos desde arriba y otros desde abajo. Para mí, éste es el punto central por el que la Iglesia no quiere la ordenación de las mujeres ya que sería un poder compartido, lo que no es conveniente para la curia eclesial. Otro tema es el ecumenismo donde parece ser que la Iglesia Ortodoxa es la única que lo toma en cuenta. Falta mucho espíritu ecuménico cuando se habla de la Iglesia, se dice que los anglicanos no son Iglesia, opinan las teólogas. Se critica mucho su sistema democrático y federal, pero sería mejor promover una mayor comunión entre las iglesias cristianas.

En el sacramento importa la función del ordenado, pero sobre todo que éste representa a Cristo, es decir lo que la persona significa en su ministerio. A este respecto las teólogas piensan que representará mejor a Jesús un inmigrante pobre que un sacerdote acomodado. “Las mujeres somos imagen de Cristo precisamente porque nos niegan a serlo”¹⁰⁵. La ordenación de las diaconisas en los primeros siglos del cristianismo, por su pertenencia al orden triforme¹⁰⁶, actuaban representando a Cristo. No podrá haber una comunión eclesial en una comunidad mientras las

¹⁰⁴ Carrizosa Mercedes, Fumanal Lola, García Isabel, García Laura, García Estebanez Emilio, Mascaray Llum, Tabuyo María, Yuste Pilar y Arana María José, *El sacerdocio de la mujer*, Editorial San Esteban, Salamanca, España 1993. p.89.

¹⁰⁵ *Ibidem.* p. 92.

¹⁰⁶ Pueblo de Dios compuesto de ministros ordenados, de laicos y de religiosos.

mujeres sean excluidas en cierta manera de la mesa, afirman las teólogas. Opinan también que, si la Iglesia es una familia, simbólicamente, representaría mejor a Cristo una mujer violada, una mujer pobre, negra o indígena. “A la Iglesia le resulta más fácil celebrar el rito de la Cena del Señor que vivir su sentido”¹⁰⁷.

Muchos de los argumentos de la teología oficial hacia las mujeres se basan en una antropología dualista, etnocéntrica y androcéntrica, observan las teólogas. El binomio masculino es fuerza/inteligencia, actividad/cultura. Femenino es debilidad/afectividad, pasividad/naturaleza. O bien, el binomio Eva/María, así como el eterno femenino. En conclusión, lo relacionado con mujeres es clasificado de segunda. El símbolo cristiano de lo femenino es María, Virgen y Madre.

Por otra parte, el binomio de Jesucristo es poder indiscutible de varones. Modelo de monjas/María,

curas/Jesús; religiosos/as-Cristo y laicos/as-María. “Frente a esta antropología simbólica dualista y discriminatoria, la Psicología, y la práctica cotidiana rompen con la supuesta diferencia ontológica sexual”¹⁰⁸. Se deduce entonces que lo simbólico está unido a la realidad.

Se están haciendo gran cantidad de labores presbiterales por mujeres, mujeres que animan comunidades, organizan la liturgia, administran sacramentos, en especial religiosas en lugares donde no hay sacerdotes, argumentan las teólogas. Pero no hay un reconocimiento de este ministerio, ni tan siquiera el diaconado, lo cual impide que se aprovechen en la Iglesia todos los dones y carismas. Desde mi perspectiva, es necesario un equilibrio en las labores pastorales y eclesiales, la

¹⁰⁷ Carrizosa Mercedes, Fumanal Lola, García Isabel, García Laura, García Estebanez Emilio, Mascaray Llum, Tabuyo María, Yuste Pilar y Arana María José, *El sacerdocio de la mujer*, Editorial San Esteban, Salamanca, España 1993. p. 93.

¹⁰⁸ *Ibíd*em p. 94.

mujer puede aportar una sensibilidad singular, y la resolución de problemas desde otra perspectiva y manera de hacer las cosas enriquecería tanto a los laicos como a la curia, presentando una Iglesia más completa. En opinión de las teólogas, el miedo a reconstruir la Iglesia se oculta entre los argumentos. La crítica feminista lleva a reestructurar todo lo construido desde la óptica patriarcal. Para ello, es necesario cuestionar este poder patriarcal para replantear el modelo eclesial general y convertirla en una Comunidad de Iguales.

2.5 Una humanidad reconciliada.

Los argumentos y las leyes que han sido elaboradas por la jerarquía para mantener fuera del poder a las mujeres, y en concreto el sacerdocio, han representado verdaderos ataques sobre un sexo, en ocasiones de una manera discreta y en otras hasta violenta, dejando ver la tensión entre hombre y mujer dentro de la Iglesia, puntualizan Ma. José Arana y María Salas¹⁰⁹. Partiendo de una antropología arbitraria y jerárquica, tanto la argumentación como la legislación sobre las mujeres es insistente, ignorándolas y arrinconándolas al espacio de lo doméstico eclesial. “No podemos decir que la misoginia (sic) haya estado totalmente ausente ni de la exégesis bíblica ni de la simbología, ni de los razonamientos legislativos”¹¹⁰. Pero a pesar de ello, las reflexiones contra la ordenación de mujeres son poco leídas o hasta ignoradas desde esta realidad, por lo que una hermenéutica histórica sería debe llevarse a cabo.

El problema del sacerdocio no es una cuestión aislada, interactúa con aspectos históricos, sociológicos y eclesiológicos entre otros, donde sus consecuencias se

¹⁰⁹Arana, José Ma. y Salas, María, “*Mujeres sacerdotes, por qué no...? Reflexiones históricas, teológicas y ecuménicas*”, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1994 p. 119.

¹¹⁰ Ibídem p. 119.

materializan en la ausencia histórica de las mujeres en la esfera pública. Lo anterior muestra que la situación del sacerdocio femenino contiene raíces y consecuencias profundas, afectando una participación relacional, simbólica y ecuménica. Sin embargo, es necesario aclarar que no todos los varones están de acuerdo con estas posturas y visiones. Se encuentra tan enraizada la idea de la superioridad masculina, que ha permeado al inconsciente colectivo con resultados bastante negativos para los propios varones. Esto es perceptible en la gran dificultad que presentan al intentar expresar sus emociones, reprimiéndolas o hasta negándolas por el prejuicio ocasionado en la idea de ser características femeninas. Algunos se dan cuenta de esta situación y empieza a haber un cambio, trabajando de manera conjunta con las mujeres.

La reflexión feminista también ha sido positiva para los varones al hacer “una toma de conciencia de la inconsciente opresión masculina”¹¹¹. Sin embargo, esta conciencia no está generalizada y sigue habiendo víctimas. En particular, en la sociedad occidental se ha detectado una auténtica crisis de la masculinidad que no es confesada y que se muestra en el “hombre blando”, débil, pasivo, “afeminado”, en contraposición del hombre duro. Lo anterior cuestiona la masculinidad y descubre su crisis. Los varones empiezan a cuestionarse su propia identidad, además de sufrir gran inseguridad y desconcierto. El modelo actual se está rompiendo produciendo un enorme dolor que muy pocos confiesan. Se habla de un “malestar masculino” y aparecen los Movimientos de Liberación Masculinos, en particular en los países anglosajones y nórdicos. Comienza entonces una desmitificación de la masculinidad.

¹¹¹ Arana, José Ma. y Salas, María, “*Mujeres sacerdotes, por qué no...? Reflexiones históricas, teológicas y ecuménicas*”, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1994 p. 124.

La sanación que requieren las relaciones humanas pasa por un proceso teológico, psicológico y espiritual. Convoca a la reciprocidad masculino-femenina a partir del reconocimiento mutuo. Es un proceso que llevará a una nueva relación igualitaria. A su vez, este cambio conducirá a una mejora de las relaciones con Dios. Desde la ética y la teología se reclaman virtudes femeninas de misericordia y de ternura para una curación global. Todo esto es signo de una sensibilidad nueva, que sustituye la agresividad -masculina- por la compasión comunitaria -femenina-, donde la colaboración sustituye a la competencia.

A esto yo agregaría la enorme violencia que ha existido en México, originada por la debilidad del estado. En particular en los últimos 20 años, el narcotráfico se ha establecido en algunas regiones del país. Como consecuencia y pretexto, esto ha llevado a miles de feminicidios que en su mayor parte quedan impunes. Obviamente, ha existido una colusión entre autoridades federales, estatales y municipales para minimizar y silenciar a estas víctimas. Los familiares reclaman justicia y las autoridades se hacen sordas a los reclamos, no dando respuesta o simplemente dando excusas. Esto delata en el fondo una colusión masculina de opresión y dominio ante la mujer. Se necesita urgentemente un alto a esta situación, la Iglesia tímidamente denuncia estos hechos en las homilias de los domingos y se hace oración. En su visita a México en febrero de 2016, Francisco habló y denunció estos hechos, pero no sucede realmente nada, la violencia continúa. ¿Qué hacer ante esta situación tan desesperada? Como subrayan Arana y Salas, se necesita un cambio profundo de relaciones nuevas, de empatía para ponerse en lugar del sufriente y decir basta. La mujer reclama su derecho como ciudadana a un mínimo de protección civil, pero sobre todo de justicia. Debe existir un diálogo real entre autoridad y ciudadanía, entre gobierno e Iglesia que dé verdaderas soluciones ante esta problemática. Es indispensable que se restaure la confianza entre el ciudadano y el creyente con las autoridades respectivas, para poder vivir una real solidaridad.

Se busca un diálogo diferente resultado de un cambio espiritual y cultural que afecte las relaciones humanas. Es un paso de la verticalidad a una horizontalidad de las relaciones, de la complementariedad a la alteridad y reconocimiento de la diferencia. Una conversión en las relaciones como instrumento de paz y justicia. “Porque el cielo nuevo y la tierra nueva, escatológicos pasan por el anticipo de unas relaciones nuevas”¹¹². En palabras de Juan Pablo II: “la mujer no puede convertirse en objeto de dominio y de posesión masculina”¹¹³. Se trata de un trabajo en conjunto, solidario en liberación.

La situación del sacerdocio femenino afecta por igual al poder y gobierno de la Iglesia como a su vida y misión, por lo que urge una revisión que produzca un cambio relacional. La Iglesia necesita este cambio porque “la cuestión del sacerdocio se inscribe, como el elemento más espectacular, en un contexto más amplio, que es la pervivencia en la Iglesia de una mentalidad fuertemente patriarcal”¹¹⁴. La Eucaristía debiera ser el lugar de la reconciliación y reconocimiento de una humanidad nueva. Las mujeres son transmisoras de la vida entera, incluyendo la vida del Espíritu, por lo que resulta contradictoria su ausencia en la comunidad de la vida sacramental de la Iglesia.

La Iglesia tiene necesidad de la Eucaristía y de celebrarla en espera del festín en el Reino de Dios. Pero el “orden de la creación” ha sido alterado con el pecado del desorden jerárquico y dominador. Los dones de la Creación, simbolizados en el

¹¹² Arana, José Ma. y Salas, María, “*Mujeres sacerdotes, por qué no...? Reflexiones históricas, teológicas y ecuménicas*”, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1994 p. 126.

¹¹³ MD IV, 10.

¹¹⁴ Aguirre, R. “*La comunidad de iguales y diferentes que Jesús quería*”, Sal Terrae, marzo 1993 citado por Arana, José Ma. y Salas, María “*Mujeres sacerdotes, por qué no...? Reflexiones históricas, teológicas y ecuménicas*”, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1994 p. 127.

pan y el vino, están mal distribuidos en el mundo por el egoísmo humano, escaseando el alimento en más de dos tercios de las mesas del mundo, examina Arana¹¹⁵. El festín eucarístico podría ser anticipo de las relaciones igualitarias del Reino. María de Betania ungió el Cuerpo de Jesús para el gran sacrificio que presenciaron las mujeres bajo la Cruz. La comunión con Cristo y con toda la creación es una relación de amor y justicia. La Eucaristía, llevada a cabo por hombres y mujeres, se convierte en el lugar simbólico de la anhelada reconciliación humana.

A continuación, se presentan las reflexiones de los teólogos Ángel Méndez y Rafael Aguirre haciendo un análisis más profundo sobre la Eucaristía y exponiendo sus visiones particulares.

Ahondando sobre el festín eucarístico, el académico mexicano Ángel F. Méndez Montoya expone en su obra del *Festín del deseo*, que el mundo posterior a la caída convierte el comer como un sometimiento al otro, abandonando la comunidad armónica del mundo creado con Dios. A partir de este hecho, se podría asociar el alimento con la carencia, es decir el hambre y la muerte finita del que come y de lo que come, así como la violencia al otro para poder sobrevivir. Sin embargo, en la Eucaristía, la muerte no es el final del comensal sino una promesa de reintegrarlo a la vida de Cristo: “ante la muerte del Hijo, el Padre le ofrenda resurrección, la cual comparte en y a través del Espíritu Santo con los que comparten el banquete eucarístico pascual”¹¹⁶. La hospitalidad del Dios trinitario y el compartir en la Eucaristía nutren a la Iglesia como comunidad. Dios transforma el pan y el vino para que la humanidad sea parte del cuerpo de Dios.

¹¹⁵ Arana, José Ma. y Salas, María_“*Mujeres sacerdotes, por qué no...? Reflexiones históricas, teológicas y ecuménicas*”, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1994 p. 128.

¹¹⁶ Méndez Montoya, A. “*Festín del deseo. Hacia una teología alimentaria*” Conspiratio, Jus, México, 2010. p. 183.

Basado en John Milbank, el teólogo Ángel Méndez Montoya muestra que al conocer el pecado como un rechazo al amor de Dios, quien comulga en la Eucaristía puede sanar de forma radical. La ofrenda sacrificial en la mesa eucarística es un lenguaje que la iglesia aprende al identificarse con la víctima, enseñando el perdón y la paz. Esta visión eucarística tiene su precedente en la sabiduría, Sofía. Sofía nutre desde los inicios hasta el final de la creación en el compartirse a sí mismo de Dios. El entender el Ser desde una perspectiva eucarística y sofiánica, implica que el Ser es una dádiva que nutre y expresión de gratitud por lo recibido. Con base en lo anterior, la cuestión alimentaria, lejos de dejar que el mundo pase hambre recuerda el compartir materno de Dios con su propia divinidad. De esta manera, desde la Creación y la teología de los alimentos son centrales del superabundante compartir de Dios.

El comer el fruto prohibido identifica el pecado como rechazo al dejar de tener apetito de Dios. Pero Dios no permite que la humanidad muera de hambre. Sofía invita a todos al banquete, ella misma es alimento. Es en Sofía que los hombres y mujeres descubren realmente quiénes son.

“Este es el territorio en donde la teología se encuentra con la política, ya que es cuestión de la identidad colectiva y del compartir del generoso dar de Dios que constituye la práctica de las comunidades”¹¹⁷. En el intercambio de alimentar y ser alimentados en un “banquete cósmico” desde una perspectiva Trinitaria, sofiánica y eucarística, el hambre no implica carencia, sino que, por el contrario, debido a la superabundancia de Dios, es plenitud y compartir. “En este acto de dar y compartir el deseo divino bajo la forma de alimento y bebida, el cristianismo proclama estar

¹¹⁷ Méndez Montoya, A. “*Festín del deseo. Hacia una teología alimentaria*” Conspiratio, Jus, México, 2010. p. 189.

incorporado en el Cuerpo de Cristo, que ya de por sí comparte el eterno don de la Trinidad”¹¹⁸.

Este exceso donde Dios se transforma Él mismo en alimento, es una experiencia transformadora. Se trata de la teopolítica de una comunidad de personas que dan en reciprocidad, lo que crea la comunidad eclesial. La *cáritas* entra en la dinámica de Dios de darse a sí mismo, que es el amor que nos nutre. De esta manera, el *Logos* se hace verdadera comida, como amor. El banquete eucarístico crea comunidades donde el compartir es una vocación y un desafío a las economías globales de escasez y codicia, en donde la superabundancia se le ha privado del compartir de Dios. “Se cree en la Eucaristía como *sacrum convivium*: Dios ofrenda hospitalidad transformándose en alimento y co-existiendo con el otro. Esta acción eucarística divina-humana abre un tiempo y un espacio de discipulado en donde no haya hambre física ni espiritual”¹¹⁹

Por su parte Rafael Aguirre¹²⁰ expone que las experiencias humanas como el hambre, el conseguir los alimentos y la alegría del banquete son utilizadas para expresar esperanzas religiosas profundas. En concreto, la plenitud humana del encuentro con Dios, la salvación, se expresa por lo general con la imagen del *banquete*. Los ritos de mesa reflejan un orden social y lo refuerzan. En las comidas compartidas, Jesús cuestiona las jerarquías en su sociedad y propone valores alternativos. En la comida con sus discípulos, Jesús critica el poder encareciendo el servicio y la entrega. La imagen del señor sirviendo a la mesa a sus siervos es el paradigma de los nuevos valores del Reino. En torno a la mesa se expresa la acogida,

¹¹⁸ Méndez Montoya, A. “*Festín del deseo. Hacia una teología alimentaria*” Conspiratio, Jus, México, 2010. p. 254.

¹¹⁹ *Ibidem* p. 263.

¹²⁰ Aguirre, R. “*La Mesa Compartida*” *Estudios del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*. Sal Terrae, España, 1994.

el servicio, la fraternidad. Pero lo que debe ser la expresión de la fraternidad puede convertirse en el distanciamiento entre los pocos que tienen mucho y los muchos que apenas tienen nada.

También en torno a la mesa se reflejan diferencias sociales que amenazan a la comunidad cristiana. En la disputa entre Pedro y Pablo en Antioquía (Gal 2, 11-14) la mesa común se rompe por diferencias entre los cristianos de la gentilidad y los de origen judío. Si de la historia de las comunidades primitivas se pasa a la obra lucana, se da una transposición simbólica de la realidad del comer. El rico “celebraba cada día espléndidos banquetes”, mientras el pobre Lázaro “deseaba hartarse de lo que caía de la mesa del rico” (16, 19-21). Lucas se esfuerza por promover la comensalidad común de los cristianos y reacciona con fuerza: no se puede comer si no se comparte con los demás. El sistema de la pureza legal ha sido sustituido por el de la misericordia. El ideal de Lucas es partir el pan en torno a una mesa donde no haya ni pobres ni ricos, porque “lo tenían todo en común; vendían sus posesiones y sus bienes y repartían el precio entre todos, según la necesidad de cada uno” (Hch 2,42-46; 4, 32-35). Sin duda, el dinero y la riqueza son en la actualidad el valor central. En la mesa comunitaria de las comunidades paulinas y lucana se reflejan las tensiones que atraviesan sus respectivas sociedades.

Para las comunidades cristianas del Nuevo Testamento, su primera preocupación es construir la fraternidad y reflejar en su interior los valores nuevos del reino de Dios. Esta abolición intracomunitaria de las discriminaciones crea un estilo singular de fraternidad. Jesús entra a comer en casas bien distintas o bien utiliza una casa para compartir la mesa con sus discípulos. El Templo de Jerusalén y la casa representan dos sistemas sociales diferentes y que acabarán siendo antagónicos e incompatibles. El Templo representa un sistema que centraliza todos los recursos y los redistribuye según la lógica institucional y los intereses de la elite.

La casa representa una economía de reciprocidad generalizada donde todos los miembros dan y reciben, donde cada uno es valorado por sí mismo. La mesa participada y compartida es la expresión del reino de Dios, de su presencia histórica y de su plenitud escatológica. En torno a la mesa se manifiesta la acogida o el rechazo del Señor itinerante, la aceptación o no de los valores nuevos del reino de Dios. También en la mesa se manifiesta la acogida o no de los enviados de Dios. La comunidad que parte el pan en Jerusalén es el Israel que “come y se regocija en el Señor”; es el pueblo de Dios definitivo, “en el que no hay pobres”, que ha llegado a la meta del éxodo definitivo comenzando por Jesús.

Otra razón por la que se debiera incluir a las mujeres en el sacerdocio e incluso el diaconado es la gran escasez de sacerdotes. Además, cada vez menos varones acuden a la Iglesia y menos son los que hacen tareas eclesiales y apostólicas. Se trata de situaciones pastorales de gran urgencia. M. Zimmermann afirma que “a pesar del descenso universal de vocaciones, el número de mujeres que se entregan al servicio eclesial en comunidades eclesiales es mucho mayor que el de los varones”¹²¹. Al mismo tiempo sostiene que mientras en una gran cantidad de sociedades se ha eliminado la desigualdad de los sexos, la Iglesia, defensora de la dignidad y la libertad humanas, continúa institucionalizando la inferioridad de las mujeres.

La Iglesia se empobrece sin una aportación femenina más plena. Por el hecho de ser diferentes, hacen otro tipo de aporte enriqueciendo la Iglesia. Al faltar esta aportación existe un desnivel. La ordenación de mujeres sería un primer paso para recomenzar la “comunidad de iguales”. Adicionalmente, en un diálogo ecuménico las demás confesiones cristianas son también camino de búsqueda y de reconciliación.

¹²¹ Zimmermann, M., “Ni Clérigo Ni Laica” *La Mujer en la Iglesia*, Revista Concilium, Año XXI, 1985. p. 345.

2.6 La teología feminista como signo de esperanza para la humanidad.

La teología feminista ha sido especialmente productiva en las dos últimas décadas, 2000-2010 y 2010-2019, aunque su poco conocimiento está relacionado con el surgimiento de las mujeres como nuevo sujeto en la teología. Existe una compleja relación entre varones y mujeres que se traduce en la inequidad de género. La teóloga argentina Virginia Azcuy¹²² presenta las razones que impulsan al feminismo, así como algunas perspectivas para una teología cristiana y los problemas a los que se enfrenta. Comenta que en el ambiente de las iglesias aparece una línea divisoria entre lo que es el feminismo y lo que es la promoción de las mujeres, sin embargo, afirma que las dos posiciones defienden la dignidad de las mujeres, y la de toda la humanidad. Azcuy muestra las visiones de Anne Clifford y Elizabeth Johnson sobre el feminismo como liberador y crítico, y como fenómeno social que se dirige también a los varones. Pilar Aquino, representando el contexto latinoamericano, revisa la antropología y el ambiente sociopolítico que lo sostiene.

La norteamericana Anne Clifford explica que existen muchas formas de teología cristiana de acuerdo con las diferentes realidades sociales, culturales y étnicas. La razón del movimiento feminista para Clifford es la superación de “la opresión, la discriminación, y la violencia dirigida a las mujeres y adquirir la plena igualdad y dignidad humana para cada mujer”¹²³. Las mujeres en Estados Unidos y

¹²² Azcuy, V.R. “*El lugar de la teología feminista. Algunas perspectivas para un diálogo en el contexto argentino*” citado en Azcuy, Virginia “*La teología feminista. ¿Una profecía de esperanza para toda la humanidad?*”, de Evangelizadoras de los apóstoles, en Teología Femenina, 2014. p.2.

¹²³ Clifford, A. “*Introducing feminist Theology*”, Maryknoll, NY 2001 citado en Azcuy, Virginia “*La teología feminista. ¿Una profecía de esperanza para toda la humanidad?*”, de Evangelizadoras de los apóstoles, en Teología Femenina, 2014 p.2.

Europa Occidental, en su mayoría jóvenes, se cuestionan el apoyo al feminismo puesto que existen logros, pero son la excepción ya que en el resto del mundo las mujeres siguen padeciendo discriminaciones y violencia. Por lo anterior, Clifford resalta la importancia del análisis de las causas de subordinación y sometimiento de las mujeres, y los cambios en beneficio de la dignidad de las mujeres como también de los varones. Para Clifford el feminismo busca la liberación de las mujeres de toda forma de sexismo, y es un método académico de análisis en cada disciplina. Clifford señala que el feminismo es un “plan de acción”, lo que significa que las/los feministas se convierten en agentes de cambio. La autora visualiza la crítica del feminismo como un problema de sexismo, por lo que su reclamo se relaciona con la perspectiva de género y los roles específicos de mujeres y varones.

Por su parte Elizabeth Johnson¹²⁴ destaca que es necesaria una crítica a los modelos que se centran en la visión masculina. En este punto, Johnson coincide con lo expuesto por las teólogas españolas Arana y Salas en el inciso anterior, sobre una humanidad reconciliada, al hablar sobre la crisis de la masculinidad. El feminismo académico multicultural y pluralista, pone especial énfasis en las mujeres de color evitando que se generalice la experiencia de mujeres blancas como única y universal. Johnson hace referencia a la teología “mujerista” de las mujeres latinas en Estados Unidos y la teología “womanista” de las mujeres negras. De igual manera, para la teóloga católica, al heredar una tradición religiosa patriarcal, las mujeres cristianas tratan de hacer una teología que libere de la opresión androcéntrica para beneficio de la Iglesia y la sociedad. El feminismo católico también defiende los derechos humanos de las mujeres en las instituciones religiosas.

¹²⁴ Johnson, Elizabeth *“La búsqueda del Dios vivo”* Sal Terrae, España, 2008. p.130.

La teología Latinoamericana inicialmente habla de una teología “desde la perspectiva de la mujer”. Pero desde mediados de los noventa habla de una teología “feminista latinoamericana” o “feminista de liberación”¹²⁵. Esta teología ha sido alimentada por las teologías de liberación y por las voces de teólogas europeas y norteamericanas. En la liberación global, las mujeres han despertado la conciencia de las iglesias cristianas; en un primer momento irrumpieron los pobres en la Iglesia y después lo hicieron las mujeres como un eco de despertar social en la Iglesia y en la teología. En el medio teológico, el feminismo latinoamericano se ha sumado, desde mediados de los ochenta, a movimientos de liberación y de derechos humanos, y posteriormente a movimientos ecologistas. La mexicana María Pilar Aquino¹²⁶ es una de las teólogas que más ha escrito sobre la teología feminista latinoamericana. Para Aquino el término feminista incluye a hombres y mujeres, y pretende reestablecer a las mujeres como sujetos de pleno derecho en todos los ámbitos de la vida, como en la equivalencia de mujeres y hombres en cuanto a personas. De la misma forma busca crear las condiciones, actitudes y estructuras sociopolíticas que preserven ambos aspectos. El feminismo al ser practicado por mujeres y varones queda ligado con el *modelo antropológico transformativo* del feminismo. Sus objetivos de derechos e igualdad implican una conexión con la acción política.

La teóloga argentina Nancy Bedford¹²⁷ también incluye a los varones al hablar de feminismo. Ella analiza el “privilegio epistemológico” de las mujeres al explicar

¹²⁵ Azcuy, Virginia, Bedford Nancy y García Bachmann, Mercedes “*Teología Feminista a Tres Voces*” Centro Teológico Manuel Larraín. Santiago de Chile 2016. p. 150.

¹²⁶ Aquino, María Pilar. “Teología feminista latinoamericana” Abya-Yala 1998.
https://digitalrepository.unm.edu/abya_yala/219

¹²⁷ Bedford, N.E. “*La espiritualidad cristiana desde una perspectiva de género*”, Cuadernos de Teología 19, 2000,108 citado por Azcuy, Virginia “*La teología feminista. ¿Una profecía de esperanza para toda la humanidad?*”, Evangelizadoras de los apóstoles, en Teología Femenina, 2014 p. 6.

los límites de los varones para reconocer la visión androcéntrica como limitativa, pues es necesario que se percaten que el androcentrismo los oprime a ellos mismos y les hace oprimir a los que tengan un estatus menor que ellos. Lo expuesto está en línea con lo planteado con anterioridad tanto por la norteamericana Johnson como por las españolas Arana y Salas. El feminismo va unido a la crítica del androcentrismo y la perspectiva de género exige una revisión de las relaciones entre varones y mujeres. Lo anterior supone un discernimiento teórico y práctico, así como el cuestionarnos por la igualdad fundamental de la vida en Cristo. La *esperanza* supone escuchar el llamado a la conversión y construir relaciones de mutualidad.

La visión de las teólogas sobre el feminismo y sus razones está dirigido a la construcción del reino en la historia. Tanto el cristianismo como las otras religiones deben dirigir sus prácticas de tal manera que propicien una sana convivencia, para hacer realidad la promesa de una vida en abundancia para todo el género humano. La teóloga Azcuy busca la reflexión del cruce entre *feminismo* y *cristianismo* en la teología académica a través de tres perspectivas: como programa, como conversación y como contribución. La teología feminista como “programa” es presentada por la exégeta alemana Marie Theres Wacker según la cual se confrontan la ciencia de la fe y el movimiento de liberación de las mujeres. La importancia de una “conversación” presentada por la norteamericana Regina Coll pretende reconciliar la teología cristiana con la comprensión contemporánea de las mujeres. Para la teóloga católica, la conversación va en dos direcciones: qué tienen que decirse el cristianismo y el feminismo mutuamente¹²⁸. La “contribución” por parte de Pilar Aquino advierte del reconocimiento y la necesidad de la teología feminista, pero también su aceptación en el espacio eclesial y teológico. El feminismo católico no defiende solo las posturas del diaconado y sacerdocio femeninos, sino que

¹²⁸ Azcuy, Virginia, Bedford Nancy y García Bachmann, Mercedes “*Teología Feminista a Tres Voces*” Centro Teológico Manuel Larraín. Santiago de Chile 2016. p. 148.

también vela por los derechos humanos de las mujeres que trabajan en las instituciones religiosas.

Para entrar y entender la teología feminista latinoamericana se debe considerar la dificultad de su visibilidad y su aportación concreta. Se encuentra repartida en su mayoría en los grupos y movimientos de mujeres en comunidades cristianas. Esta afirmación es sustentada por los encuentros teológicos a nivel local, regional y continental llevados a cabo durante el presente milenio. Estos resultados no siempre se han publicado, pero se encuentran en las prácticas socio-eclesiales de muchas comunidades. A pesar de estos límites, lo más destacado de Aquino es la “contribución” de la teología feminista latinoamericana para profundizar en las categorías de la teología de liberación.

Concretando las tres perspectivas para señalar el lugar de la teología feminista, la “conversación” está dada por lo que hay en común entre la teología feminista y la teología cristiana. Tanto las teólogas como los teólogos feministas contribuyen a la fe cristiana a través de valorar elementos de la tradición que son proféticos y liberadores. La “conversación” se transforma en ‘confrontación’ al reconocer que la teología cristiana es masculina. Las teologías feministas explican la fe en el Dios revelado en Jesucristo desde la óptica de las mujeres. Por último, la “contribución” que puede aportar la teología feminista enfrenta dificultades de diálogo en las iglesias e instituciones teológicas, y en el desarrollo académico de un programa teológico desde la perspectiva de las mujeres.

La importancia del lenguaje en la teología feminista lleva al método teológico. Entre otras teólogas, Elizabeth Johnson habla de tres pasos¹²⁹ en una hermenéutica:

¹²⁹ Johnson, Elizabeth, *“La que es: el misterio de Dios en el discurso teológico feminista”* Editorial Herder, Barcelona 2002. pp. 51 y 52.

demolición, la cual desenmascara la dinámica oculta del dominio del lenguaje, la memoria, la historia, los textos sagrados; *recuperación*, busca una sabiduría ignorada que insinúa historias no contadas de las aportaciones de las mujeres; y una *reconstrucción* que va desde la crítica y la revisión de alternativas, tratando de reconstruir y reconsiderando los símbolos y prácticas cristianas. La crítica a la epistemología es llamativa en cuanto que “afecta la construcción sociocultural del género en la producción de conocimiento en general y en el establecimiento del contrato social y del orden político en particular”¹³⁰. La igualdad fundamental no busca un igualitarismo, se refiere a *la igualdad de valor o dignidad* donde se encuentra esta inequidad. Si la inequidad aparece en la interpretación social de la diferencia sexual, la respuesta estaría en la revisión y transformación de las relaciones de género para promover una vida de vínculos relacionales y sociales más acorde al humanismo cristiano.

En la actualidad, el feminismo teológico y las teologías clásicas pueden representar la lucha y la *esperanza*, afirma Azcuy. Por una parte, el desafío de mantener una reflexión que siga aportando una mayor fidelidad de la vida cristiana y, por otra, la *esperanza* de una vida en abundancia que supere las discriminaciones y desigualdades. El surgimiento de las teologías feministas en diferentes contextos geográficos y culturales plantea el reto del discernimiento y de un análisis profundo dentro del cristianismo. Azcuy sostiene que las teologías cristianas aspiran a un reconocimiento institucional y académico puesto que se entienden a sí mismas como “reformistas”. Los problemas que existen en la discusión de la crítica feministas deben ser superados para dar lugar a una teología más comprometida con las

¹³⁰ Azcuy, V.R. – G. Di Renzo, “*Ciencias y teologías desde la perspectiva de las mujeres*”, *Stadium* VI, XII, 2003, 219-232 citado en Azcuy, Virginia “*La teología feminista. ¿Una profecía de esperanza para toda la humanidad?*”, de Evangelizadoras de los apóstoles, en Teología Femenina, 2014 p.11.

desigualdades de género. En una Iglesia católica que se va renovando, pero que “corre el riesgo de presentar todavía un rostro de acentuada identidad jerárquica, clerical y masculina”¹³¹, resulta necesario analizar la problemática de las mujeres y de la humanidad en las comunidades eclesiales y sus instituciones religiosas, y no sólo en las instituciones y sociedades civiles. De aquí que a las religiosas se les reconozca su labor de una manera remunerada y no únicamente de servicio, donde los derechos humanos hacia las mujeres también sean practicados dentro de las iglesias.

Se abre otro campo de reflexión que podría encontrarse en el espacio eclesiológico, con la participación de las mujeres tanto en la educación de la fe como en la toma de decisiones. La construcción de nuevas ciudadanías y de nuevas sociedades más igualitarias representa un reto y una oportunidad para la buena noticia cristiana, afirma Azcuy. Problemas humanos y sociales complejos piden una respuesta urgiendo un compromiso solidario que trata de acercarse a la promesa de una vida más justa, más digna y más plena para todos y todas.

2.7 Conclusión

Al hacer un recorrido sobre la participación de la mujer en los primeros siglos del cristianismo, llama la atención el papel importante de liderazgo que ejercía la mujer. Analizando los relatos bíblicos uno se percata de la intención de sugerir lo contrario. Igualmente es llamativo el que los apóstoles no pertenecían a los presbíteros, ni la palabra tenía un significado sacerdotal. Sin embargo, lo importante

¹³¹ Coda, P. “Cruzar el umbral de la reciprocidad”, *Criterio* 2308, 2005 491-493,491 citado en Azcuy, Virginia “La teología feminista. ¿Una profecía de esperanza para toda la humanidad?”, de Evangelizadoras de los apóstoles, en Teología Femenina, 2014 p. 13.

era el sacerdocio universal de los fieles. La profecía otorgaba gran autoridad incluso a las mujeres, a pesar de ello el gobierno de la iglesia no era importante. Esto contrasta con el actual esquema de la Iglesia, incluso pudiera parecer que se está hablando de otro tipo de Iglesia. ¿Cómo es posible que la organización inicial de la naciente comunidad cristiana haya cambiado tanto, qué sucedió? La simbología también ha tenido una gran influencia en las mentes y el imaginario colectivos. A través de ella se forman ideas que con el tiempo se transmiten sin ser cuestionadas. Es momento de que esa simbología cambie para transmitir mensajes de igualdad y de fraternidad para todos.

El análisis realizado por religiosas y teólogas a partir de la experiencia y el quehacer cotidianos es revelador de las condiciones de marginación en que se encuentran los excluidos: el pobre, el desempleado, el huérfano, la viuda, incluyendo a las mismas religiosas y teólogas; su finalidad es reconocerles su dignidad como personas y bautizados. Lo que se busca en la teología es la liberación de cualquier situación opresora. La Iglesia no ha dado soluciones a los problemas de exclusión y marginación por la identidad sexual. El poder se ha vuelto lo primario, y se ha olvidado el servicio al cual ha sido llamada. La mujer en particular se encuentra excluida de la mesa compartida. La teología feminista cuestiona este poder patriarcal con el fin de reestructurar el modelo eclesial. La imposición de un sexo sobre otro ha alterado las relaciones humanas, por consiguiente, el orden de la creación ha alcanzado, niveles alarmantes como el hambre, la pobreza, la esclavitud, entre otros. Es urgente revertir este desorden a través de la sanación de las relaciones humanas. Este planteamiento requiere ir a la raíz para generar un cambio espiritual y cultural de todo el género humano. Por medio de la Eucaristía, la Iglesia se identifica con la víctima, a través del perdón y la fraternidad.

La teología feminista busca superar la opresión, la discriminación y la violencia hacia las mujeres. Las feministas se convierten entonces en agentes de cambio. El feminismo incluye a los varones, ya que el androcentrismo también los oprime. Esta teología busca el encuentro entre feminismo y cristianismo, a través del reconocimiento de la teología feminista y su aceptación en la Iglesia y en la teología conservadora. Tanto la teología feminista como la teología clásica tienen el desafío a la fidelidad de la vida cristiana y a la esperanza de una vida en abundancia. La fidelidad de buscar no sólo el derecho al diaconado y el sacerdocio de la mujer, sino también los derechos humanos de las mujeres en los conventos y dentro de la misma iglesia. El reto que presentan las diferentes teologías feministas cristianas es el discernimiento y análisis a fondo dentro del cristianismo para lograr la igualdad y armonía para todos.

III. Visión Actual de la Iglesia y la Posibilidad de Cambio.

3.1 Introducción

Una vez expuesto el entorno de las primeras comunidades en el capítulo anterior, se presentará en este capítulo la visión actual de la iglesia respecto al sacerdocio femenino planteando sugerencias de cambios para una participación femenina más equitativa. En el segundo inciso, se explicará la postura radical de la Iglesia Católica por el arzobispo español Marcelo González Martín, quien representa al sector más conservador de la Iglesia. Para el arzobispo, el punto central parte de analizar si la voluntad de Cristo es que la mujer reciba la consagración sacerdotal. Presenta como razones doctrinales de la negación sacerdotal femenina el ejemplo de Jesús y los Apóstoles, no escogiendo a ninguna mujer; el argumento simbólico nupcial: Cristo-Esposo, Iglesia-Esposa y el argumento de la Tradición sobre la afirmación que la Iglesia católica nunca ha ordenado mujeres.

Por otra parte, en una visión contrapuesta se expone al teólogo jesuita José Ignacio González Faus. Para González Faus las mujeres son el segmento menos contaminado por el poder, por lo que es el más cercano a Dios. Explica que en el desarrollo de la historia el “poder sagrado” llevó al poder político, mientras que Jesús separaba la autoridad del poder y la acercaba a Dios. Analiza que después de la pasión con su clímax en el calvario del Gólgota, aparece la Iglesia de las mujeres como un grupo que cuida a Jesús. González Faus teme que al restablecer el sacerdocio femenino y obtener poder, de manera análoga equivaldría a pedir que las mujeres bajen del Gólgota y sean contaminadas también.

El tercer inciso presenta investigaciones contemporáneas que ratifican la validez sacramental y clerical de las mujeres diácono. El historiador Giorgio de

Otranto menciona textos escritos y lapidarios donde muestra la evidencia de mujeres cristianas sacerdotas. También se expone a las abadesas, a quienes se les confiaba la dirección espiritual de las religiosas de sus monasterios. A pesar de su importante papel desde los primeros siglos hasta el siglo XII, tanto a las mujeres diácono como a las abadesas se les fue vetando su participación hasta dejarlas marginadas.

En el cuarto inciso el diaconado masculino es restaurado en el mundo moderno, siendo los seculares los más interesados, sin embargo, el diaconado femenino no ha vuelto a ser restaurado hasta nuestros días. Así, el diaconado masculino es renovado sin celibato, pudiendo ser estos diáconos casados. Se hace conciencia sobre la relación que une a todos los bautizados con el cuerpo de Cristo, es decir el sacerdocio universal de todos los creyentes. Jürgen Moltmann promueve el que la teología y la diaconía se aproximen entre sí, lo que es percibido como un signo de *esperanza*. Para Moltmann se debe reconocer la teología de todos los creyentes y buscar la conexión de su teología con la praxis, es decir debe ser ampliada a todas las funciones de la comunidad. La comprensión teológica de la diaconía lleva a entender la tensión entre el Estado y la sociedad. La diaconía puede satisfacer las necesidades sociales del sistema industrial anticipando la nueva comunidad y la libertad. El cardenal alemán Karl Lehmann se pronunció en 2016 a favor del diaconado femenino.

El quinto inciso, respecto al lugar de la mujer en los ministerios de la Iglesia, en opinión del sacerdote mexicano Alberto Carrillo, la Iglesia en Latinoamérica debía establecer el servicio sobre los ministerios eclesiales de la mujer en las comunidades y misiones que no tuvieran sacerdote y apelaba por una pastoral evangelizadora renovada. El dominico belga Edward Schillebeeckx plantea una visión contemporánea sobre los ministerios eclesiales y la urgencia de cambiar el enfoque en la Iglesia por el de Dios y su mensaje. Recuerda que la jerarquía de la

iglesia es un servicio al pueblo de Dios. Así mismo, señala la falta de jurisdicción y autoridad de las mujeres siendo las más comprometidas. Afirma que su exclusión es cultural y sin sentido, y que no existen argumentos contra el sacerdocio femenino. Finalmente, sugiere que esta crisis debiera reorientar órdenes e institutos que produzcan un cambio de las estructuras.

Por lo que respecta al celibato, Schillebeeckx explica que en los comienzos del cristianismo existían sacerdotes célibes y casados. El Vaticano II habla de un “celibato por el reino de Dios”. En este concilio se comenta sobre una ley de continencia por razones de pureza legal y en consideración a la eucaristía. A partir del siglo XII la ley del celibato es instrumental para cumplir la ley de continencia, y para evitar que propiedades y bienes económicos pasen a familiares del sacerdote una vez fallecido.

En el sexto inciso sobre la exclusión del sacerdocio de la mujer y su necesidad de cambio, M. Zimmerman expone el hecho de que la institución eclesiástica al no separar lo sagrado de lo profano, y regresar a la teología de la acción litúrgica con la devoción mariana, no resuelve la cuestión del sacerdocio de la mujer sin una nueva praxis. De esta manera la mujer no es ni clérigo ni laica. Al haber una revitalización con el Vaticano II y la aparición de la liberación femenina entre otros hechos, existía la *esperanza* de una renovación eclesial. Las teólogas y el teólogo españoles Mercedes Carrizosa, Lola Fumanal, Isabel García, Laura García, Emilio García Estebanez, Llum Mascaray, María Tabuyo, Pilar Yuste y María José Arana, sostienen que para que se dé una renovación de fondo respecto al sacerdocio femenino por parte de la Iglesia, se necesita de la investigación teológica y de transformaciones personales y comunitarias.

A continuación, se muestran las posturas en contra y a favor del sacerdocio femenino. La primera postura exhibe una argumentación cerrada, poco flexible y defensora de la línea tradicional eclesial. La segunda postura muestra una visión más fresca e inclusiva, donde la postura femenina ofrece una compañía de servicio, mostrando compasión al sufriente. Sin embargo, se encuentra el tema del poder, el cual pudiera ser el punto de quiebre inclusive para la mujer.

3.2 Prohibición contra liberación del sacerdocio femenino.

Las razones sobre las que la Iglesia ha tratado el *problema* del sacerdocio femenino son abordadas por Marcelo González Martín¹³², cardenal y arzobispo español, quien asistiera al Concilio Vaticano II y a los sínodos donde fueron elegidos los papas Pablo VI y Juan Pablo II. Inicialmente interesado en las labores sociales, perteneció al sector más conservador de la Iglesia. De una manera amplia y minuciosa González Martín¹³³ explica el pensar de la jerarquía católica. En el tiempo de la presentación de la *Mulieris dignitatem*, se exponía el hecho del reconocimiento jurídico y social conseguido por parte de la mujer. Se veía como una conquista digna de admiración y apoyo. Presentaba los reconocimientos de Juan XXIII y del Concilio Vaticano II con respecto a la igualdad de los sexos y a la participación de la mujer dentro de la vida apostólica de la Iglesia, expuestos previamente en el Capítulo I.

Entre los que se mostraron a favor de la mayor participación al apostolado de la Iglesia por las mujeres, estaban los partidarios del sacerdocio femenino que se basaban en la no existencia de argumentos teológicos que lo negaran. La *Gaudium*

¹³² González Martín, Marcelo, “El sacerdocio femenino”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, No. 65, 1988, ISSN 0210-4121.

¹³³ *Ibidem* pp. 145-158.

*et Spes*¹³⁴ establece la necesidad de superar la discriminación por sexo como derecho fundamental de la persona. La defensa de esta igualdad había llevado a la ordenación sacerdotal de mujeres en la Iglesia Episcopal Americana. De la misma manera, la Iglesia Anglicana de Canadá se había pronunciado a favor de la ordenación de mujeres sacerdotes. Todo esto generó una crítica respecto a la negativa de la Iglesia Católica a la ordenación de mujeres, esperando un cambio de actitud, considerado en algunos ambientes como puramente disciplinar.

A pesar de la proclamación de la *dignidad* de la mujer por la Iglesia, a partir del Concilio Vaticano II se habla de una desigualdad debida a la resistencia de que la mujer ocupe un puesto dentro de la Iglesia. González Martín¹³⁵ precisa que hay que evitar una crítica parcial al pretender imponer la igualdad del plano natural sobre las funciones de la estructura eclesial. En su opinión, quienes apoyan la ordenación sacerdotal dan razones sociológicas, de una “aparente ética natural” o de psicología. Desde el punto de vista del arzobispo, hay una interpretación a la negativa de la ordenación de mujeres como si se tratara de una injusta discriminación debida a su sexo. Agrega que se basan en un convencimiento ajeno a la verdadera historia y ofensivo para la mujer, en cuanto que la negativa al sacerdocio se debía a su inferioridad cultural y a su menor valor respecto al hombre.

Para González Martín¹³⁶ el punto central no está en si la mujer puede exponer la palabra de Dios sino en ver si ha sido la voluntad de Cristo el que la mujer reciba la consagración sacerdotal. Insiste en que el problema de la ordenación sacerdotal femenina responde a una eclesiología deformada, porque iguala a la Iglesia con las

¹³⁴ *Gaudium et Spes*, Estudios sobre la constitución “Gaudium et Spes”: sobre la Iglesia y el mundo actual. Bilbao: Mensajero, 1967.

¹³⁵ González Martín, Marcelo, “El sacerdocio femenino”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, No. 65, 1988, ISSN 0210-4121. p. 147.

¹³⁶ *Ibidem*. p. 147.

comunidades humanas, como si se pudiera equiparar la realidad de éstas a la organización de la Iglesia. El hacer una simple comparación de la Iglesia con las sociedades humanas, agregaba, se debe a una reducción de la antropología teológica, al confundir el orden natural con el sobrenatural. Los conceptos básicos del sacerdocio en la doctrina de la Iglesia expuestos por el arzobispo resaltaban el hecho de que el sacerdocio no proviene del orden de la creación, ni le pertenece al hombre como si fuera una necesidad natural.

También sería equívoca la creencia de que el sacerdocio es creación de la Iglesia. “Aquí anida [...] el intento de reducir el problema de la ordenación sacerdotal femenina a una cuestión puramente disciplinar, como si toda esta realidad fuera invención o creación eclesiástica”, sostiene González Martín¹³⁷. De acuerdo con la fe católica, el sacerdocio pertenece al orden sobrenatural y a la revelación y necesita un ordenamiento jurídico para garantizar su ejercicio eficaz. Es por eso, explicaba el arzobispo, que la Iglesia no tiene poder para alterar o añadir la esencia del sacramento. “[La Iglesia] no puede disponer libremente de sí misma. Su ser y su obrar están condicionados a la voluntad fundacional de Jesucristo. El sacerdocio no es una oportunidad que la Iglesia pueda ofrecer o no”¹³⁸, hay que considerarla como una vocación.

La ordenación sacerdotal no completa la humanidad de nadie. En opinión del autor, en el fondo de la ordenación sacerdotal de mujeres hay un peligro de clericalización, por ello se pretende la difusión de los ministerios, incluso donde no son necesarios. Agrega entonces, “la confusión sobre los respectivos papeles de

¹³⁷ González Martín, Marcelo, “El sacerdocio femenino”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, No. 65, 1988, ISSN 0210-4121. p. 149.

¹³⁸ Ídem

sacerdotes y laicos hace que se resienta el trabajo y la misión de la Iglesia”¹³⁹. El pretender recibir el sacerdocio como un derecho, no surge de recibir el sacramento del bautismo. El bautismo concede el sacerdocio común a todos los bautizados, pero no es el sacerdocio ministerial. En la teología y en la vida cristiana, todo es gracia o don de Dios y cooperación del hombre. Según el arzobispo, en la Iglesia nunca hubo mujeres sacerdotes y habla de tres herejías donde se registraron algunos casos: la montanista (siglo II), la marcosiana (siglo II) y la colírica (siglo IV).

El cristianismo siempre le ha dado gran énfasis a María, Virgen y Madre, y proclama la belleza de lo vulnerable al “exaltar su bajeza”. González Martín¹⁴⁰ comenta que el mundo pagano debió asombrarse por la condición que el cristianismo le dio a la mujer. Pero agrega que a pesar de que Dios exalta la figura de María, no quiso contar con Ella para el bautismo y la predicación. Afirma también que algunas mujeres eran diaconisas o sacerdotisas, pero no con un sentido sacerdotal sino de servicio a la comunidad haciendo obras de caridad. Esta es la razón de la comunidad apostólica, de acuerdo con el arzobispo, de no permitir a las mujeres enseñar en la Iglesia por ser la voluntad de Jesucristo. Asegura que esta manera de proceder de la Iglesia no supone una ofensa para la *dignidad* de la mujer.

Dentro de la Iglesia deben distinguirse dos niveles: el de ser cristiano y el del obrar o de la función de cada persona. Todos los bautizados tienen la misma vocación a un apostolado personal. Esta igualdad se compagina en su variedad funcional o ministerial, puesto que no todos tienen la misma misión. Todos los bautizados participan de la misma vida, pero cada miembro realiza una misión específica para el bien común. Lo trascendental es la pertenencia a la Iglesia como

¹³⁹ González Martín, Marcelo, “El sacerdocio femenino”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, No. 65, 1988, ISSN 0210-4121 p. 151.

¹⁴⁰ *Ibíd*em p. 152

cuerpo de Cristo. A esta realidad de la Iglesia se llega por medio de la fe, no desde interpretaciones sociológicas o políticas.

De aquí se desprende que el criterio de igualdad del hombre y de la mujer no consiste en dar a cada uno lo mismo, sino a cada uno lo suyo, reafirma el arzobispo. Cristo manifestó el trato a las mujeres en equivalencia del hombre y de la mujer, pero no las llamó al sacerdocio. La Tradición ha propuesto como voluntad de Cristo el haber escogido sólo a los varones para formar el grupo de los doce. Esto es lo afirmado por la declaración *Inter insigniores* de Pablo VI de 1976, confirmada por la *Ordinatio Sacerdotalis* de Juan Pablo II en 1994, anteriormente presentadas en el Capítulo I.

Por último, González Martín¹⁴¹ explica que la tradición de la Iglesia ha protestado siempre sobre el sacerdocio femenino, atribuyéndolo a influencias no católicas de los primeros siglos de la Iglesia. Agrega que no es serio utilizar el argumento del prejuicio de la Iglesia *contra la dignidad* de la mujer. “En el fondo late una concepción de Iglesia, de sacramentos y de sacerdocio distinta de los contenidos de la teología católica”¹⁴². Insiste que el papel de la mujer es importante para la renovación y humanización de la sociedad, y para descubrir el *verdadero* rostro de la Iglesia. Concluye que “la verdadera promoción de la mujer es la santidad, y para lograrla no es necesario recibir la ordenación sacerdotal”¹⁴³.

¹⁴¹ González Martín, Marcelo, “El sacerdocio femenino”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, No. 65, 1988, ISSN 0210-4121 p. 156.

¹⁴² Ídem

¹⁴³ *Ibidem* p. 157.

En contraposición a lo expuesto, se encuentra el teólogo español José Ignacio González Faus¹⁴⁴ quien ha tenido una gran influencia en la teología latinoamericana. Estudió teología en Innsbruck, Alemania, y su pensamiento critica el neoliberalismo apelando por una Iglesia en comunidad al servicio de los pobres. Para González Faus¹⁴⁵ las mujeres constituyen el segmento menos contaminado por el poder y por esto ha sido el más cercano a Dios. En el ministerio eclesial está muy presente la tentación del poder a nivel estructural. No hay que olvidar que las palabras “ministerio” y “ministro” significan servicio y servidor. A través del desarrollo histórico, se concentró en una sola persona lo que habían sido varias funciones como profetas, apóstoles y cargos de gobierno. De acuerdo con González Faus,¹⁴⁶ aquí precisamente reside el fracaso de la reinstauración del diaconado puesto que en realidad no hay labor para ellos/ellas.

Las crisis y dificultades llevaron a una concentración de poder, reinstaurando el “poder sagrado” del *Antiguo Testamento* que así mismo llevó al poder político. Este ejercicio de poder se falsificó ya que el evangelio de Jesús separaba la autoridad del poder y la acercaba al servicio. De esta manera Jesús revelaba la autoridad de Dios renunciando al poder divino. Sin embargo, hay que reconocer que la autoridad es necesaria en toda comunidad y que Dios ama al pecador y no ejerce su poder contra él. En este contexto histórico, se fueron haciendo cada vez más difíciles las reformas de la Iglesia por lo que quedaban fuera de ella.

Después del Vaticano II, las mujeres estaban más determinadas a la reforma y a la conversión. Esto se debía seguramente a que tenían poco poder e hizo evidente

¹⁴⁴ González Faus, José Ignacio, “Contra el sacerdocio de la mujer”, *“Diakonía”* 47, Managua, septiembre 1988.

¹⁴⁵ *Ibidem* p.1.

¹⁴⁶ *Ídem*

el que los varones predicaban sobre la reforma de la Iglesia, pero eran las mujeres las que la realizaban. Enfatiza que es debido a su poco poder, el que la mujer sea la mayor fuerza reformadora de la Iglesia. Por esta razón se intenta controlarlas e incluso hay cierto temor con respecto a ellas, existiendo lugares donde a las religiosas les está prohibido estudiar teología.

“[...] temo por eso que [...] la reivindicación del sacerdocio de la mujer se convierta [...] en una entrada de la mujer en el juego del poder eclesial”¹⁴⁷. En opinión de González Faus,¹⁴⁸ si deseara dejar las cosas como están, abogaría por el sacerdocio de la mujer. Además, si Roma continúa oponiéndose al sacerdocio, incrementará las posibilidades de una reforma evangélica, sociológicamente hablando. Pero desde la teología, el acceso de la mujer al sacerdocio se vincula con una teología del Espíritu y con una renovación a fondo de la teología del ministerio eclesiástico, requiriendo una gran cantidad de estudios exegéticos e históricos.

Haciendo un recorrido evangélico, después de la pasión, al huir los varones y los jefes de la Iglesia, aparece la Iglesia de las mujeres como un grupo que lo acompaña y lo cuida. Al morir Jesús están presentes, y posteriormente serán los primeros testigos de la Resurrección. El hombre que carga la cruz y los dos ladrones, se encuentran ahora delante de los elegidos. Aunado a ello, al pie de la cruz está una Iglesia de amor, representada por la Madre dolorosa y por el “discípulo amado”.

Esta escena del Gólgota, en su simbología teológica, debiera ser recordada por la Iglesia, en donde Pedro niega, los discípulos huyen y sólo las mujeres están

¹⁴⁷ González Faus, José Ignacio, “Contra el sacerdocio de la mujer”, *“Diakonía”* 47, Managua, septiembre 1988. p.3.

¹⁴⁸ Ídem

presentes, donde uno “de fuera” carga la cruz. González Faus¹⁴⁹ no desearía que después de la huida de los varones, también desapareciera la “iglesia de las mujeres”, que luego será invisibilizada. Concluye que tal vez el restablecer el sacerdocio de la mujer sería pedir que bajen del Gólgota, cuando lo que debiera suceder sería que los discípulos, los apóstoles y Pedro suban al Gólgota. Esto es precisamente lo que teme González Faus¹⁵⁰ del acceso de la mujer al ministerio.

3.3 Desconocimiento de mujeres diáconos, presbíteras y abadesas de la antigüedad.

Durante mucho tiempo se ha ignorado a las mujeres diáconos, dándole poca o nula importancia a su ordenación. Por lo general, se les reconocía sólo haber recibido “una bendición” para evitar alguna referencia a una verdadera ordenación. A pesar de ello, investigaciones contemporáneas lo han considerado significativo en las Iglesias de los primeros siglos, y no dudan tanto de la validez sacramental como clerical de las mujeres diáconos o diaconisas. En las Iglesias Orientales en particular, la documentación es muy amplia. A pesar de ello, Graciano¹⁵¹ negaba tal posibilidad al afirmar: “Sin embargo las mujeres no sólo no podrían ser conducidas al sacerdocio, sino que tampoco al diaconado”. Esta es la opinión que ha permanecido tanto en la práctica como en las reflexiones de la Iglesia.

No se le ha ignorado menos a la “viuda”, que era “ordenada después de ser elegida”. Sus funciones eran parecidas a las de las diaconisas y eran ordenadas como

¹⁴⁹ González Faus, José Ignacio, “Contra el sacerdocio de la mujer”, “*Diakonia*” 47, Managua, septiembre 1988. p. 4.

¹⁵⁰ Ídem

¹⁵¹ Arana, José María y Salas, María, *Mujeres sacerdotes ¿por qué no...? Reflexiones históricas, teológicas y ecuménicas*, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1994. p.48.

éstas, además tenían un rango en la jerarquía eclesial. Pero la historia se ha encargado de no darles importancia. De igual manera, en opinión de las autoras Arana y Salas¹⁵², algo muy parecido podía suceder con el término “presbítera” traducido como “mujer del presbítero”, “anciana” y “diaconisa”. Giorgio de Otranto¹⁵³, estudioso de la historia del cristianismo, hace referencia a cuatro decretos dentro de los cuales uno es la ordenación de mujeres. En particular, el Decreto del Papa Gelasio¹⁵⁴ denuncia la existencia de “presbíteras” activas en el sur de Italia porque, explica Otranto, presbíteras aptas estaban haciendo las actividades que eran sólo de los varones. Este Papa al condenar estas prácticas, no prueba sus declaraciones porque no se basa ni en la Escritura ni en la teología.

Estos documentos no son los únicos que demuestran la existencia de mujeres sacerdotes. El mismo Otranto menciona otros textos escritos y lapidarios en los que se muestra la evidencia de mujeres cristianas sacerdotes. Son cada vez más los historiadores como Bernardette Brooten y Ross Kraemer¹⁵⁵ que han demostrado que las mujeres realizaban funciones religiosas en las comunidades judías, como jefe de sinagoga, madre de la sinagoga, anciana y sacerdote desde el siglo I A.C. hasta el siglo VI D.C. Los investigadores americanos de los últimos cuarenta años han constatado que muchas mujeres fueron diáconos, sacerdotes, presbíteros e incluso obispos en las iglesias cristianas desde el siglo I hasta el XII¹⁵⁶. En la actualidad las seculares desarrollan funciones antes reservadas a los sacerdotes como la lectura de la Escritura, distribución del pan, enseñanza y administración.

¹⁵² Arana, José María y Salas, María, *Mujeres sacerdotes ¿por qué no...? Reflexiones históricas, teológicas y ecuménicas*, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1994. p.48.

¹⁵³ *Ibidem* pp. 48,49,52 y 55.

¹⁵⁴ *Ibidem* pp. 51-52.

¹⁵⁵ Torjesen, Karen Jo, *Cuando las mujeres eran sacerdotes*, Ed. El Almendro, 1996 p.15.

¹⁵⁶ *Ibidem* pp.15 y 16.

La ordenación de mujeres está relacionada con la sexualidad. Si las mujeres representaran a Dios, habría que igualar lo femenino con el poder y para mí, este es el punto clave que anteriormente mencionado por Ignacio González Faus. En el cristianismo, la autoridad de las mujeres tiene una historia compleja donde chocan la predicación de Jesús y las convicciones acerca del género. Las cartas de Pablo muestran que en las comunidades primitivas las mujeres eran evangelistas, apóstoles, presidentes de congregaciones y ejercían autoridad profética. Al aparecer el nombre de una mujer, en lugar de traducir *diakonos* como “ministro” los traductores utilizan “diaconisa”.

En los siglos I y II, las mujeres eran presidentes en las asambleas cristianas al reunirse en las casas. El ser gestoras de la unidad familiar les proporcionaba una formación básica, además de ejercer autoridad. La administración, economía y disciplina que mantenían, era una muy buena preparación para los cargos eclesiales. Las mujeres ricas asumían el patronazgo sobre determinados grupos y eran elegidas para desarrollar cargos públicos. Durante el siglo III, la institucionalización transformó las iglesias domésticas hasta convertirlas en corporaciones políticas presididas por obispos de tipo monárquico. En los dos siglos siguientes existieron ataques a la legitimidad de la dirección ejercida por las mujeres. Fueron marginadas y desacreditadas cuando el cristianismo se convirtió en religión oficial¹⁵⁷.

Además de los escritos y lapidarios mencionados, también prueban la existencia de mujeres presbíteras o con cargos importantes *pinturas, mosaicos, esculturas e inscripciones* en el cristianismo primitivo. Fuentes literarias como los escritos del Nuevo Testamento, cartas, sermones y tratados teológicos de la Iglesia primitiva, quedan testimonios del ejercicio de la autoridad por parte de las

¹⁵⁷ Torjesen, Karen Jo, *Cuando las mujeres eran sacerdotes*, Ed. El Almendro, 1996. pp.18-19.

mujeres¹⁵⁸. En la misma Biblioteca Vaticana se han encontrado imágenes de los primeros siglos que muestran a mujeres que pudieran ser sacerdotes y obispos¹⁵⁹.

Bajo el arco de la Iglesia de santa Práxedes en Roma, dedicada a las santas Prudenciana y Práxedes (Fig.1), se encuentra un *mosaico* con cuatro figuras femeninas: las dos santas, María y una cuarta mujer con un velo que le cubre el cuello. María y las santas se reconocen fácilmente, pero la identidad de la cuarta no está clara. Una inscripción identifica el rostro de la izquierda como el de Theodora Episcopa (Fig.2), es decir, Teodora Obispo¹⁶⁰. Tanto la figura como la inscripción muestran que Teodora Obispo era una mujer. Pero la *a* final de *Theodora* ha sido en parte borrada raspando parte del mosaico, por lo que se concluye que se intentó eliminar la terminación femenina, tal vez ya en la antigüedad.

En una necrópolis de la isla griega de Thera se puede ver un *epitafio* dedicado a Epiktas a la que se llama sacerdote o presbítera (*presbytis*)¹⁶¹. Epiktas es un nombre de mujer, implicando que se trata de una mujer sacerdote por el siglo II ó IV. Otras formas de padrinaje por mujeres eran comunes, incluyendo Asia Menor, y se trataba de mujeres conectadas con la dirección de la oficina pública o gobierno. Una de ellas fue Plankia Magna¹⁶² (Fig.3), de principios del siglo II como benefactora de Perga. También se encuentra una estatua dedicada a Eumachia¹⁶³ (Fig.4), sacerdotisa de Pompeya, quien erigió por su cuenta una galería y un pórtico en un lugar predominante en el foro, dedicados al concepto de “armonía social” propagado

¹⁵⁸ Torjesen, Karen Jo, *Cuando las mujeres eran sacerdotes*, Ed. El Almendro, 1996. p.16.

¹⁵⁹ Arana, José María y Salas, María, *Mujeres sacerdotes ¿por qué no...? Reflexiones históricas, teológicas y ecuménicas*, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1994. p. 56.

¹⁶⁰ Torjesen, Karen Jo, *Cuando las mujeres eran sacerdotes*, Ed. El Almendro, 1996 p. 24.

¹⁶¹ *Ibidem* p. 23.

¹⁶² Osiek, Carolyn and MacDonald, Margaret Y., *A woman's place: house churches in earliest Christianity*, Minneapolis, Minn Fortress, 2006. pp. 205-206.

¹⁶³ *Ibidem* pp. 204-205.

durante el reinado de Augusto. En agradecimiento se le erigió una estatua con una inscripción, copia de la cual todavía permanece en el foro de Pompeya.

Adicionalmente, lo que ha llamado la atención de historiadores es una serie de *frescos* localizados en el subsuelo del distrito funerario, afuera de la vieja ciudad de Roma en una catacumba conocida como SS. Marcellino e Pietro¹⁶⁴ (Fig.5). Estos *frescos* muestran ocho escenas de banquetes con inscripciones pintadas, realizadas en algún momento alrededor de fines del siglo III o principios del IV, para las cámaras de entierro de cristianos romanos ricos.

Un estudio reciente muestra muchas de estas escenas con figuras femeninas levantando copas (Fig.6). Específicamente, estos *frescos* muestran una figura femenina que domina la acción al levantar la copa al comienzo de una comida compartida por cuatro a siete participantes, incluyendo niños (Fig.7). El arte y la arqueología como herramienta histórica, ayudó a estudiar lo que se llevó a cabo en las escenas de banquetes de Marcellino e Pietro¹⁶⁵ evidenciando el liderazgo femenino en la Iglesia primitiva.

Otros *epitafios* documentados por las académicas americanas Kevin Madigan y Carolyn Osiek¹⁶⁶, es el de *Sofía (la segunda Febe)*, encontrado en 1904 en el Monte de los Olivos, ahora en la Iglesia de Santa Ana, Jerusalén. Existe un registro (1904) respecto a que la piedra fue encontrada por trabajadores debajo de la *Tumba de los Profetas* en el Monte de los Olivos en Jerusalén en diciembre 8, de 1903, en cinco

¹⁶⁴ Osiek, Carolyn and MacDonald, Margaret Y., *A woman's place: house churches in earliest Christianity*, Minneapolis, Minn Fortress, 2006. pp.164-166.

¹⁶⁵ *Ibidem* p.192.

¹⁶⁶ Madigan, Kevin and Osiek, Carolyn, *Ordained Women in the early church: a documentary history* Baltimore, Md.; London: Johns Hopkins University, 2005. pp. 90-91.

piezas, faltando la parte de inferior. Probablemente data del siglo IV. Las primeras seis líneas están bien conservadas y se lee:

*Aquí descansa la esclava y novia de Cristo Sofia, diácono, la segunda Febe
quien descansó en paz el veintiuno del mes de marzo en la onceava Indicción
... el Señor Dios ...*

El llamarse así misma esclava o sirviente de Cristo o de Dios era un lenguaje cristiano primitivo común y el uso imaginario de novia, previamente sólo aplica a la Iglesia, puesto que las vírgenes consagradas estaban también comenzando en este periodo. Sofia era una *diakonos* de la Iglesia de Jerusalén. La parte más sorprendente de la descripción es su apelación como “segunda Febe”. La comparación a Febe es probable no sólo por su diaconado, que era común a muchas mujeres de la época, sino a su posición de patrona y benefactora.

Tres mujeres dedicadas al servicio divino se encuentran enterradas juntas en una de las tumbas de un gran cementerio en el monasterio de *Hagia Triada* (Santísima Trinidad) del V-VI siglo, en Edessa, Macedonia, descubierto en 1865¹⁶⁷. De veintiocho inscripciones registradas, diecinueve eran cristianas, agrupadas alrededor de la iglesia. Un gran número de estas inscripciones son de personas con cargos en la iglesia: presbíteros, diáconos, vírgenes, un lector, un cantor. Otra inscripción del mismo lugar conmemora a Teodosia y Aspilias, vírgenes. Aparentemente éstos eran nombres locales populares.

Memorial a Teodosia diácono y Aspilia y Agatokleia, vírgenes.

¹⁶⁷ Madigan, Kevin and Osiek, Carolyn, *Ordained Women in the early church: a documentary history* Baltimore, Md.; London: Johns Hopkins University, 2005. pp. 92-93.

Teodosia era diácono y las otras dos indudablemente eran vírgenes consagradas. El rango marital de Teodosia es desconocido, pero es probable que también fuera virgen, debido a que no fue recordada por el esposo o hijos.

Con respecto a las abadesas y religiosas, a las primeras se les confiaba la dirección espiritual de las religiosas de sus monasterios. Dicha dirección estaba ligada a la confesión sacramental. El origen de la vida religiosa, en especial de las abadesas, está relacionado con las antiguas diaconisas. En la vida religiosa ortodoxa, por ejemplo, en la tradición siríaca, hasta el siglo XII, la superiora de un monasterio era diaconisa, y podía realizar el oficio comunitario, cantar el evangelio, bautizar y predicar a las mujeres¹⁶⁸. Si se considera que tanto los diáconos como los laicos “espirituales” estaban capacitados para ejercer el sacramento de la penitencia, parecería lógico que se hubiera ampliado a las abadesas, y que en el siglo XII se encontraran prohibidas y en desuso. Esta fue una práctica que se ejerció comúnmente en los monasterios en los primeros siglos de la vida monástica y luego fue prohibiéndose.

Lo anterior hace evidente que a las mujeres diácono o diaconisas y abadesas, a pesar de haber tenido un papel importante en diversas comunidades desde los primeros siglos del cristianismo hasta aproximadamente el siglo XII, paulatinamente se les fue vetando su participación y negando sus actividades, hasta dejarlas totalmente marginadas y silenciadas.

¹⁶⁸ Arana, José María y Salas, María, *Mujeres sacerdotes ¿por qué no...? Reflexiones históricas, teológicas y ecuménicas*, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1994 p.66.



Fig. 1 Arco Iglesia santa Práxedes en Roma dedicada a las santas Prudenciana y Práxedes, María en medio de las dos santas y una cuarta mujer con marco atrás.



Fig. 2 Theodora Episcopa, Teodora Obispo.



Fig. 3 Plankia Magna principios del siglo II, benefactora de Perga



Fig. 4 Eumachia, sacerdot de Pompeya.



Fig. 5 Catacumba SS. Marcellino e Pietro, afuera de la vieja ciudad de Roma.



Fig. 6 Comida compartida, figura femenina levantando copa.



Fig.7 Mujeres levantando copas incluyendo niños, en una comida compartida.

3.4 La restauración del diaconado.

En esta sección se presentará la situación y las razones que llevaron a la restauración del diaconado únicamente masculino, que existió en las primeras comunidades cristianas. En los años 50's el alemán Josef Hornef¹⁶⁹, magistrado del tribunal regional de la ciudad alemana de Fulda, escribe acerca de la restauración del diaconado, apelando por su renovación como orden con personalidad propia dentro de la Iglesia. Un número importante de sacerdotes apoyan esta idea, siendo los seculares los principales interesados. La escasez de sacerdotes en los países de una vieja tradición cristiana lleva a esta renovación del diaconado. Los fieles de entonces se encuentran atrapados entre el neo-paganismo y los miembros de otras confesiones cristianas. Esta misma escasez de sacerdotes se encuentra también presente en los países de misión y en Iberoamérica. Lo anterior impide dar a los fieles los cuidados pastorales necesarios debido al exceso de trabajo que la misma situación genera. En las grandes ciudades e incluso en el medio rural, tiende a disminuir el número de vocaciones sacerdotales. Hornef¹⁷⁰ urge servir a las masas atendiendo la oración y el ministerio de la palabra.

Para ayudar al sacerdote en las excesivas ocupaciones de su trabajo apostólico, surgen las secretarías de parroquia o los catequistas de ambos sexos. La asociación de Caritas y Acción Católica, han descargado al sacerdote de parte de su tarea, pero ésta última asociación tiene los límites del voluntariado. La restauración del diaconado proporcionaría al sacerdote un colaborador auténtico e inmediato. Al estar capacitado con la recepción del sacramento del orden, podría ayudar al sacerdote en el ámbito sobrenatural. Otro camino para la renovación del diaconado parte del

¹⁶⁹ Hornef, Josef “¿*Vuelve el Diaconado de la Iglesia Primitiva?*” Editorial Herder, Barcelona 1962 p. 27.

¹⁷⁰ *Ibídem* p. 29.

examen de la posición del seglar en la Iglesia. Al examinar la visión de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo, se ha concientizado sobre la relación íntima que une a todos los bautizados con el cuerpo de Cristo. Esta doctrina del sacerdocio general de los fieles fue relegada a partir de la reforma. De esta manera, el llamado por los papas a los seglares, pidiéndoles la aportación de su trabajo apostólico en la Acción Católica, tuvo respuesta. En la Acción Católica el seglar actúa al lado del clero, convirtiéndose en apóstol eficaz sin traspasar los límites por su condición de seglar.

Este apostolado no se encierra en el ámbito personal y privado, sino a favor de la Iglesia, del obispado y de la parroquia. Acción Católica no era una institución con una dirección constante, a pesar de los avances logrados entre el I y el II Congreso de apostolado seglar, en 1951 y 1957, se encontraban en los comienzos del proceso. Relacionada con esta evolución, aparece el movimiento de renovación litúrgica, cuya finalidad era lograr una participación de los seglares en la liturgia con el deseo expreso de Pío XII. Con este compromiso los seglares deseaban que se les facilitara ordenarse diáconos como en los primeros siglos de la Iglesia y en la Iglesia oriental. Esta propuesta dirigida a la Iglesia era una actitud perfectamente legítima. Otro hecho era que el sacerdote y los seglares estaban muy distanciados por razones de educación, económica y dogmática. En los primeros tiempos de la Iglesia no existía la disyuntiva del sacerdote o seglar. Predominaba un régimen que cubría desde las órdenes inferiores hasta ostiario y diácono. En el momento en que la Iglesia decidió que las órdenes inferiores al sacerdocio fuesen accesibles sólo para los que quisieran ser presbíteros, perdieron su importancia como escalones de una cadena viva.

De esta manera la renovación del diaconado adquiría nuevas y favorables perspectivas. Imponía introducir un nuevo estilo de ideas que cambiaran esa actitud negativa del cristiano con respecto al cuerpo y se profundizara en el sentido de la

vida sexual y del matrimonio como sacramento. El matrimonio y la familia como punto de arranque para el diaconado no debía estar vinculado al celibato. Con estas ideas se comprenderían mejor las nuevas perspectivas de la renovación del diaconado. En el diaconado vendrían a confluír en una sola persona la gracia de la ordenación y la gracia del matrimonio. Se verá en la renovación del diaconado sin celibato los esfuerzos de la Iglesia hacia la santificación del matrimonio. De esta manera, la posición del diácono dentro de la Iglesia viene dada por la ordenación diaconal del sacramento del orden. El diácono como clérigo, deja de ser laico y por su ordenación forma parte de la clase sacerdotal. Igual que el sacerdote, está subordinado al obispo.

Al diácono se le puede conceder plena libertad en amplias esferas de su ministerio; en el terreno de la asistencia social, poseerá conocimientos especializados que el párroco no tendrá. “El diácono debe ser un puente, un intermediario dentro de la vida de la comunidad. Intermediario entre el sacerdote y el pueblo, intermediario entre los mimos fieles”¹⁷¹. De igual manera Jürgen Moltmann¹⁷², teólogo reformado alemán, subraya la importancia del condicionamiento mutuo entre la teología y la diaconía. Para Moltmann¹⁷³ *la diaconía sin teología* pierde conciencia de su origen y de su finalidad bíblica. *La teología sin diaconía* queda privada del testimonio vivo de la transmisión de Dios al mundo a través de la comunidad. Desde el punto de vista ecuménico, el documento “*Bautismo, Eucaristía y Ministerio*” despliega cómo es que se hace realidad una comunidad diaconal.

¹⁷¹ Hornef, Josef “*¿Vuelve el Diaconado de la Iglesia Primitiva?*” Editorial Herder, Barcelona 1962 p. 59.

¹⁷² Moltmann, Jürgen *Diaconía “En el horizonte del Reino de Dios” Hacia el diaconado de todos los creyentes*. Sal Terrae Santander, España 1987 p. 7.

¹⁷³ Ídem.

Un estudio teológico del diaconado en relación con el bautismo, la eucaristía y el ministerio resulta benéfico porque la vocación de la diaconía es consecuencia práctica del sacerdocio universal de todos los creyentes adquirido en el bautismo. Porque la eucaristía es la fuente de toda diaconía, es donde se recibe el don de Dios, de donde surge la participación de manera activa en el amor al prójimo debida a la participación en la *koinonía*¹⁷⁴ con Dios y con nuestros semejantes. El diaconado pertenece a la estructura misma de la Iglesia, lo mismo que el ministerio de los pastores y los presbíteros. Por ello hay que acoger la equivalencia teológicamente fundada entre el “pastorado”, el presbiterado y el diaconado, debiéndose convertir cada vez más en la praxis eclesial. De acuerdo con la Iglesia Evangélica Alemana, la diaconía debe considerarse una “expresión de la esencia y vida” de la Iglesia. Esta afirmación no puede sustentarse sin la aplicación de la diaconía en la vida cotidiana de la comunidad. La diaconía debe formar parte de la existencia y la configuración social que constituye la Iglesia.

El ministerio de la ordenación no debe evitar la diversidad de los demás carismas, sino ayudar a la comunidad a descubrir los dones del Espíritu Santo y fortalecer a los miembros del cuerpo de Cristo en su colaboración de diferentes servicios. Lo anterior con el propósito de hacer realidad los valores del reino de Dios, como son verdad, libertad, justicia y paz. Con esta base, la diaconía necesita la *ayuda de la teología* como desvelamiento e interpretación de modelos antropológicos y sociales fundados en Cristo. El hecho de que un “teólogo sistemático” como Jürgen Moltmann¹⁷⁵ se ocupe de este modo de la diaconía es un signo de *esperanza* que

¹⁷⁴ Como concepto teológico, alude a la comunión eclesial y a los vínculos que ésta misma genera entre los miembros de la Iglesia y Dios, revelado en Jesucristo y actuante en la historia por medio del Espíritu Santo.

¹⁷⁵ Moltmann, Jürgen *Diaconía “En el horizonte del Reino de Dios” Hacia el diaconado de todos los creyentes*. Sal Terrae Santander, España 1987. p. 12.

posibilita el que la teología y la diaconía se aproximen entre sí. Moltmann¹⁷⁶ presenta importantes consideraciones sobre la *diaconía* y la *comunidad diaconal* con una serie de observaciones. El teólogo explica que “teología” significa “conocimiento de la Revelación, de la Voluntad y del Espíritu de Dios”¹⁷⁷. Los teólogos y profesores deben reconocer la *teología de todos los creyentes* y buscar la conexión de su teología con la praxis.

Si se ve inequívocamente en Jesús que la función diaconal es tan importante como la función de la proclamación a la comunidad, entonces la teología debe ser ampliada a todas las funciones de la comunidad. Si se descubre la comunidad de Cristo, también se experimentará la *comunidad carismática* donde cada miembro conoce su propio don y la función que debe realizar al servicio del Reino de Dios. La *teología diaconal* es decisiva en esta dirección. La diaconía ejerce la Escritura en la praxis, mientras que la teología diaconal es la conciencia crítica de esta praxis. Ambas con su propia dignidad e importancia. Sin ellas, las demás actividades de la praxis cristiana y su conocimiento teológico no sólo se empobrecen, sino que no se orientan a Jesucristo. “La propia comunidad reconocerá la riqueza y variedad de sus funciones: el *sacerdocio universal*, la *diaconía universal*, la *realeza universal* de todos los creyentes y la *teología del pueblo entero de Dios*”¹⁷⁸.

La comprensión teológica de la diaconía lleva a entender primero la tensión que existe entre el Estado y la sociedad, qué hace la diaconía cristiana y cuál es su ubicación social. Explicando brevemente la historia social contemporánea, mientras más se emancipaba el Estado de la “sociedad”, determinada por la industria, el

¹⁷⁶ Moltmann, Jürgen *Diaconía “En el horizonte del Reino de Dios” Hacia el diaconado de todos los creyentes*. Sal Terrae Santander, España 1987. p. 13

¹⁷⁷ Ídem.

¹⁷⁸ Ibídem p.15

capital, el trabajo y el comercio, fue más incierto el papel del Estado. “La expresión “Estado social” hace referencia a una serie de poderes estatales e instituciones públicas que se hallan al servicio de las necesidades de la sociedad y de las necesidades humanas creadas por la misma”¹⁷⁹. La “sociedad industrial” de Hegel¹⁸⁰ consiste en la satisfacción de necesidades a través de la realización del trabajo común. El individuo es calificado como fuerza de trabajo y consumo, por lo que la moderna sociedad industrial trasciende a todas las sociedades anteriores, basadas en la tradición, extendiéndose por todo el mundo. Como la necesidad y su satisfacción se estimulan mutuamente, la carrera entre ambas se extenderá a todas las materias primas, todas las fuerzas de trabajo y todos los mercados del mundo. De esta manera, la moderna sociedad industrial responde a una sociedad imperialista.

El progreso y el consumo tiene sus límites cobrándoselos en el sufrimiento humano y la escasez. Los costos del lucro económico no pueden ser obligación del Estado, es decir, de la colectividad. La sociedad industrial ha provocado el individualismo en el ser humano alejándolo del grupo. La familia o la comunidad rural no son las seguridades sociales de la infancia, la enfermedad, la invalidez o la vejez. Es por lo anterior que el Estado moderno se ve obligado a crear la seguridad social. Debido a que el sistema industrial no toma en cuenta los límites de la naturaleza, la organización de los servicios estatales sólo puede venir con la disolución de las colectividades. Esto se ve en la migración de mano de obra a los países industrializados y el traslado de capital e instalaciones industriales a países con mano de obra más reducida. “La sociedad industrial, [...], no ha fomentado en

¹⁷⁹ Moltmann, Jürgen *Diaconía “En el horizonte del Reino de Dios” Hacia el diaconado de todos los creyentes*. Sal Terrae Santander, España 1987. pp.17-18.

¹⁸⁰ *Ibidem*. p.18.

lo más mínimo la libertad e igualdad de todos los seres humanos, sino que ha creado una nueva sociedad segregadora”¹⁸¹.

Sólo se toma en cuenta a quienes producen, compran y consumen, por eso crece el miedo de manera aislada. El resultado del miedo es la falta de relaciones humanas. La escalada de los costos afecta a una colectividad que no puede controlar su desarrollo. Dentro de la sociedad, la diaconía puede satisfacer las necesidades sociales del sistema industrial. La diaconía puede orientarse a los niños, los enfermos, los impedidos, los ancianos e inclusive los ex-presidarios. Si la diaconía satisface las necesidades de las personas marginadas, entonces pasa a ser parte integrante del “sistema de necesidades”, siendo el mismo peligro del estado social. Tal vez aliviará los sufrimientos, pero no podrá impedirlos. Teológicamente se ha justificado la diaconía como compensación. Esta orientación de la diaconía cambia cuando se modifica la base teológica y cuando la predestinación del mundo es sustituida con la misión mesiánica de Jesús.

En la pasión y muerte de Jesús quedó en la tierra este Reino. En la resurrección de Jesús y con el Espíritu Santo se hizo realidad la libertad de ese Reino. La diaconía no consiste sólo en aliviar las necesidades sino también en anticipar la nueva comunidad y el mundo de la libertad. Sin diaconía, la esperanza del reino de Dios se convierte en una utopía sin amor. En la diaconía se trata de poner en relación el amor con la *esperanza*, haciéndose cristiana y conduciendo a principios y experiencias de renovación de la sociedad humana. Para la *esperanza*, los niños, los ancianos, los enfermos, los impedidos son el potencial renovador de la sociedad porque son precisamente ellos los que experimentan la miseria de la sociedad. Y es por esto por

¹⁸¹ Moltmann, Jürgen *Diaconía “En el horizonte del Reino de Dios” Hacia el diaconado de todos los creyentes*. Sal Terrae Santander, España 1987. p. 20.

lo que en las instituciones diaconales es donde puede formarse la nueva sociedad. “Solo el establecimiento de una comunidad de vida entre impedidos y no impedidos, entre sanos y enfermos, entre jóvenes y ancianos, entre hombres y mujeres, podrá hacer que se supere el aislamiento social de la actual sociedad segregadora, porque con esa comunidad de vida no sólo se curan los síntomas, sino que se ataca el mal social en su misma raíz”¹⁸².

La diaconía sólo es cristiana si parte de la comunidad como labor social en una comunidad heterogénea (Gal 3, 28; 1 Cor 12,13). La comunidad cristiana es comunidad de desiguales que experimentan sus diferencias como enriquecimiento recíproco. Es por lo anterior que la diaconía cristiana debería liberarse de la idea de “ayuda”. Entre más consciente sea de que su origen se encuentra en la comunidad, se orientará más a la creación de comunidades independientes donde podrá intentarse y vivirse el estilo de vida alternativo. En el *Nuevo Testamento* esta nueva comunidad es la experiencia del Espíritu de la nueva creación.

De manera complementaria a lo anterior, el ex-cardenal alemán Karl Lehmann¹⁸³ insistió, en una entrevista en 2016 con la revista digital “Mundo”, en la necesidad de abrir el diaconado a las mujeres. Agregó que Roma ha dejado pasar mucho tiempo para tomar la decisión del diaconado femenino permanente. Menos aún ve el cardenal la posibilidad del sacerdocio femenino en la iglesia católica.

¹⁸² Moltmann, Jürgen *Diaconía “En el horizonte del Reino de Dios” Hacia el diaconado de todos los creyentes*. Sal Terrae Santander, España 1987 p. 23.

¹⁸³ Religión digital “Mundo” “El cardenal Lehmann vuelve a pedir el diaconado para las mujeres en la Iglesia”.

<http://www.periodistadigital.com/religion/mundo/2016/05/05/el-cardenal-lehmann-vuelve-a-pedir-el-diaconado-para-las-mujeres-en-la-iglesia-religion-iglesia-vaticano-alemania.shtml>

Tocando el tema sobre el cada vez menor número de sacerdotes, Lehmann¹⁸⁴ sugirió la posibilidad de ordenación para los casados, agregando que el traer sacerdotes de otros países como India, no era una solución. El cardenal se mostró consciente sobre que las reformas no podrán darse de manera rápida, y sobre la lenta capacidad de reforma del Vaticano. Finalizó con la sugerencia de una mayor independencia de las iglesias particulares para evitar la ruptura de la unidad.

En consonancia con lo arriba expuesto, para la religiosa y teóloga mexicana Marilú Rojas Salazar, el plantear la revisión de la diaconía para las mujeres en la actualidad, en medio de una crisis institucional de corrupción y abusos sexuales, implica realizar un análisis crítico desde la hermenéutica feminista de la sospecha. Para tal efecto, cuestiona el reconocimiento de la igual dignidad de las mujeres y de su autoridad por parte de la iglesia católica, así como la disminución de sacerdotes varones y el interés del poder por parte de la mujer. Al tocar el punto sobre el decremento de sacerdotes en América Latina, en particular en México, analiza datos de desaparición forzosa de jóvenes adolescentes entre 15 y 19 años en épocas recientes. Señala que los principales problemas en Latinoamérica se centran en la pobreza, la corrupción, la desaparición forzosa y la misoginia eclesiástica. La religiosa sugiere entonces, al estudiar la diaconía de las mujeres, dar preferencia a las mujeres pobres: “[...] en el caso de América Latina, ha de hacerse desde una deconstrucción y análisis hermenéutico de género que considere la pobreza como una de las mayores violencias en el continente junto a la situación padecida de feminicidios”¹⁸⁵.

¹⁸⁴ Religión digital “Mundo” *“El cardenal Lehmann vuelve a pedir el diaconado para las mujeres en la Iglesia”*.

<http://www.periodistadigital.com/religion/mundo/2016/05/05/el-cardenal-lehmann-vuelve-a-pedir-el-diaconado-para-las-mujeres-en-la-iglesia-religion-iglesia-vaticano-alemania.shtml>

¹⁸⁵ Rojas Salazar, Marilú “Diaconado de mujeres ¿Trampa o desafío? Un análisis crítico desde la teología feminista de América Latina” *Iglesia Viva*, no. 274, abril-junio 2018, p.12.

La religiosa explica que el término *diakonos*, además de designar a un ministro de una comunidad cristiana, también puede significar el ministerio de acompañar a una comunidad, y no necesita ser comprendido dentro del triple ministerio jerárquico de obispo, sacerdote y diácono. Agrega que la diaconía de las mujeres en la iglesia primitiva no estuvo dentro de la jerarquización de este triple ministerio. Entre las funciones ejercidas por las diaconisas menciona la instrucción de la Palabra, la unción del óleo, destacando la innovación de la comunidad cristiana en sus inicios para dar respuesta a las necesidades de la época. De allí se desprende el cuestionarse, porqué la comunidad cristiana contemporánea no ha podido dar respuesta a las realidades del mundo actual, y porqué hay tanta oposición a los ministerios ordenados de las mujeres en la iglesia. La respuesta, sostiene, parece responder a un poder masculino jerarquizado, evitando que la comunidad se enriquezca y crezca en una sociedad muy diferente de las primeras comunidades. Resalta el hecho de que para renovar la iglesia actual se necesita del espíritu atrevido de los orígenes.

Con el Concilio Vaticano II se discutió la ordenación de las mujeres, y en 1971 Pablo VI nombró una Comisión Bíblica para analizar el asunto. La teóloga destaca del texto presentado por dicha Comisión, que el modo de entender hoy el sacerdocio ministerial en función de la eucaristía no es el mismo de cómo se comprendía en los orígenes. El término refería a un guía de la comunidad cuyas funciones cubrían más allá del ministerio eucarístico. Aunque el documento se centra en el sacerdocio femenino, surge la pregunta de repensar el diaconado de las mujeres ligado al ministerio litúrgico y dentro del triple ministerio de la iglesia, o situarlo más allá de tales ministerios. Otro comentario de la Comisión Bíblica refiere no haber un argumento de género que excluya a las mujeres de la dirección de la comunidad. De esta manera, se podría pensar en las diaconisas como responsables

de la comunidad, sin estar incluidas en la jerarquía ministerial, pero con plena toma de decisiones. Así se regresaría al modelo de iglesia como pueblo de Dios y como comunidad de iguales.

La teóloga aclara la existencia de dos posturas en el diaconado femenino: en el marco de la ordenación sacerdotal y en el ejercicio del servicio ministerial. Desde el Concilio Vaticano II la diaconía quedó supeditada a la jerarquización en un grado inferior según la *Lumen Gentium* 29. Más adelante se dará un cambio en las dos formas como se comprende el diaconado: como un paso previo a la ordenación sacerdotal o como servicio ministerial. En cuanto a la primera, el papa Benedicto XVI en 2009 excluyó el diaconado de los ministerios *in persona Christi Capitis*. Con ello, el ministerio diaconal se reduce al ejercicio de la ética del cuidado. Lo mencionado, explica Marilú Rojas, implicaría el regreso al servicio de la mujer en la iglesia, pero no al reconocimiento de su igual dignidad y mucho menos al de su autoridad. Quiere decir que no pueden ser cabeza de la iglesia como Cristo es cabeza, no tienen autoridad. De acuerdo con los documentos de la iglesia, el diaconado no es un escalón previo a la ordenación sacerdotal. Esto sólo se explica con la centralización del poder patriarcal masculino.

Con base en lo anterior, explica la religiosa, la feminización del servicio se ve reforzada por el diaconado femenino, sosteniendo que las mujeres realizan mejor el servicio que los hombres y son “más sensibles” a las necesidades de los que sufren. De esto se deduce que los hombres solo pueden gobernar la iglesia y las mujeres deben dedicarse al servicio. Tal es el caso de muchas mujeres en la iglesia latinoamericana como las catequistas, ministras extraordinarias de la eucaristía, misioneras, religiosas en colegios, hospitales, de Cáritas, organización a los más necesitados, y mujeres líderes de comunidades eclesiales de base. Es decir, una diaconía sin ordenación ministerial y bajo vigilancia eclesiástica, sostiene la teóloga,

que ni la remunera ni la reconoce. De esta manera, el diaconado femenino oficializaría el trabajo que muchas de ellas ya realizan en la iglesia. Pensar que esta lógica es la “naturaleza” de la iglesia, es argumentar a favor de la desigualdad y justificar a los seres humanos en primera y segunda categoría. Es decir, la iglesia genera un clasismo y sexismo respecto a su estructura y relación.

La diaconía es una vocación y no una norma de vida. Volver a los orígenes del cristianismo es una necesidad urgente para hacer reformas de fondo en la iglesia, asegura la religiosa. “Las reformas estructurales son las más difíciles de alcanzar, ya que significa mover el aparato del poder y los intereses económicos y políticos que, durante siglos, han estado en las manos de los líderes masculinos”¹⁸⁶. La reforma de la teología sacramental no debe reducirse a la diaconía como administración de sacramentos o en el ámbito cultural-litúrgico, sino que debe clarificar la manera en que se concibe la experiencia de lo sagrado, sostiene la teóloga. No puede ser que unos cuerpos representen mejor lo “sagrado” que otros. Además, surge la cuestión si la diaconía de las mujeres realmente se orienta a la ordenación o seguirá manteniendo a las mujeres en el servicio. Marilú Rojas afirma que, al no haber una conciencia crítica de género por parte de las mujeres, no cambiará en nada el acceso a la diaconía femenina. Agrega que tampoco habrá cambios si la iglesia lo enmarca como “ideología de género”.

Por otra parte, el colonialismo se presenta como otra barrera para la obtención del diaconado a las mujeres. Esto implica el control de una autoridad de política de dominación-explotación sobre los recursos de producción y trabajo en una determinada población con sede en otra jurisdicción territorial, explica la teóloga. Este modelo en las políticas de estado latinoamericanas representa un reto a

¹⁸⁶ Rojas Salazar, Marilú “Diaconado de mujeres ¿Trampa o desafío? Un análisis crítico desde la teología feminista de América Latina” *Iglesia Viva*, no. 274, abril-junio 2018, p. 20.

deconstruir para transformar las relaciones humanas. Adicionalmente, el avance de las iglesias de la reforma en la ordenación de mujeres con respecto a la iglesia católica representa un reto en el diálogo ecuménico. Sin embargo, algunas pastoras ordenadas en la iglesia reformada tienen acceso al diaconado y al presbiterado, pero no se les toma en cuenta en el momento de toma de decisiones, o los puestos clave los ocupan los varones.

El diaconado de las mujeres en el modelo capitalista neoliberal de la realidad en América Latina no necesita de mujeres que reproduzcan el sistema jerárquico-patriarcal-racista. Las realidades que sufren en su mayoría las mujeres latinoamericanas son de pobreza, violencia de género y raza, sin tener acceso a la educación, a la vivienda, la alimentación y a una salud digna, aclara la religiosa. Se requiere de una diaconía de mujeres con conciencia crítica de género. Además, el adoctrinamiento de la ideología patriarcal necesita ser desmantelado para transformar el sistema jerarquizado de los varones. Los saberes no valorados de las mujeres indígenas, pobres y campesinas, que han sido sistemáticamente silenciadas, es uno de los retos de la diaconía de las mujeres. Lo anterior implica una solidaridad política del bien común con pactos sororales entre las mujeres a través de la unidad, la fraternidad y el apoyo mutuo.

Se necesitan romper las relaciones de dominio y rivalidad contra la exclusión. Vivir en Latinoamérica como mujer, religiosa y teóloga, demanda Marilú Rojas, es estar expuesta a la violencia de género y también ser excluida por ser indígena, pobre y por razón de raza. Urge realizar un proceso despatriarcalización de dominio de poder de la institución. Lo mismo se necesita hacer con el lenguaje para que se convierta en un mensaje liberador para las mujeres. “Esto implica poner en marcha una hermenéutica de la doctrina y de la teología sacramental para que no sea

heteronormativa, ni opresiva, ni excluyente, ni sexista”¹⁸⁷. Las diaconisas deberán tener una opción preferencial por las mujeres pobres y excluidas a través de estrategias comunitarias de independencia económica, para el bienestar de las mujeres y de sus hijos e hijas.

También debe pensarse en el salario o remuneración económica de las diaconisas para que su trabajo no sea considerado como “servicio”. Al considerarlo como un servicio se incurre en la desigualdad e injusticia con el trabajo de las mujeres en las iglesias. La educación que brinda la diaconisa es una labor difícil ya que el dominio patriarcal se encuentra inmerso en el imaginario social a través de los métodos educativos, sostiene la teóloga. Los niños y niñas deben ser dominados según la lógica patriarcal. Es decir, se ha realizado una colonización de las mentes a través de la educación, pero de la misma forma puede ser transformada en liberación. La educación cristiana debe contener la inclusión de género, así como los valores de justicia, amor y paz del Reino de Dios. Marilú Rojas considera que el diaconado de las mujeres debe influir en las políticas públicas y estipular los derechos de las mujeres y las relaciones equitativas entre los seres humanos y con la creación. Agrega que esto implica una profecía de denuncia de la violencia sufrida por mujeres y niños.

La búsqueda de desaparecidos y denuncia de injusticias es una labor que ya está siendo realizada por mujeres de fe. Si hubiera ordenamiento de diaconisas los sufrientes podrían ser acompañados ofreciendo apoyo por los que comparten la misma fe cristiana, propone la teóloga. Es notoria la ausencia de pastores que acompañen estos procesos por temor a arriesgar sus vidas. Esta forma de practicar el diaconado lo movería de la estructura patriarcal, colocándolo en la comunidad

¹⁸⁷ Rojas Salazar, Marilú “Diaconado de mujeres ¿Trampa o desafío? Un análisis crítico desde la teología feminista de América Latina” *Iglesia Viva*, no. 274, abril-junio 2018, p. 24.

eclesial. La religiosa sugiere que las diaconisas podrían introducir liturgias propias recuperando el sentido festivo y de inclusión de la liturgia, a través de un cambio del lenguaje y símbolos. “La iglesia “pueblo de Dios” necesita un diaconado de mujeres dispuestas a decolonizar la forma como se ha entendido el cuerpo de las mujeres y el concepto de lo sagrado”¹⁸⁸. El diaconado de las mujeres no puede ser eurocéntrico puesto que el ambiente social, histórico, cultural y religioso es diferente en América Latina. El diaconado de las mujeres busca una acción transformadora de los territorios y de la naturaleza, evitando ser devastada por el patriarcado capitalista neoliberal depredador.

3.5 La mujer en los ministerios de la Iglesia y el celibato.

En el ámbito de las comunidades de base, la teología tiene cerca de cincuenta años preparando el camino para la restauración de la *diakonia* de la mujer en el futuro de la Iglesia. El sacerdote y académico mexicano Alberto Carrillo Cazares¹⁸⁹ escribía en 1971: “No hay razón ni dogmática, ni exegética, consistente, que impida el acceso de la mujer al sacerdocio. Pero hay razones del orden de la disciplina y de la pastoral que requieren aún encontrar nuevas estructuras pastorales, para que pueda darse el cambio”. Había la necesidad de cambiar las estructuras del servicio de la palabra y del servicio eucarístico y pastoral en la comunidad, tanto del varón como de la mujer, para configurar el perfil de la mujer sacerdote. La Iglesia en Latinoamérica debía determinar las formas de servicio sobre los ministerios eclesiales de la mujer, en las comunidades que carecieran de sacerdote y en las misiones. La Iglesia en América

¹⁸⁸ Rojas Salazar, Marilú “Diaconado de mujeres ¿Trampa o desafío? Un análisis crítico desde la teología feminista de América Latina” *Iglesia Viva*, no. 274, abril-junio 2018, p.26.

¹⁸⁹ Carrillo Cazares, Alberto “*El Diaconado Femenino*” Ed. Mensajero. Bilbao, España 1971. p.153.

Latina integrada por mujeres en su mayoría, requería de una pastoral evangelizadora renovada, como la delineada en la Iglesia postconciliar.

En opinión de Carrillo¹⁹⁰, la “mujer sacerdote” en sí, no ofrecería más posibilidades al futuro de la Iglesia. Más bien la admisión de la mujer como parte de una comunidad religiosa en el servicio pastoral, o como parte de una pareja, esposo y esposa, debieran ser responsables de la evangelización y de la liturgia de una comunidad de base. Dicha pareja podría realizar un ministerio nuevo en la edificación de la Iglesia del futuro. En su visión, y tenía razón, no se veía en el futuro que se ordenaran mujeres o se casaran los sacerdotes y que a la esposa se le instruyera en la pastoral y en la liturgia. Más bien optaba porque el Obispo escogiera parejas de esposos de cada comunidad con vocación apostólica, para recibir “el orden” de la pastoral de cada comunidad de base. También Obispos solicitaban a comunidades religiosas femeninas, hacerse cargo de Parroquias que no tenían sacerdote, y gestionaban sus límites de participación de acuerdo con la Autoridad de la Iglesia. En la concepción de Carrillo, la pareja sacerdotal o diaconal tenía más porvenir.

A continuación, Carrillo ofrece una reflexión teológica sobre el lazo que acerca al laico, en particular el casado, con el ministerio pastoral. “El ministerio femenino, dentro del sacerdocio o dentro del diaconado, requiere sin duda una evolución de la mentalidad jurídica de la Iglesia de hoy, y no puede ser adoptado como un sustituto femenino de un ministerio masculino”¹⁹¹. Entonces como ahora, esto supone una evolución del ministerio eclesial. Se debe encontrar el lugar justo de la mujer en este ministerio. Teológicamente se encuentran los fundamentos de la

¹⁹⁰Carrillo Cazares, Alberto “*El Diaconado Femenino*” Ed. Mensajero. Bilbao, España 1971 p.154.

¹⁹¹ Ibídem P.155.

vocación de la mujer en el servicio pastoral de la cura de almas. La línea masculina de autoridad no tiene sentido en una visión evangélica de la teología pastoral o del ministerio sacerdotal. Por el contrario, es aquí donde una línea femenina con estilo propio puede dar un equilibrio a la pastoral y “cura de almas” en la Iglesia. El único camino de la real cura de almas es preocuparse del alma del prójimo sin ejercer influencia en los demás. Debe ser un camino diferente, un camino que llegue al hombre de manera indirecta por Dios.

El camino masculino en la cura de almas es un camino directo, el de la mujer es un camino indirecto, observaba Carrillo¹⁹². Con el primero se ejerce una influencia, con el segundo se ejerce un proceso de amor. El primero imposibilita la decisión, el segundo es el único que la hace posible. El primero acepta al hombre como instrumento para realizar un ideal propio, el segundo lo acepta para que se realice en sí mismo. En el primero se ama el ideal propio- el del sacerdote-, en el segundo se ama el ideal del otro, de su realización en sí, por sí. La cura de almas se entiende como un amor de Dios, desde Dios se puede comprender y aceptar al hombre. En esta perspectiva es posible entender la vocación de la mujer, y no sólo la del varón, al ministerio sacerdotal, entendido como amor desde la lejanía de Dios, a través del Espíritu Santo. Tanto la misión profética como la sacerdotal, se cumplen por la vía del amor que la mujer entiende instintivamente.

Este amor apostólico camina por las vías en que el hombre encuentra al hombre. En la comunidad de trabajo, este amor apostólico debe estar presente con el testimonio. Así Carrillo exponía que toda misericordia y caridad es cuidado de la salvación, de la cura de almas. De aquí se desprende que el liturgo no sólo sea varón, sino también mujer. Cuando la mujer vela con amor a los hombres, hay un amor

¹⁹² Carrillo Cazares, Alberto *“El Diaconado Femenino”* Ed. Mensajero. Bilbao, España 1971. p.158.

pastoral de Cristo, una doble cura de almas. Tanto en la comunidad de trabajo como en la del espíritu tiene sentido la incorporación de la mujer a la cura de almas. La mujer tiene un lenguaje que debe dar la comunicación plena a los hombres y mujeres de hoy. Su vocación profética en la Iglesia, la dispone a entregarse al mundo de la palabra. La mujer y el varón en el matrimonio realizan la comunidad de amor entre los hombres, recibiendo su plenitud con la consagración al ministerio sacerdotal de formar la comunidad de amor.

Con base a lo anterior Carrillo¹⁹³ afirma: “Es en esta radical consagración – donde encuentro el fundamento teológico para la consagración pastoral – (sea diaconal o aun sacerdotal) del hombre y la mujer en vistas al ministerio de la cura de almas”. Por su vocación maternal y su matrimonio, la mujer posee los fundamentos para realizar un papel urgente en el ministerio pastoral dentro de la Iglesia. Esto permite continuar la tradición del pasado de la Iglesia que guía al futuro de su real imagen. El servicio pastoral, sin oponerse al matrimonio, puede lograr una plenitud olvidada como es la vida de pareja cristiana.

Para Carrillo¹⁹⁴ hay dos importantes cuestiones que resolver para encontrar soluciones concretas: primero, el que en la teología desaparezca el prejuicio de la incompatibilidad del ministerio con la condición femenina, no implica que la mujer tenga que ejercer el ministerio con la imagen del clero que se conoce. Se necesita replantear la imagen de este ministerio. Segundo, el que la mujer pueda participar en el ministerio eclesiástico no determina la forma concreta de este ministerio de la mujer. Se cuestiona hasta qué punto puede asumir la mujer el ministerio y cuál será su lugar y misión más apropiados, donde su vocación llene los vacíos pastorales, y

¹⁹³ Carrillo Cazares, Alberto “*El Diaconado Femenino*” Ed. Mensajero. Bilbao, España 1971. p.162.

¹⁹⁴ *Ibíd*em pp.165-166.

donde contribuya a la edificación del cuerpo de la Iglesia. El clero está perdiendo las funciones tradicionales y está dando solución a las funciones propias de las estructuras religiosas diferentes de las tradicionales en Latinoamérica. Desde el punto de vista sociológico, el clero ha perdido el papel de sacerdote tradicional de la sociedad rural, el de sacerdote de una iglesia universal, el de funcionario del culto de una Iglesia establecida y el de líder político-religioso de la subcultura católica.

Una evangelización y catequesis más adecuada al desarrollo de los pueblos y un proceso de secularización van logrando el cambio. El futuro de la participación de la mujer en el ministerio va emparejado con la desaparición de este papel del clero de Iglesia universal, y la aparición de una Iglesia en misión. Sin embargo, es verdad que la tentación de restaurar la Iglesia apoyada por el Estado existe en aquellos Prelados que no acaban de liberarse de la alianza con el poder. En el plano de la acción pastoral es posible realizar la liberación evangélica del pastor. “No se necesita ser un experto en historia de la política ni en psicología feminista, para prever los serios inconvenientes de una participación franca de la mujer en un ministerio sacerdotal dominado por el Poder político”¹⁹⁵.

El cambio de actitud de los responsables de la pastoral, al rechazar el paternalismo clerical, hace notar que no sería el papel de la mujer suplantar al varón en el papel de líder político-religioso. El servicio de la mujer debe ser de otro tipo, es la línea de la renovación pastoral adoptada por la Iglesia, la que favorece la participación de la mujer en el ministerio eclesiástico. Es posible que inicialmente le tome tiempo al pueblo cristiano en aceptar una mujer cura, pero puede aceptar a la mujer en el campo de las relaciones públicas de la comunidad parroquial y organización de las obras diocesanas, a la asistencia religiosa de los movimientos

¹⁹⁵ Carrillo Cazares, Alberto “*El Diaconado Femenino*” Ed. Mensajero. Bilbao, España 1971. p. 171.

apostólicos populares o burgueses y revolucionarios, y también como animadora carismática de comunidades cristianas como “misionera”, concluía Carrillo¹⁹⁶.

Ha sido una opción pastoral y no jurídica, donde la mujer se ha incorporado a ministerios eclesiales que antes se consideraban del dominio exclusivo del clero. Los servicios de la religiosa como de la misionera en el campo del ministerio eclesial son de tipo comunitario, otorgándoles un cierto estatuto o misión. La Iglesia admitió por todas partes, especialmente en México y América Latina, a congregaciones religiosas destinadas a la evangelización de las masas. Dichas misioneras percibieron la urgencia de cambiar el esquema y empezó una tarea fundamental de la evangelización. La religiosa se inserta en el ministerio itinerante de la Palabra y después como ministerio establecido en casas-misión en lugares donde no había clero. Sobre esta base se evoluciona a un régimen de misión participando el seglar, en particular la mujer laica consagrada por vocación y por misión de la Jerarquía.

A partir de lo anterior, el trabajo de los predicadores y otros cristianos, deben estar dirigidos y unidos los unos con los otros para contribuir a crear comunidades cristianas. Pero además del ministerio de la Palabra, se ejerce el de la Eucaristía por religiosas o catequistas seglares. Es el caso de misiones entre indígenas en México y en parroquias de Diócesis sin clero. En la tradición cristiana, éste era un ministerio del diácono. El autor considera el hecho de haber sido mejor el que no se concediera la ordenación de las mujeres por tener como único patrón un clero de estructuras que debían ser cambiadas¹⁹⁷. Opina que cuando sea el momento adecuado, se podrá institucionalizar como servicio “sacerdotal”, litúrgico o diaconal lo que en ese

¹⁹⁶ Carrillo Cazares, Alberto “*El Diaconado Femenino*” Ed. Mensajero. Bilbao, España 1971 pp.171-172.

¹⁹⁷ *Ibíd*em p.178.

momento se conocía como servicio eclesial, en el orden de la vocación, la misión y el carisma.

En cuanto al teólogo belga neomodernista nacido en Amberes Edward Schillebeeckx¹⁹⁸, las instituciones de la Iglesia deben evolucionar. Los obispos, presbíteros, diáconos no fueron instituidos por Jesucristo, han sido producto de una evolución. El episcopado, el sacerdocio y el diaconado existen desde la segunda mitad del siglo segundo.¹⁹⁹ En los documentos del Concilio Vaticano II ya no se hace mención sobre la Iglesia de ser una institución de Cristo, aunque se le vincula con el Cristo histórico. La Iglesia es el nuevo Israel y la dirección de la Iglesia pertenece a los Doce. Pero todo ello es una cuestión histórica, y como tal está sujeta a cambios. La autoridad es necesaria pero no el autoritarismo. Se puede ejercer el poder de manera democrática, pero no contra los fieles. La imagen de sí misma que tenía la Iglesia primitiva, era la de ser el pueblo de Dios del final de los tiempos, de ser la obra escatológica de todo Israel y de todos los hombres posteriormente.

La eclesiología viene de esta visión escatológica. La jerarquía es un servicio al pueblo de Dios. “Hay que respetar la ley de la Iglesia, el derecho canónico, pero, cuando se comprueba que estas leyes no son aceptadas por los fieles porque se consideran inhumanas, estas normas deben ser cambiadas”²⁰⁰. En opinión de Schillebeeckx²⁰¹ la Iglesia peca por omisión y los cristianos no se sienten entendidos por la jerarquía. Por otra parte, la Iglesia es necesaria, porque sin la Iglesia sería el caos. Se debe criticar, porque la Iglesia tiene necesidad de cambio y de reforma. Además, muchos cristianos no están de acuerdo con la visión de una Iglesia potente.

¹⁹⁸ Schillebeeckx, E. O.P., “*Soy un teólogo feliz*”, Entrevista con F. Strazzati. Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1994, p.111.

¹⁹⁹ Ídem

²⁰⁰ Ibídem p.113.

²⁰¹ Ídem

El centro del Concilio Vaticano II es la Iglesia, no es Dios, ni el mensaje de Dios para todos los hombres. Para Schillebeeckx²⁰² la Iglesia debería ser un apéndice. Cuando sea así, la Iglesia tendrá más voz en el mundo.

El grupo de obispos-presbíteros-diáconos debe continuar, pero “hay otros ministerios que deben admitirse con una ordenación, es decir, con un reconocimiento oficial por parte de la Iglesia”²⁰³. En la visión de Schillebeeckx es una reducción peligrosa el que los laicos lleven la comunidad sobre sí, y a los sacerdotes se les vea como los hombres de los sacramentos. Los candidatos al sacerdocio reciben una formación teológica en la universidad, pero no una espiritualidad adecuada. Sería necesaria una formación específica para el sacerdocio, en pequeñas comunidades. Con respecto al celibato voluntario, depende de los obispos que han interpelado a la Santa Sede para reflexionar sobre este asunto. Ciertos cardenales y obispos piden que se revise la ley, y desde muchas partes se pide que el celibato sea una opción. Hay muchos sacerdotes que ya no aceptan el celibato y tienen relaciones con mujeres. En opinión del autor resultaría más honesto obrar al descubierto. Un posible candidato al sacerdocio debiera ser tanto quien esté casado como quien no lo está.

“Son más las mujeres comprometidas en la vida de la Iglesia que los hombres”²⁰⁴. Sin embargo, no tienen autoridad ni jurisdicción. Se trata de una discriminación, Cristo escogió mujeres, auténticas apóstoles. La exclusión de las mujeres al sacerdocio es cultural y no tiene sentido. En realidad, no hay argumentos para oponerse al sacerdocio de las mujeres. Si en la sociedad moderna las mujeres ocupan todo tipo de puestos, no hay razón para que no lo hagan en la Iglesia. Se

²⁰² Schillebeeckx, E. O.P., “*Soy un teólogo feliz*”, Entrevista con F. Strazzati. Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1994. p.114.

²⁰³ *Ibídem* p.115.

²⁰⁴ *Ibídem* p.117.

debería hablar de estos temas en las homilias e informar al pueblo. La decisión de otorgar el sacerdocio a las mujeres en la Iglesia Anglicana ha sido positivo y es una gran apertura al ecumenismo.

La vida religiosa no está separada de la vida cristiana, es un camino especial que compromete con los votos. En la base de la vida religiosa hay una posibilidad humana autónoma. El celibato no es algo adicional en relación con la vida matrimonial, sólo es una posibilidad diferente que el religioso vive por el reino de Dios. Para ser solidarios con los pobres del mundo, se puede vivir la pobreza voluntariamente. La obediencia también es una posibilidad humana. El religioso se compromete con el mundo de una manera diferente al enfocarse en el carácter escatológico de la vida cristiana, no escapando del mundo. Los religiosos siempre han tenido una función crítica en especial con respecto a la Iglesia.

La actual crisis de la vida religiosa no se debe a la falta de sentido religioso. Más bien es la institución de la Iglesia la que no se comprende como es presentada en algunos aspectos. Esta crisis de la vida religiosa Schillebeeckx²⁰⁵ la ve como un resguardo de las desgracias del mundo. Hay muchos jóvenes laicos en el tercer mundo que son los nuevos misioneros, son los nuevos sacerdotes. “Se comprende cada vez más que el sentido religioso debe encarnarse en la humanidad y, por tanto, en la solidaridad social para cambiar las estructuras”²⁰⁶. Esta existencia de laicos cristianos comprometidos en el mundo produce un desplazamiento, antes únicamente eran sacerdotes y religiosos. Esta crisis nueva anuncia nuevos tiempos para una nueva orientación de órdenes, congregaciones, institutos, que conlleva un cambio de las estructuras.

²⁰⁵ Schillebeeckx, E. O.P., “*Soy un teólogo feliz*”, Entrevista con F. Strazzati. Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1994. p.119.

²⁰⁶ *Ibidem* p.120.

En cuanto al celibato, prosigue Schillebeeckx²⁰⁷, “en las comunidades neotestamentarias y en la Iglesia primitiva había sacerdotes célibes y casados”. Las razones para ejercer el celibato eran personales, sociales o religiosas. En el período neotestamentario se hacía hincapié que el ministro debía ser “hombre de una sola mujer”. El número de sacerdotes que permanecían solteros fue en aumento en los primeros siglos. A finales del siglo IV existió en Occidente una legislación eclesiástica nueva respecto a los ministros casados: obispos, presbíteros y diáconos. Con el Vaticano II la Iglesia habla de un “celibato religioso”, es decir, “por el reino de Dios”. En un documento oficial de este concilio, se habla de una ley de continencia temporal provisional, después de una ley de continencia permanente y de una ley de celibato para los clérigos. De dichos documentos oficiales se puede decir que la razón de esta ley fue la “pureza ritual”.

Durante los diez primeros siglos las Iglesias de Oriente y Occidente nunca pensaron hacer del celibato una condición para el ministerio: se aceptaban hombres casados y célibes como ministros. En su origen, esa ley eclesiástica, era pensada como ley litúrgica, es decir, que se prohibía la relación sexual antes de tomar la comunión eucarística. Dicha costumbre existía desde hacía mucho tiempo. A partir de que las Iglesias occidentales empezaron a celebrar la eucaristía de forma diaria, la continencia a los sacerdotes casados se convirtió en una situación permanente. Esta situación en Occidente se convirtió en legal a finales del siglo IV. No se trataba de una obligación de celibato, sino de una ley de continencia debida a razones de pureza legal y en consideración a la eucaristía. Pero a pesar de estar obligados a la continencia, a los sacerdotes casados se les prohibió expulsar a sus mujeres. Tanto

²⁰⁷ Schillebeeckx, E. O.P., “*Soy un teólogo feliz*”, Entrevista con F. Strazzati. Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1994. P.151.

la convivencia de los sacerdotes con sus mujeres como su obligación de continencia estaban sujetos a ley canónica.

En los primeros siglos se comparaba el ministerio eclesiástico con el sacerdocio veterotestamentario, de tal manera que el vocabulario de la Iglesia sobre el ministerio se fue “sacerdotalizando”. Este hecho podría evocar las leyes de pureza del *Antiguo Testamento*, sin que esto significara que se aplicaran a los cristianos. Las leyes de pureza aparecerán después en todos los libros litúrgicos canónicos. Sin embargo, la presión llevó a mantener ciertas reservas con la “consumación del matrimonio” permitida sólo en relación con la procreación. Desde una visión histórica, en el origen de la obligación de continencia y de la ley del celibato aparece tanto una antropología como una concepción de la sexualidad que han sido superadas. Por otro lado, en el siglo XII el precepto ritual de la continencia se convirtió en ley del celibato y la pureza ritual permaneció siendo el motivo de esa ley. La ley del celibato es considerada como instrumento para hacer cumplir la ley de continencia.

De los concilios celebrados entre los siglos V y X se concluye que los sacerdotes observaban la ley de continencia relativamente. Después se prohibió que los clérigos contrajeran matrimonio. Desde entonces (1139) se convirtió el sacerdocio en un impedimento que validara el matrimonio y sólo los solteros podían ser ordenados. El precepto de la continencia y de la pureza ritual continuó siendo la razón del celibato obligatorio de los sacerdotes. Nada se dice de un “celibato religioso por el reino de los cielos”. “La ley del celibato contribuyó, en efecto, a aumentar el patrimonio eclesiástico y, como consecuencia, la independencia de la Iglesia frente a príncipes y emperadores”²⁰⁸. El elemento decisivo de esta legislación

²⁰⁸ Schillebeeckx, Edward “*El Ministerio Eclesial*” *Responsables en la comunidad cristiana*. Ediciones Cristiandad, 1983. p. 157.

fue la continencia ritual. Por eso es falso suponer que la ley del celibato haya sido un instrumento para la aspiración eclesiástica al poder. Los documentos del Concilio Vaticano II han sido los primeros de toda la historia de la Iglesia en considerar que la razón tradicional de la ley del celibato no puede seguir manteniéndose en nuestra época. Pero también han sido los primeros que han aludido al “celibato religioso”, por el reino de los cielos. Por otra parte, los sacerdotes orientales mantenían una forma de vida no célibe.

“Si las motivaciones que inclinan al celibato han adquirido una dimensión religioso-pastoral, habrá que examinar cómo se realiza en la práctica concreta esa nueva dimensión. La vida de los presidentes casados en todas las Iglesias reformadas es una prueba histórica de que el matrimonio de los ministros no ha perjudicado normalmente su total dedicación a la comunidad, sino que, [...] el hecho de estar casados ha sido más bien una exigencia”²⁰⁹. El peligro de un celibato egoísta, cerrado en sí mismo, es conocido de sobra. Por ello la razón religiosa no constituye un argumento a favor de una ley general del celibato.

No se pretende afirmar que debido a lo anterior la causa de la escasez de sacerdotes sea la ley del celibato. Existen iglesias cristianas donde no existe esta ley y también tienen el problema de escasez de ministros. “La razón más profunda de la crisis de vocaciones reside en la dificultad que plantea identificarse de corazón con la institución oficial de la Iglesia, y en la Iglesia católica la ley del celibato ministerial es un exponente típico de esa “Iglesia oficial””²¹⁰. Por lo anterior la ley del celibato se convierte en síntoma de la incapacidad de algunos cristianos para identificarse con la “Iglesia oficial”.

²⁰⁹ Schillebeeckx, Edward *“El Ministerio Eclesial” Responsables en la comunidad cristiana*. Ediciones Cristiandad, 1983. pp.159-160.

²¹⁰ *Ibíd*em p.163.

3.6 Reflexiones de una exclusión y la necesidad de cambio.

La mujer, quien ha ocupado el lugar más cercano a la institución eclesiástica, ha sido muy poco reconocida. Ciertamente, la mujer de la sociedad antigua no podía aspirar al estatuto de laica en el sentido institucional. Sin embargo, a pesar de la subordinación femenina, la sociedad eclesial otorgó a la viuda un *ordo* en cuanto grupo social. En opinión de M. Zimmermann²¹¹, la hipótesis del *ordo* de las viudas no era más que un medio de luchar, desde entonces, contra la emancipación de la mujer. “Esta emancipación se realizaba, en el mundo romano en particular, mediante la viudedad, al no estar ya la viuda ni bajo la dominación del padre ni la del marido, la viuda gozaba de la libre disposición y gestión de sus bienes”²¹².

En la actualidad, aunque la mujer no puede aspirar al estado de clérigo en la Iglesia, al menos se le da un estatuto reconocido: es laica de pleno derecho de acuerdo con el Código de Derecho Canónico de 1983. En realidad, cuando la mujer contemporánea busca algo que la coloque en el plano del sacerdocio, se encuentra más cerca de la Iglesia primitiva, a pesar de la ideología de progreso del mundo postmoderno. Al igual que en la antigüedad, la mujer no participa en ninguna actividad que contenga una modificación de su posición social dentro de la comunidad con respecto al varón. Simplemente, la mujer del siglo XX no sería ni clérigo ni laica.

²¹¹ Zimmermann, M. “Ni Clérigo Ni Laica” *La Mujer en la Iglesia* Revista Concilium Año XXI 1985. pp.335.

²¹² *Ibidem*. pp. 335- 336.

I. La mujer no es clérigo.

El mismo término de “clérigo” no tiene traducción al femenino. Las protestas femeninas no modifican la realidad institucional establecida en el Código de Derecho Canónico. Aquellos que defienden el sacerdocio de las mujeres reclaman con acierto que es una cuestión eclesial. A pesar de la larga práctica de la Iglesia basada en la *tradición* por los que se oponen al sacerdocio de las mujeres, podría considerarse una práctica nueva. Es difícil evitarlo al enfrentarnos con una práctica de más de dos mil años que tiene su origen en el sacerdocio sacrificial judío. La exclusión de la mujer del sacerdocio en el canon 1024 del Código de 1983²¹³ es un acto jurídico eficaz. En los debates teológico-jurídicos se argumenta el que muchas mujeres ejercen “ministerios” que implican un poder sacerdotal o una responsabilidad eclesial innegable. Es decir, “las mujeres serían efectivamente “curas” y “consiliarias” aun cuando la celebración de los sacramentos les esté prácticamente prohibida”²¹⁴. La argumentación de textos basados en la Escritura permite que se perpetúe un sacerdocio de poder y que la mujer quede excluida de él.

En cuanto al sacerdocio ministerial, el sacerdocio de la mujer sólo puede ser resuelto con una nueva praxis. Encontrará una salida confrontando esta praxis con los discursos teológicos favorables al sacerdocio femenino. Zimmermann²¹⁵ recuerda que Jesús, *Hijo de hombre e Hijo de Dios*, no participa de la estructura de poder, por eso muere. Es el único sumo sacerdote que no restaura el sacerdocio del templo. Como primogénito, abre el camino a la *esperanza* en la que toda mujer y todo hombre encuentran la certeza de la fe. A partir de ahí nada es indiferente a la

²¹³ Nuevo código promulgado por Juan Pablo II que se refiere a las normas jurídicas que regulan la Iglesia, la jerarquía, los derechos y obligaciones de los fieles.

²¹⁴ Zimmermann, M. “*Ni Clérigo Ni Laica*” *La Mujer en la Iglesia* Revista Concilium Año XXI 1985. p. 338.

²¹⁵ *Ibidem* p. 340.

certeza de ser salvado. Es necesario separar sacerdocio y poder, y proclamar el fin del sacerdocio del templo a favor del sacerdocio cristiano. De esta manera se pone el poder en su lugar, un lugar humano. El Dios de Jesús no es un Dios de sacrificios, es el Dios que salva el deseo del hombre en una obra de vida. A partir de ahí el sacerdocio no debe ser un simbolismo con el fin de defender la institución masculina.

II. La mujer no es laica.

La situación del sacerdocio que excluye a la mujer se apoya en una teología de la separación de lo profano y de lo sagrado. En esta teología, la acción litúrgica es el lugar en el que se origina lo sagrado. Todo se mueve en el contexto de la caída de un orden y de su restauración. En la destrucción del orden, la mujer tentadora forma parte del nuevo orden trascendiéndolo. Siendo “inmaculada” no puede perturbar el nuevo orden, lugar en donde el sacerdote la instaure. Este retorno a la teología de la acción litúrgica explicaría la reaparición del orden de las vírgenes, así como la insistencia de la devoción mariana por parte de los clérigos. “La mujer en este contexto acaba siendo una laica de segundo orden, viéndose excluida también de los *ministerios* laicales”²¹⁶.

Habiendo muchas mujeres que leen los textos litúrgicos, que predicán o sirven en las liturgias, no gozan de ningún estatuto en esta actividad. Los ministerios efectivos que podrían ejercer las mujeres quedan pendientes de la voluntad del *poder sagrado* ejercido por el hombre. Por otro lado, la negativa a conceder el sacerdocio a las mujeres no se encuentra en el contexto del derecho divino, con lo que el problema queda remitido al magisterio teológico. Al no haber ningún texto legislativo que descalifique a la mujer, se establece una sutil *exclusión de hecho*.

²¹⁶ Zimmermann, M. “Ni Clérigo Ni Laica” *La Mujer en la Iglesia* Revista Concilium Año XXI 1985. p. 341.

Además, las autoridades eclesiásticas toman a su cargo la formación de jóvenes, clérigos y religiosos, en cambio no se prevé una formación de este tipo para las mujeres.

La exclusión de las mujeres del sacerdocio no es algo nuevo en la Iglesia. Siempre se ha presentado a través de la historia eclesiástica. Respecto al lugar que deben ocupar las mujeres en la comunidad, ha sido causa de discusiones desde los tiempos más antiguos. Desde entonces hasta la actualidad, sobre todo en la Modernidad y el Feminismo, ha provocado una confrontación de posturas con respecto a la aceptación o no del sacerdocio para la mujer, junto con otros temas para la vida de la Iglesia. Uno de los momentos medulares fue el Concilio Vaticano II, cuando muchas mujeres, creyentes y comunidades, percibieron la posibilidad de que se estaba dando el cambio.

Había razones para pensar así, puesto que las condiciones de aquel momento presentaban un gran dinamismo, tanto sociológico como histórico, en los diversos ambientes incluyendo la Iglesia. Existían movimientos de liberación en diferentes áreas sociales que influyeron hacia el interior de la Iglesia, traduciéndose en una amplia presencia ecuménica. Este ímpetu de renovación atrajo el acceso a la teología de laicos y de mujeres, y a conocer mejor la Escritura. Aquí entró la reivindicación de la igualdad en la Iglesia, incluyendo el acceso de las mujeres al sacerdocio.

No ha vuelto a existir una situación similar, tanto el Concilio y los Sínodos que se dieron, como escritos y enseñanzas del Magisterio, han insistido en la negativa del Sacramento del Orden para toda persona que no sea varón y célibe. La situación volvió a presentarse cuando la Iglesia Anglicana ordenó mujeres sacerdotes, y posteriormente las iglesias evangélicas también lo hicieron. Los argumentos en torno a la exclusión de las mujeres al sacerdocio han variado en el

tiempo e historia de la Iglesia. Para las autoras Mercedes Carrizosa, Lola Fumanal, Isabel García, Laura García, Emilio García Estebanez, Llum Mascaray, María Tabuyo, Pilar Yuste y María José Arana ²¹⁷, la pregunta central es por qué y cómo la doctrina oficial de la Iglesia recurre a diversas razones al explicar una negativa que ha permanecido constante desde los primeros siglos del cristianismo hasta la actualidad.

En la formación de las primeras comunidades, existían posturas a favor y en contra sobre el hecho de que las mujeres asumieran ministerios que representaban autoridad. Posteriormente, en los siglos XII y XIII aparecen las posiciones doctrinales más exclusionistas. Actualmente, en la Iglesia y en la teología se han hecho enormes avances exegéticos, además no se puede minimizar el impacto producido por el movimiento de liberación de las mujeres. Ya no es posible pensar como en el pasado después de la *Lumen Gentium*²¹⁸ y de la *Gaudium et Spes*²¹⁹ Las razones doctrinales más generalizadas de la negativa para la ordenación sacerdotal femenina de manera común e inamovible son dos: El ejemplo de Jesús y los Apóstoles, no escogiendo a ninguna mujer y la naturaleza del sacerdocio como desemejanza sacramental de la mujer con el Hombre Jesús²²⁰.

²¹⁷ Carrizosa Mercedes, Fumanal Lola, García Isabel, García Laura, García Estebanez Emilio, Mascaray Llum, Tabuyo María, Yuste Pilar y Arana María José, *El sacerdocio de la mujer*, Editorial San Esteban, Salamanca, España 1993. p. 119.

²¹⁸ Del latín “Luz de las Naciones”, la Constitución Dogmática sobre la Iglesia es uno de los principales documentos del Concilio Vaticano II. Promulgada por Pablo VI el 21 de noviembre de 1964.

²¹⁹ La Constitución Pastoral de la Iglesia en el Mundo Moderno, es una de las cuatro constituciones resultantes del Concilio Vaticano II. Promulgada el 7 de diciembre de 1965, día en que el Concilio terminó.

²²⁰ MD VII, 26.

S.S. Pablo VI, Declaración, “*Inter insigniores*”, *cf. faith documents*, 1976.

S.S. Juan Pablo II, Carta Apostólica, “*Ordinatio Sacerdotalis*”, Librería Editrice Vaticana, 1994.

Es evidente el poco peso del elemento teológico en los argumentos mencionados, pues se sigue aplicando la misma lógica; cómo se explica la igualdad ante Dios que se da a toda persona bautizada sea hombre o mujer. Cada vez va siendo más claro que las razones de fondo no son teológicas, sino más bien socioculturales, como cuando se afirma: “La Iglesia, no se siente autorizada a cambiar una tradición constante que siempre ha considerado el comportamiento de Cristo y de los apóstoles como una norma de la que no podía apartarse”²²¹. La afirmación “la iglesia no se siente autorizada”, de acuerdo con Mercedes Carrizosa, Lola Fumanal, Isabel García, Laura García, Emilio García Estebanez, Llum Mascaray, María Tabuyo, Pilar Yuste y María José Arana, es claramente autodefensiva. Agrega que le suena a impotencia e incapacidad para mostrar razones de peso. Las razones que se daban con anterioridad siguen estando presentes, llegando a la conclusión de que la Iglesia no está preparada.

En el pensamiento oficial y en el actuar de la Iglesia, todavía no ha existido una revisión de fondo sobre la naturaleza, funciones y dignidad de la mujer. “El pretendido papel de ‘dignificación’ que parecía perseguir la *Mulieris dignitatem* queda frustrado en la segunda parte de la Encíclica – Capítulos VI al IX- en los que se diseña una imagen de mujer cuyos papeles y simbología quedan totalmente anacrónicos y fuera de tiempo”, opina Carrizosa ²²². Con respecto a las ideas teológicas que se han manejado en la investigación en torno a las mujeres, habría que considerar en qué se basan los antiguos y nuevos conocimientos sobre la mujer. Cuáles son las lecturas o experiencias, qué tipo de influencia circula por la alta Curia Romana como por las Facultades de Teología. Sería conveniente abandonar la

²²¹ Carrizosa Mercedes, Fumanal Lola, García Isabel, García Laura, García Estebanez Emilio, Mascaray Llum, Tabuyo María, Yuste Pilar y Arana María José, *El sacerdocio de la mujer*, Editorial San Esteban, Salamanca, España 1993. p. 118.

²²² *Ibidem* p.119.

costumbre de englobar todo bajo el término “mujer” y tomar en cuenta el hecho de que bajo ese término existen tanto identidades como realidades diversas de países, culturas, religiones y etnias.

Para que las respuestas eclesiales propicien una renovación a fondo de la vida de la Iglesia, existen dos elementos: la investigación teológica y las transformaciones personales y comunitarias. Es necesaria una transformación del discurso teológico, una línea de pensamiento en las disciplinas teológicas que proponga un giro en la hermenéutica, y una revisión de los paradigmas que sostienen la reflexión teológica. Las mujeres son los sujetos de su propia experiencia y deben hacer camino abriendo las puertas de la teología. Se deben modificar tanto los contenidos como las expresiones simbólicas de la fe para que resulten significativas, permitiendo emerger toda su realidad. Recoger la Escritura y la Tradición para buscar e interpretar en los textos lo que no aparece, resaltando el hecho de que lo femenino ha sido sistemáticamente desestimado como poco relevante. Hay un silenciamiento aparentemente inocente, que ha negado el papel de las mujeres en la historia, además de una perversa dominación.

Las autoras mencionan que ellas les dan mayor valor a los esfuerzos individuales por renovar las actitudes de fondo y las estructuras de los grupos comunitarios, que al voto favorable de la Iglesia sobre la ordenación femenina. Esto se debe a que, como comentaba Elisabeth Schüssler Fiorenza en una visita a Barcelona en 1992,²²³ en las iglesias que ordenan mujeres, también se da la condición subordinada y secundaria respecto al ministerio. Con frecuencia, los cargos de gobierno y toma de decisiones quedan reservados a los clérigos varones.

²²³ Carrizosa Mercedes, Fumanal Lola, García Isabel, García Laura, García Estebanez Emilio, Mascaray Llum, Tabuyo María, Yuste Pilar y Arana María José, *El sacerdocio de la mujer*, Editorial San Esteban, Salamanca, España 1993. p. 125.

Las mujeres ordenadas son enviadas a las parroquias rurales, recibiendo un menor salario que los varones, a pesar de poseer la misma formación, y permanecen en un nivel de ministros asistentes. De esta manera, la teología del servicio no cuestiona, sino que confirma las categorías y privilegios patriarcales.

Esta visión crítica de la supuesta categoría benigna del servicio está justificada con el papel de “servicio” que ejerce la mujer en la Iglesia, haciendo las tareas más devaluadas. El hacer hincapié en el servicio en el caso femenino, es dejar que todo siga igual. La propuesta es trabajar por un compartir de tareas y conocimientos que evite la reproducción de jerarquías. Se trata de practicar y ensayar otras formas. No se producirá un cambio transformador sin una aceptación de ideas renovadoras. Para la Iglesia Católica la resistencia al cambio puede representar un obstáculo evangelizador. “Parece claro que este tipo de propuestas serán de alguna manera viables allí donde se promuevan unas mínimas condiciones de vida comunitaria, donde las personas no sean anónimas y donde la vida de fe y los múltiples avatares de la vida de cada creyente puedan ser compartidos”, insiste Carrizosa.²²⁴

Tanto el Derecho Canónico de 1917 (can. 938) como el renovado de 1983 (can. 1024), afirman que “solamente el varón bautizado puede ser ordenado válidamente como sacerdote de la Iglesia católica”²²⁵. Como se mencionó en el Capítulo I, los documentos base en contra del presbiterado femenino son la Declaración Vaticana *Inter insigniores* (1976) y la carta pastoral de Juan Pablo II, *Mulieris dignitatem*” (1988) ya que son los dos que expresan la postura oficial de la Iglesia Católica hasta ahora. Adicionalmente a las dos razones arriba mencionadas

²²⁴ Carrizosa Mercedes, Fumanal Lola, García Isabel, García Laura, García Estebanez Emilio, Mascaray Llum, Tabuyo María, Yuste Pilar y Arana María José, *El sacerdocio de la mujer*, Editorial San Esteban, Salamanca, España 1993. P.129.

²²⁵ Código de Derecho Canónico/colaboradores: Federico Aznar et al.; de la traducción castellana; Conferencia Episcopal Española. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2008.

sobre Jesús y los Apóstoles, no escogiendo a ninguna mujer, y la semejanza sacramental de la mujer con el Hombre Jesús, los argumentos empleados son:

- El carácter masculino del sacerdocio del *Antiguo Testamento* y la subordinación de las mujeres a los varones según el *Nuevo Testamento* de las Cartas Pastorales.
- El argumento simbólico-nupcial: Cristo, varón, Esposo y la Iglesia, femenino, Esposa.
- El argumento de la Tradición en la práctica de la Iglesia sobre la afirmación que la Iglesia católica nunca ha ordenado mujeres.

Todos estos argumentos del pasado son los expuestos actualmente, tanto por algunos teólogos como por los Documentos eclesiales y romanos. Sin embargo, algunos son cada vez menos utilizados. A los que se apela es a tres: la cuestión simbólica, la Tradición y el argumento bíblico, es decir la cuestión de los Doce varones y la ausencia de las mujeres en la Última Cena. Es de notarse que en un contexto social de cada vez mayor reconocimiento a las mujeres y de una comprensión muy diferente a la antigua, la iglesia siga manteniendo las mismas conclusiones que en el pasado, comentan Arana y Salas²²⁶. Un ejemplo es la ruptura simbólico-ideológica entre las ideas defendidas y la Teología expuesta en la *Mulieris dignitatem*, y sus conclusiones respecto a la ordenación de las mujeres. Enfatiza una simbología que ya había sido expresada por Pablo VI que perpetúa la inequidad de las mujeres, concluyen las teólogas Arana y Salas²²⁷.

Esto llama la atención puesto que Juan Pablo II podía haber interpretado las aportaciones neotestamentarias desde una nueva dimensión. El hecho es que se

²²⁶ Arana, María José y Salas, María, *Mujeres sacerdotes ¿por qué no...? Reflexiones históricas, teológicas y ecuménicas*, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1994 p.44.

²²⁷ *Ibidem* pp.44-45.

queda en una interpretación literal y poco dinámica del Evangelio, sin amoldarse a la tradición avalada por la legislación de su tiempo. Además, tampoco se aborda el campo de la Exégesis, únicamente se afirma. Hay mucho de contradictorio puesto que algunos de estos argumentos son los que deberían de ayudar a la Iglesia a replantearse el celibato de los presbíteros. Los apóstoles eran casados y, en los primeros siglos, la práctica de la Iglesia lo mantuvo así. Por otra parte, aunque la Comisión Bíblica ha declarado: “Como no hay en la Escritura indicios suficientes para decidir la cuestión, la Iglesia podría modificar su práctica secular y admitir mujeres a la ordenación sacerdotal”²²⁸. Sin embargo, Roma sigue afirmando en la *Inter insigniores* el hecho de que por fidelidad a Jesús no se considera autorizada a admitir a las mujeres al sacerdocio²²⁹.

Aunado a lo anterior, en opinión de las estudiosas Arana y Salas²³⁰, el encuentro de datos que expliquen la existencia sacerdotal de las mujeres en la Iglesia Primitiva no debería ser *la razón* por la que la Iglesia debiera cambiar su postura sobre la negativa sacerdotal femenina. Considera que la cuestión tiene mayor fondo, y que desde la guía del Espíritu en la Historia y desde la liberación del Evangelio es donde la Iglesia debería modificar su posición al respecto. Debiera basarse en el anticipo de “las relaciones fraternas e igualitarias del Reino que anuncia”²³¹. Muchos otros consideran que la Iglesia Católica saldría beneficiada por la credibilidad de lo que predica, realiza y vive, así como del enriquecimiento de la aportación y experiencia de las mujeres.

²²⁸ Pontificia Comisión Bíblica. La inspiración y la verdad de la Sagrada Escritura (22 de marzo 2014). Librería Editrice Vaticana, 2014.

²²⁹ S.S. Pablo VI, Declaración, “*Inter insigniores*”, *cf. faith documents*, 1976.

²³⁰ Arana, María José y Salas, María, *Mujeres sacerdotes ¿por qué no...? Reflexiones históricas, teológicas y ecuménicas*, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1994. p. 22.

²³¹ *Ibidem* p. 23.

Desde esta perspectiva, el mismo Karl Rahner afirma “La práctica de la Iglesia Católica de no ordenar mujeres para el sacerdocio, no tiene ningún contenido teológico obligatorio ... La práctica actual no es un dogma; está basada pura y simplemente sobre una reflexión humana e histórica que era válida en el pasado, en condiciones culturales y sociales que están cambiando rápidamente”²³². Hay que notar que también la Iglesia primitiva enfrentó fuertes cambios como la aceptación de los gentiles y el no absolutizar prácticas judías, lo que suponía una novedad y un reto.

3.7 Conclusión.

La inflexibilidad que la Iglesia católica ha mostrado desde la antigüedad hasta el presente para la aceptación sacerdotal a la mujer demuestra una institución pesada, anquilosada, que requiere de un cambio profundo a nivel estructural. En lugar de ser inclusiva, la Iglesia excluye a las mujeres de los cargos visibles y de autoridad, como lo es el sacerdocio. Existen también muchos laicos comprometidos que sin tener cargos oficiales dentro de la Iglesia hacen labores en la comunidad. Estos cambios empujan a la renovación de nuevos ministerios y a una reorganización.

Es evidente el contraste y el choque que surge entre la predicación de Jesús contra las realidades de aquella época y de la actual. Los descubrimientos y documentación recientes sobre la evidencia de mujeres diáconos, presbíteras y abadesas, deben servir de motivación y ejemplo para rescatar esas posturas. Las narraciones del papel destacado sostenido por aquellas mujeres son una inspiración

²³² Arana, María José y Salas, María, *Mujeres sacerdotes ¿por qué no...? Reflexiones históricas, teológicas y ecuménicas*, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1994. p. 24 citado en Rahner, “*Lettre au pasteur Bogdam du synode luthériende Baviè*”, La Croix, 20, IV, 1974.

para reconocer las realizadas por diversas mujeres en el mundo actual. Desde mi punto de vista, la participación oficial de la mujer dentro de la Iglesia proporcionaría un equilibrio de visiones y de percepciones. La mujer religiosa y laica quiere que se le dé el reconocimiento que merece y el respeto a sus derechos humanos. La religiosa, en particular, debe poder tomar decisiones y tener la autoridad que le corresponde dentro de la iglesia, además de recibir un salario justo como lo han obtenido siempre los sacerdotes.

Acerca de los ministerios pastorales en la Iglesia, en especial en Latinoamérica, nos percatamos de los prejuicios teológicos y religiosos como sociales y culturales, que han alienado al laico, en particular a la mujer. Esta alienación es contraria a la Buena Nueva y a la redención. Urge un cambio de estructuras que no sea opresora para buscar una pastoral de servicio.

Es claro que la exclusión de la mujer del sacerdocio la deja fuera también de la categoría de laica²³³. Para el hombre bautizado, casado o célibe, el poder es accesible. La mujer no es entonces laica, como persona que goza de los beneficios del bautizado. La mujer no puede ser laica de pleno derecho puesto que el magisterio no se ocupa de su formación. La formación teológica de las mujeres es fundamental, ya que resulta imposible un cambio si no se replantea la teología del sacerdocio y de los sacramentos. De esta manera, la mujer no es ni clérigo ni laica, ya que en la Iglesia es inexistente. Las mujeres deben interpretar en la Escritura y en la Tradición lo que se ha ignorado y negado sobre ellas. También para ellas, los grupos comunitarios son esenciales para compartir labores y conocimientos.

²³³ Zimmermann, M., “*Ni Clérigo Ni Laica*” *La Mujer en la Iglesia*, Revista Concilium, Año XXI, 1985. p. 344.

Conclusión General

La importante participación en la propagación del Evangelio que tuvo la mujer en las comunidades primitivas se debió al cambio de contexto sociocultural y de algún modo, al alejamiento de la cultura hebrea²³⁴. ¿Pero hasta qué punto tuvo una participación e integración en las actividades eclesiales en los siguientes siglos? La mujer va perdiendo poco a poco esa participación en la Iglesia, encontrándose en un estatus de inferioridad y dependencia, que la van relegando. Adicionalmente, la virginidad fue una novedad respecto al judaísmo. La virginidad consagrada representó un medio para una posible liberación de la mujer. En cuanto a las viudas, las funciones que desarrollaban las acercaban a miembros de la jerarquía, y estaban catalogadas juntos con los obispos, presbíteros y diáconos. Las donaciones de las mujeres ricas hicieron posible que adquirieran respeto y reconocimientos públicos. Con el tiempo, el carácter ministerial de las diaconisas se fue acercando al de las vírgenes y de las viudas hasta desaparecer y convertirse en religiosas encargadas de un ministerio oficial.

Hoy la mujer interpela a la Iglesia sobre el estatus que debe ocupar en la misma y del papel que debe realizar. La mujer cuestiona a la Iglesia por su liberación, ya que ésta no pertenece sólo a la vida civil, sino que también a la misma Iglesia. Jesús abre el acceso a Dios para todos, sobre todo para los marginados social y religiosamente. Sin embargo, la pérdida del estatus de igualdad de la mujer se incluye en la pérdida de la comunidad de iguales anunciada por Jesús y predicada por san Pablo. El punto medular es la pérdida del papel singular del profetismo en la Iglesia. El criterio en las diferencias entre el ministerio profético y el ministerio

²³⁴ Bautista, Esperanza, *La mujer en la iglesia primitiva*, Verbo Divino Estella, España 2002. pp. 161-170.

local está en las dos formas de concebir la continuidad de la Iglesia²³⁵. Mientras que en una la Iglesia es importante la intervención del Espíritu Santo para su continuidad, en la otra la preocupación está en la unidad por la continuidad, que requiere una autoridad institucionalizada.

Otro factor es que la comunidad de iguales actúa como elemento distorsionador del orden social establecido, y la Iglesia pasa a ser la mantenedora de ese orden social. Con estos modelos se incorporaban también las estructuras patriarcales. El movimiento de Jesús va dejando de ser un movimiento que se enfrenta al orden social establecido, para convertirse en una institución religiosa cada vez más legitimadora de éste. Todos estos factores dificultaban la vivencia de la comunidad de iguales en la sociedad cristiana. Lo anterior lleva la exigencia de igualdad de todos los seres humanos en su dignidad de hijos de Dios. Esta es la misión de la Iglesia, como declaró el Concilio Vaticano II.

De esta manera, el Vaticano II quería manifestar un diálogo con la realidad externa. En los países del primer mundo el diálogo se realizó entre cristianismo y secularización, fe, ciencia y razón. En los países del tercer mundo se desarrolló en diálogo con la pobreza, la injusticia, la liberación y la pluralidad étnica. Sin embargo, se debe hablar de horizontes comunes. Entre los núcleos teológicos más relevantes de los últimos cincuenta años se encuentran²³⁶ : El intento de reconciliación con la modernidad, aunque limitado porque no se renovaron las estructuras jurídicas de la Iglesia. Una teología desde Latinoamérica que adaptara y aplicara el Vaticano II, haciendo una relectura del cristianismo a partir de la dimensión histórico-

²³⁵ Bautista, Esperanza, *La mujer en la iglesia primitiva*, Verbo Divino Estella, España 2002. p. 169.

²³⁶ Vélez, Consuelo “*El nuevo teologizar a partir del vaticano II*” Kenosis, Revista de Ciencias Sociales y Humanas, Vol. 4, No. 6, enero-junio 2016. Colombia. p. 21 y 22.

escatológica, el reinocentrismo que superaba el eclesiocentrismo y la opción por los pobres, que rompía la alianza con el poder político y económico. Al mismo tiempo, surgió una teología restauradora propuesta desde la oficialidad eclesial, que se basó en una relectura del Concilio y, por consiguiente, de persecución con las propuestas teológicas antes mencionadas.

La teología feminista tardó por la dificultad de conciliar religión con feminismo. Con justa razón, el feminismo ha visto en la religión una de las causas fuertes de la subordinación de la mujer, por lo que ha sido un opositor de las religiones. Pero al denunciar las teólogas el sistema patriarcal, este horizonte teológico ha hecho grandes avances en un cristianismo que libere de manera efectiva a las mujeres. Sin embargo, “la resistencia para introducirla en los organismos oficiales es quizás más alta que la experimentada frente a la teología de la liberación”²³⁷. Por lo tanto, la distancia entre teología y práctica sigue siendo enorme.

Los *desafíos* que quedarían *pendientes* serían *¿hacia dónde se dirigen las propuestas señaladas en esta investigación?, ¿qué horizonte se puede vislumbrar en el futuro? y ¿ha cambiado algo con la llegada del Papa Francisco?* Por un lado, la teología ha seguido un desarrollo irreversible, pero por otro, está muy lejos todavía de que influya en las estructuras eclesiales, los centros de formación sacerdotal, la práctica pastoral y la vida de la Iglesia. El cambio prometido por el Vaticano II no ha influido suficientemente en la vida de la Iglesia. Todo ello ha llevado a muchos cristianos a abandonar la Iglesia, o bien a reforzar la teología oficial cuestionando los esfuerzos teológicos inspirados en la propuesta conciliar. Francisco reconoce la importancia de la teología para una comunicación eficaz del Evangelio y la urgencia

²³⁷ Vélez, Consuelo “El nuevo teologizar a partir del vaticano II” Kenosis, Revista de Ciencias Sociales y Humanas, Vol. 4, No. 6, enero-junio 2016. Colombia. p. 22.

de llevarla a cabo en la realidad. Pero se corre el peligro de que las actitudes del Papa no se consideren líneas de acción para toda la Iglesia y sólo sean parte de su personalidad, y que la teología siga sin permear la estructura eclesial y teológica de la Iglesia.

Sin embargo, el cambio cultural que se está viviendo ya no cabe en los modelos propuestos por el Vaticano II puesto que se trata de nuevas problemáticas, como por ejemplo serían las nuevas identidades sexuales. Ante este panorama, la teología debe abrirse a esas nuevas maneras de comprender el mundo contemporáneo que incluyen el símbolo, la danza, la fiesta, los sentidos, etc. El Papa hablaba de no hacer una teología de escritorio, pero sí de una construcción conjunta de la verdad y el sentido humano. Sobre todo, la teología debe realizar su misión profética. La teología es un compromiso comunitario y eclesial. Desde la fe, puede surgir una teología capaz de sostener el ideal del Concilio y que exista una verdadera vivencia del Evangelio.

Una vez concluida esta tesis y en mi experiencia, veo a una Iglesia muy reacia a la aceptación sacerdotal, sin embargo, el objetivo de este trabajo de investigación es hacer una reflexión sobre el tema. Mi inquietud es que logre ser de conocimiento para el público en general, puesto que hay mucho desconocimiento y desinformación sobre el tema y sus razones. Considero que el poder es un punto central en la exclusión de la mujer al magisterio eclesial puesto que es evidente el no querer compartirlo y evitar modificaciones que les quitaría ventaja y privilegios. Espero que este trabajo ayude a abrir nuestras perspectivas y a considerar seriamente la ordenación sacerdotal para las mujeres, como una aportación que brinde un equilibrio de visiones y de participación a un laicado que muchas veces no es atendido como debiera por la escasez de sacerdotes. Me parece un derecho de justicia que aquellas mujeres, laicas o religiosas, que prestan sus servicios a diversas

comunidades y a la iglesia, se les remunere debidamente y les sea concedido un pleno reconocimiento oficial dejando atrás el trato desigual que ha existido durante siglos.

Obras Citadas

Fuentes Primarias:

Documentos eclesiásticos

S.S. Francisco, Exhortación Apostólica, *Evangelii Gaudium*, 2013.

S.S. Juan Pablo II, Carta Apostólica, *La dignidad y la vocación de la mujer "Mulieris Dignitatem"*, Ediciones Paulinas, S.A. de C.V., México 1988.

S.S. Juan Pablo II, "*Carta del papa Juan Pablo II a las Mujeres*", Documentos Pontificios 48, México, D.F., Librería Parroquial de Clavería, 1995.

S.S. Juan Pablo II, Carta Apostólica "*Ordinatio Sacerdotalis*", Librería Editrice Vaticana, 1994.

S.S. Pablo VI, Declaración, "*Inter insigniores*", cfaith documents, 1976.

Fuentes Secundarias:

Libros y artículos académicos

Aguirre, R. *La Mesa Compartida. Estudios del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*. Sal Terrae, España, 1994.

Aquino, María Pilar. "Teología Feminista Latinoamericana", Abya-Yala, 1998.
https://digitalrepository.unm.edu/abya_yala/219

Aquino, Rita Barreto, "Women Ordination in the Roman Catholic Church", Dominican University of California. *Senior Theses and Capstone Projects*, 2014.

Arana, María José y Salas María *Mujeres sacerdotes, por qué no...? Reflexiones históricas, teológicas y ecuménicas*, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1994.

Azcuy, Virginia La teología feminista. ¿Una profecía de esperanza para toda la humanidad?, de *Evangelizadoras de los apóstoles*, en Teología Femenina, 27 enero 2014.

Azcuy, Virginia, Bedford Nancy y García Bachmann, Mercedes *Teología Feminista a Tres Voces* Centro Teológico Manuel Larraín. Santiago de Chile 2016.

Bautista, Esperanza, *La mujer en la iglesia primitiva*, Verbo Divino Estella, España 2002.

Beinert, Wolfgang, “El sacerdocio de la mujer ¿telón cerrado, cuestión abierta?”, *Stimmen der Zeit*, (1994), 723-738, [tr. Marius Sala, *Selecciones de Teología* Vol.35].

Carrillo Cazares, Alberto *El Diaconado Femenino* Editorial Mensajero. Bilbao, España 1971.

Carrizosa Mercedes, Fumanal Lola, García Isabel, García Laura, García Estebanez Emilio, Mascaray Llum, Tabuyo María, Yuste Pilar y Arana María José, *El sacerdocio de la mujer*, Editorial San Esteban, Salamanca, España 1993.

Chinchilla, Ana Ruth, “Análisis de la carta papal “*Mulieris Dignitatem*” a partir de la perspectiva de la teología feminista”, *Revista Espiga*, Año X, No.21, enero-junio 2011, 57-69.

Deely, Brooke Williams. Editor, *Pope John Paul II Speaks on Women*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2014.

Dimas Soberal, José Pbro, “¿Las mujeres en el sacerdocio?”, *Theologia Xaveriana*, 30, 1980, 507-522.

S.S. Francisco, “Ordain Catholic Women as Deacons”, Harvard Divinity School, *Harvard Divinity Bulletin*, Vol.43, números 3 y 4, Summer/Autumn 2015.

González Faus, José Ignacio, “Contra el sacerdocio de la mujer”, “*Diakonia*” 47, Managua, septiembre 1988, 305-314.

González Faus, *Hombres de la comunidad* Apuntes sobre el ministerio eclesial, Sal Terrae, Santander 1989.

González Martin, Marcelo, “El sacerdocio femenino”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, No. 65, 1988, ISSN 0210-4121, 145-158.

Gardiner, Anne Marie, S.S.N.D., *Women and Catholic Priesthood: an Expanded Vision, Proceedings of the Detroit Ordination Conference*. Paulist Press, New York/Paramus/Toronto 1976.

Henderson, Ruth, "Tradition and the Status of Women in the Catholic Church", *Australian eJournal of Theology 2 (February 2004) PP 1-9*.

Hornef, Josef "¿Vuelve el Diaconado de la Iglesia Primitiva?" Editorial Herder, Barcelona 1962.

Ide, Arthur Frederick, "Woman as Priest, Bishop and Laity in the early Catholic Church to 440A.D." Ide House Inc. Mesquite, Texas, 1984.

Iglesia en directo, "¿Qué dijo el papa sobre el diaconado femenino?", 15 mayo 2016. <http://www.iglesiaendirecto.com/2016/05/15/que-dijo-el-papa-sobre-el-diaconado-femenino/>.
iglesiaendirecto
(<http://www.iglesiaendirecto.com/author/iglesiaendirecto/>).

Johnson, Elizabeth, *La búsqueda del Dios vivo Sal Terrae*, España 2008.

Johnson, Elizabeth, *La que es: el misterio de Dios en el discurso teológico feminista* Editorial Herder, Barcelona 2002.

J.O.Ndubisi, Dr. Ejikemeuwa, "Gender Inequality and Roman catholic Priesthood: A Philosophical Examination", *IOSR Journal of Humanities And Social Science (IOSR-JHSS), Volume 2, Issue 6, Ver. 6 (June 2016) PP 29-33*.

Lohfink, Gerhard, "Díaconos Femeninos en el Nuevo Testamento", *Diakonia* 11, 1980, 385-400,
[tr. Lluís Tuñi].

López de Llergo, Ana Teresa, "Mulieris Dignitatem" un punto de partida en el tema de la mujer del papa Francisco" *Bioética y pastoral de la vida/ Magisterio de la Iglesia y la ética de la vida: documentos vaticanos. catholic.net*, s/fecha.

Macciocchi, María Antonieta, *Las mujeres según Wojtyla* Veintinueve clases de lectura de la *Mulieris Dignitatem*. Ediciones Paulinas, España 1992.

Madigan, Kevin and Osiek, Carolyn, *Ordained Women in the early church: a documentary history* Baltimore, Md.; London: Johns Hopkins University, 2005.

Méndez Montoya, Ángel Francisco *Festín del deseo. Hacia una teología alimentaria* Conspiratio, Jus, México, 2010.

Mingo, Alberto de, “La restauración del diaconado femenino” *Vida Religiosa* 15 febrero, 2017.

Moltmann, Jürgen, *Diaconía “En el horizonte del Reino de Dios” Hacia el diaconado de todos los creyentes*. Sal Terrae Santander, España 1987.

Neumann, Johannes, “La situación de la mujer en la iglesia católica actual”, *Theologische Quartalschrift*, 156 (1976), 111-128, [tr. María Amparo Bravo, *Selecciones de Teología* Vol.17].

Oficina de Prensa de la Santa Sede, “El Papa encuentra a las Superioras Generales: Misión de servicio, no servidumbre, participación en la toma de decisiones y estudio del tema del diaconado femenino”, 13 mayo, 2016.

Osiek, Carolyn and MacDonald, Margaret Y., *A woman's place: house churches in earliest Christianity*, Minneapolis, Minn Fortress, 2006.

Parrilla F., José Manuel, “La Condición Social de la Mujer en la Doctrina Social de la Iglesia”, *Studium Ovetense, Revista del centro Superior de Estudios Teológicos de Oviedo*, XXVI (1998), PP 65-92.

Radford Ruether R., *Women, Church, Theology & Practice*, Harper & Row, San Francisco 1988.

Rahner, Karl, *La Iglesia y los Sacramentos*, Editorial Herder, Barcelona 1967.

Ratzinger, Joseph Card., “Presentación de la carta apostólica “*Mulieris Dignitatem*” de Juan Pablo II sobre la dignidad y vocación de la mujer”, *cf. faith documents*, 30 septiembre 1988.

Ratzinger, Joseph Card., “Sobre el valor de la doctrina contenida en la Carta Apostólica *Ordinatio Sacerdotalis*”, Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 28 de octubre de 1995.

Religión digital “Mundo” “El cardenal Lehmann vuelve a pedir el diaconado para las mujeres en la Iglesia”
<http://www.periodistadigital.com/religion/mundo/2016/05/05/el-cardenal-lehmann->

[vuelve-a-pedir-el-diaconado-para-las-mujeres-en-la-iglesia-religion-iglesia-vaticano-alemania.shtml](#)

Rojas Salazar, Marilú, “Diaconado de mujeres ¿Trampa o desafío? Un análisis crítico desde la teología feminista de América Latina” *Iglesia Viva*, no. 274, abril-junio 2018, pp. 9-28.

Schillebeeckx, E. O.P., “*Soy un teólogo feliz*”, Entrevista con F. Strazzati. Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1994.

Schillebeeckx, Edward “*El Ministerio Eclesial*” *Responsables en la comunidad cristiana*. Ediciones Cristiandad, 1983.

Torjesen, Karen Jo, *Cuando las mujeres eran sacerdotes*, Ed. El Almendro, 1996.

Tortas, Antonio, “¿Mujeres presbítero o mujeres diácono? Apuntes para una ordenación de la mujer”, *Estudios eclesiológicos*, 55 (1980) 355-368.

Vélez, Consuelo, “Mujer: Igualdad y participación. Una reflexión a propósito de los 50 años del Concilio Vaticano II” *Pontificia Universidad Javeriana*, Colombia, 2005.

Vélez, Consuelo y Sierra, Angela Ma., “Los laicos y laicas en la vida de la Iglesia. Una reflexión de la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano” *Theologica Xaveriana*, Vol. 57, núm. 161, enero-marzo, 2007, P.33-58. *Pontificia Universidad Javeriana*, Colombia.

Vélez, Consuelo, “La eucaristía luz y vida del nuevo milenio” *Theologica Xaveriana*, núm. 157, 2006, pp. 115-131. *Pontificia Universidad Javeriana*, Colombia.

Vélez, Consuelo “Teología feminista latinoamericana de liberación: balance y futuro” *Horizonte, Belo Horizonte*, v.11, n.32, PP. 1801-1812, out./dez. 2013-ISSN 2175-5841.

Vivas, María del Socorro, “El perfil de la mujer presentado por Juan Pablo II en sus escritos”, *Theologica Xaveriana*, 146 (2003) 215-232.

Zagano, Phyllis, “Ordain Catholic Women as Deacons”, Harvard Divinity School, *Harvard Divinity Bulletin*, Vol.43, numbers 3 & 4, Summer/Autumn 2015.

Zimmermann M., “Ni Clérigo Ni Laica” La Mujer en la Iglesia, *Revista Concilium*, Año XXI, 1985.

Obras de consulta

Catecismo de la Iglesia Católica, Segunda Parte, segunda sección, capítulo tercero, artículo 6, 1536-1600. Coeditores Católicos de México, 2001.

Concilio Vaticano II, Ediciones Dabar, México 2013.

Derecho canónico/ coordinación Myriam M. Cortés Diéguez y José San José Prisco; autores, Teodoro Bahillo Ruiz ... et al. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.

Diccionario de la Real Academia Española, Becerra, Marcos E. México; SEP, Cultura: Consejo Nacional de Fomento Educativo, 1984.

Encyclopedia of Women and Religion in North America, Edited by Rosemary Skinner Keller and Rosemary Radford Ruether, Volume 2 Part V-X. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2006.

Gaudium et Spes, Estudios sobre la constitución “Gaudium et Spes”: sobre la Iglesia y el mundo actual. Bilbao: Mensajero, 1967.

Humanae vitae, Joannes, Fernando Vittorino: [Milano]: Arnoldo Mondadori, 1969.

S.S. Joseph Ratzinger, “Sobre el valor de la doctrina contenida en la Carta Apostólica *Ordinatio Sacerdotalis*” Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Octubre 28, 1995.

S.S. Juan Pablo II, Encíclica *Redemptoris Mater* sobre la Bienaventurada Virgen María en la Vida de la Iglesia Peregrina. México, D.F.: Librería Parroquial de Clavería, 1987.

S.S. Juan Pablo II, Vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo “*Christifideles Laici*”: Exhortación Apostólica Posinodal. México: Paulinas, 1990.

S.S. León XIII, Encíclica *Rerum Novarum* sobre la cuestión Obrera y radiomensaje de S.S. Pío en el cincuentenario de la “*Rerum Novarum*”. León, Gto., México: Splendor, Ediciones Paulinas, 1960.