

Revista internacional de Teología **CONCILIUM**

**Se publica en coproducción
por los siguientes editores**

GOOI EN STICHT/Hilversum-Países Bajos

EDITIONS BEAUCHESNE/París-Francia

SCM PRESS LTD./Londres-Inglaterra

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG

Maguncia-Alemania

EDITRICE QUERINIANA/Brescia-Italia

VOZES/Petrópolis-Brasil

España (IVA incluido) 5.500 ptas.

Extranjero

Europa..... 58 US \$

Otros países..... 65 US \$

Número suelto

España..... 1.731/1.800 ptas.

Otros países..... 14 US \$

En estos precios están incluidos
los gastos de envío

Reservados todos los derechos. Nada de lo contenido en la presente publicación podrá ser reproducido y/o publicado mediante impresión, copia fotográfica, microfilme, o en cualquier otra forma, sin el previo consentimiento por escrito de la Stichting Concilium, Nimega (Países Bajos) y de Editorial Verbo Divino.

© Stichting Concilium y Editorial Verbo Divino, 1992

DISEÑO DE TAPA
HORIXE

FOTOCOMPOSICIÓN
EDITORIAL VERBO DIVINO e IRUDI

IMPRIME
GraphyCems

D.L.: NA. 93-1992

Revista internacional de Teología **CONCILIUM**



281

JUNIO • 1999

LA NO ORDENACIÓN DE MUJERES Y LA POLÍTICA DE PODER

I G L E S I A Y E C U M E N E



EDITORIAL VERBO DIVINO

Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra) España
1999

Revista internacional de Teología CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

CUESTIONES
ABIERTAS

279

Fe cristiana

FEBRERO 1999

TRANSGRESIÓN DE
FRONTERAS: ¿SURGIMIENTO
DE NUEVAS IDENTIDADES?

280

Ética y estilo de vida

ABRIL 1999

LA NO ORDENACIÓN
DE MUJERES Y LA
POLÍTICA DE PODER

281

Iglesia y ecumene

JUNIO 1999

LA FE EN UNA SOCIEDAD
DE GRATIFICACIÓN
INMEDIATA

282

Religión y religiones

SEPTIEMBRE 1999

2000: REALIDAD Y
ESPERANZA

283

Perspectivas globales

NOVIEMBRE 1999

CONSEJO EDITORIAL

FUNDACIÓN

A. van den Boogaard-Presidente	Nimega-Países Bajos
P. Brand-Secretario	Ankeveen-Países Bajos
H. Häring	Nimega-Países Bajos
W. Jeanrond	Lund-Suecia
D. Mieth	Tubinga-Alemania
C. Theobald, S.J.	París-Francia

FUNDADORES

A. van den Boogaard	Nimega-Países Bajos
P. Brand	Ankeveen-Países Bajos
Y. Congar, O.P.†	París-Francia
H. Küng	Tubinga-Alemania
J.-B. Metz	Viena-Austria
K. Rahner, S.J.†	Innsbruck-Austria
E. Schillebeeckx, O.P.	Nimega-Países Bajos

DIRECTORES/CONSEJEROS

María Pilar Aquino Vargas	San Diego, Ca.-EE.UU.
José Óscar Beozzo	São Paulo, SP-Brasil
Seán Freyne	Dublín-Irlanda
Hermann Häring	Nimega-Países Bajos
Maureen Junker-Kenny	Dublín-Irlanda
Werner Jeanrond	Lund-Suecia
François Kabasele Lumbala	Kinshasa-Zaire
Karl-Josef Kuschel	Tubinga-Alemania
Dietmar Mieth	Tubinga-Alemania
Giuseppe Ruggieri	Catania-Italia
Elisabeth Schüssler Fiorenza	Cambridge/Ma.-EE.UU.
Jon Sobrino, S.J.	San Salvador-El Salvador
Janet Martin Soskice	Cambridge-Reino Unido
Elsa Tamez	San José-Costa Rica
Christoph Theobald, S.J.	París-Francia
Miklós Tomka	Budapest-Hungría
David Tracy	Chicago/Ill.-EE.UU.
Marciano Vidal, C.S.S.R.	Madrid-España
Felix Wilfred	Madrás-India
Ellen van Wolde	Tilburg-Países Bajos

SECRETARÍA GENERAL

Prins Bernhardstraat 2, 6521 AB Nimega-Países Bajos
Directora: Mrs. E. C. Duindam-Deckers

CONCILIUM

1999



CONCILIUM

1999



COMITÉ CIENTÍFICO

Giuseppe Alberigo	Bolonia-Italia
Gregory Baum	Montreal-Canadá
Wim Beuken	Lovaina-Bélgica
Leonardo Boff	Petrópolis-Brasil
Julia Ching	Toronto-Canadá
John Coleman	Los Ángeles-EE.UU.
Christian Duquoc	Lyon-Francia
Virgilio Elizondo	San Antonio, Tx-EE.UU.
Casiano Floristán	Madrid-España
Claude Geffré	Jerusalén-Israel
Norbert Greinacher	Tubinga-Alemania
Gustavo Gutiérrez	Lima-Perú
Bas van Iersel	Nimega-Países Bajos
Jean-Pierre Jossua	París-Francia
Nicholas Lash	Cambridge-Inglterra
Mary-John Mananzan	Manila-Filipinas
Norbert Mette	Münster-Alemania
Jürgen Moltmann	Tubinga-Alemania
Aloysius Pieris	Kelaniya-Sri Lanka
David Power	Washington-EE.UU.
James Provost	Washington-EE.UU.
Paul Schotsmans	Lovaina-Bélgica
Mary Shawn Copeland	Milwaukee-EE.UU.
Lisa Sowle Cahill	Chestnut Hill, Mass-EE.UU.

Los coordinadores deseamos dar las gracias por su gran ayuda a todos los colaboradores que han contribuido a la elaboración del proyecto final.

M. Althaus Reid	Edimburgo-Escocia	H. Lepargneur	Sao Paulo-Brasil
N. A. Ančić	Split-Croacia	M. J. Mananzan	Manila-Filipinas
J. Argüello	Managua-Nicaragua	E. McDonough	Maynooth-Irlanda
J. A. Coleman	Los Angeles-EE.UU.	N. Mette	Münster-Alemania
K. Derksen	Utrecht-Países Bajos	F. Morrisey	Ottawa-Canadá
Ch. Duquoc	Lyon-Francia	J. Porter	Nashville-EE.UU.
F. Elizondo	Madrid-España	P. Richard	San José-Costa Rica
V. Elizondo	San Antonio, EE.UU.	P. Schotsmans	Leuven-Bélgica
M. Fabri dos Anjos	Sao Paulo-Brasil	D. Singles	Lyon-Francia
I. Fischer	Bonn-Alemania	L. Sowle Cahill	Chestnut Hill-EE.UU.
R. Gibellini	Brescia-Italia	Ch. Theobald	París-Francia
M. Hunt	Silver Spring-EE.UU.	L. Troch	Breda-Países Bajos
B. van Iersel	Nimega-Países Bajos	M. Vidal	Madrid-España
W. G. Jeanrond	Lund-Suecia	F. Wilfred	Madrás-India
U. King	Bristol-Inglterra		

331



CONTENIDO

LA NO ORDENACIÓN DE MUJERES Y LA POLÍTICA DE PODER

Elisabeth Schüssler Fiorenza y Hermann Häring: <i>Introducción: No pueden matar el espíritu</i>	7
---	---

1. La negativa a la ordenación de mujeres

1.1. Hermann Häring: <i>¿No facultada por Jesús? Análisis del documento romano</i>	15
1.2. Isabel Gómez Acebo: <i>El silencio de los corderos</i>	35

2. Choque de eclesiologías

2.1. Leonardo Boff: <i>La visión incompleta del Vaticano II. Ekklesia, ¿jerarquía o Pueblo de Dios?</i>	49
2.2. Gregory Baum: <i>Reflexiones teológicas sobre el poder en la Iglesia</i>	59
2.3. Mary T. Condren: <i>La teología del sacrificio y la no ordenación de mujeres</i>	71
2.4. Elisabeth Schüssler Fiorenza: <i>El emperador no lleva ropa: Autocomprensión ekklesial democrática y autoridad romana quiriocrática</i>	81

3. Prácticas para la transformación

3.1. Hedwig Meyer-Wilmes: <i>Acerca de la diversidad de los ministerios en una Iglesia posmoderna</i>	93
---	----

1.1 Melanie A. May: <i>Métodos de transformación: rastreando los caminos de las mujeres en el liderazgo religioso</i>	117
1.1 Mary E. Hunt: <i>"Las mujeres somos Iglesia": las católicas dan forma a ministerios y teologías</i>	133

4. Reflexión final

Hermann Häring: La autoridad de las mujeres, futuro de la Iglesia	151
---	-----

Documentación

Petr Fiala y Jiří Hanuš: <i>La práctica de ordenar mujeres en la Iglesia actual</i>	161
---	-----

INTRODUCCIÓN

NO PUEDEN MATAR EL ESPÍRITU

"Si yo fuera un cristiano no ario, o no ario puro, me avergonzaría de pertenecer a una Iglesia en la que sólo pudiera escuchar, pero no hablar".*

En su carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis*, promulgada en mayo de 1994, el papa Juan Pablo II insiste en que la Iglesia no tiene autoridad para conferir a las mujeres** el sacerdocio. Además, declara que esta enseñanza se fundamenta en la ininterrumpida tradición de la Iglesia. El 18 de noviembre de 1995, la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF) publicó una contestación o *responsum* a la pregunta de si la enseñanza expuesta en esa carta apostólica se debe entender como perteneciente al depósito de la fe. La respuesta de la CDF no eleva la enseñanza de la *Ordinatio sacerdotalis* al rango de definición ex *cátedra*, pero insiste en que dicha enseñanza se "funda en la palabra escrita de Dios", ha sido "desde el principio continuamente mante-

* Rudolf Bultmann, según lo cita H. Jackson Forstman, "A Chapter in Theological Resistance to Racism: Rudolf Bultmann and the Beginnings of the Third Reich", Douglas A. Knight y Peter J. Paris (eds.), *Justice and the Holy. Essays in Honor of Walter Harrelson*, Scholars Press, Atlanta 1989, p. 268, quien señala que ya en 1933 Bultmann defendía la aplicación de este principio también a las mujeres.

** Aparte de otras peculiaridades ortográficas, esta autora escribe habitualmente "wo/man", "wo/men" ("mujer", "mujeres"), invirtiendo la ambigüedad tradicional de que "man" y "men" ("hombre", "hombres") puedan denominar también a las mujeres [N. del T.].

nida y aplicada en la tradición de la Iglesia", y "expuesta infaliblemente por el Magisterio ordinario y universal". Ante los resultados contrarios de la investigación teológica y de la práctica ecuménica, tal retórica autoritaria invita a investigar los intereses que motivan este discurso de poder.

Por eso la atención de este número de *Concilium* no se centra en la cuestión de la ordenación de mujeres, sino en la de su no ordenación y la repercusión que ésta tiene en la autocomprensión y modo de proceder de la Iglesia. No nos interesa retomar una vez más los argumentos en favor y en contra de la ordenación de mujeres, como si éstas fueran el problema. Más bien nos proponemos examinar la política de poder que ha conducido a las más recientes aserciones autoritarias de Roma.

Lo que se plantea no es ya un "problema de la mujer"; la cuestión afecta al núcleo mismo y a la integridad de la Iglesia y la teología. Por eso este número de *Concilium* se centra en cuestiones como éstas: ¿qué clase de autocomprensión teológica y ekklesial se pone de manifiesto en la prohibición de la ordenación de mujeres? ¿Cómo está constituido el discurso romano de poder y cuál es la fuerza que lo motiva? ¿Cuál es la ubicación social de esta prohibición categórica y cuáles son sus ramificaciones teológicas? ¿Por qué Roma recurre a estrategias de censura y represión en lugar de a los argumentos y la persuasión? ¿Cuáles son los temores que continúan motivando la exclusión de las mujeres de lo sagrado?

¿Están la autocomprensión católica y su jefatura de ordenados inevidentemente definidas por la ciudadanía de segunda clase de las mujeres? ¿Qué hace teológicamente aceptable a la razón que las mujeres no puedan representar a Cristo, el Hombre? ¿Qué hace teológicamente admisible sostener que las mujeres no pueden ser ordenadas porque Jesús no ordenó a mujeres, aunque está históricamente documentado que Jesús no ordenó a nadie? ¿Cuáles son los discursos educacionales e institucionales que subrayan y garantizan que el ministerio ordenado debe ser exclusivamente masculino? ¿Por qué los obispos colaboran en silenciar a teólogos y a comunidades ekklesiales enteras que plantean estas cuestiones? Lo que mueve a los hombres del Vaticano ¿es la falta de fe que siempre fuerza al Gran Inquisidor a controlar, o es el miedo a que las mujeres lleguen al poder?

¿Cómo es que la lucha por la ciudadanía plena de las mujeres en la Iglesia provoca tal temor y misoginia? Mientras trabajábamos en este número apareció una noticia breve en un periódico católico: en

un instituto católico, una muchacha fue elegida para representar el papel de Jesús en el musical *Jesucristo Superstar*. Debido a las presiones conservadoras, el director vetó su actuación e insistió en que el papel de Jesús tenía que hacerlo un chico. La respuesta de la muchacha fue, textualmente: "Yo no quería ser un hombre, sólo quería proclamar el evangelio como hizo Jesús".

Esta historia le recordó a Elisabeth Schüssler Fiorenza la visita que años atrás hizo al jubilado cardenal Kim de Seúl. Cuando le preguntó cómo era posible defender teológicamente la política romana de exclusión de las mujeres del oficio sagrado, le dijo que hacía varios meses había recibido la carta de una muchacha joven que le hacía esa misma pregunta. La carta estaba todavía sin responder, confesó el cardenal. Siempre que intentaba referir la postura del Vaticano, se veía incapaz de hacerlo porque no quería aplastar la fe y vocación de esa joven. Si no hay una respuesta teológico-pastoral aceptable a la petición de una joven de poder servir a la Iglesia y predicar el evangelio, ¿por qué, entonces, los obispos de todo el mundo no han adoptado una postura pública contra la política romana de poder, que tan destructiva es para la *ekklesia*?

Al tomar en serio las preguntas de las jóvenes, los artículos de este número giran de maneras diferentes en torno a la cuestión del poder y de la autocomprensión teológica de la Iglesia romana que se pone de manifiesto en la prohibición autoritaria de la ordenación de mujeres. La primera sección examina la negativa a ordenar mujeres. Hermann Häring inicia la discusión con una investigación muy equilibrada de crítica ideológica centrada en la retórica de la carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis*. Demuestra que la postura romana es teológicamente compleja, pero coherente. La Iglesia se entiende como una Iglesia sacramental, estructurada jerárquicamente, con fijación en el género masculino y ordenada de manera monocrática. Esta comprensión quiriocrática de la Iglesia se enseña y se refuerza como si fuera infalible. Como subraya Acebo en el artículo siguiente con una cita de Pío X:

"Es deber del rebaño aceptar que es gobernado y que debe someterse a los mandatos de quienes lo gobiernan".

La segunda parte de este número de *Concilium* investiga el choque de eclesiologías que se pone de manifiesto en el problema de la no ordenación de mujeres. Leonardo Boff comienza por hacer remontar al Concilio Vaticano II la visión de la Iglesia como pueblo de D^s¹. Le

¹ N. del T.: Con esta grafía, la autora intenta indicar el carácter fragmentario, ambiguo e indeterminado del lenguaje humano sobre Dios.

sigue Gregory Baum, quien reflexiona teológicamente sobre el poder en la Iglesia, y aboga por una dialéctica vital, impulsada por el Espíritu, entre tres autoridades magisteriales distintas: la autoridad de la jerarquía, la autoridad de los teólogos y la autoridad del pueblo, autoridades que no son paralelas, sino que se relacionan íntimamente entre sí. Mary Condren plantea la cuestión del poder desde una perspectiva diferente. Según ella, no es accidental que las mujeres sean excluidas del poder sagrado mediado por la ordenación en Iglesias que están configuradas por la cultura teológica del sacrificio. Finalmente, la aportación de Elisabeth Schüssler Fiorenza indica irónicamente que, en circunstancias diferentes, cabría inclinarse a aceptar el argumento de Roma de que, debido a la Escritura y la Tradición, la jerarquía no tiene autoridad para ordenar sacerdotes ni diáconos a mujeres. Este argumento sería creíble si el papa promoviera a mujeres al cardenalato, un oficio para cuya legitimación no se puede recurrir a la Escritura ni a la tradición apostólica. Por supuesto, mientras los obispos tengan que ser varones, todos los cardenales que eligen al futuro papa debieran ser mujeres.

En la parte tercera, el argumento se desplaza, de una investigación crítica de la no ordenación de mujeres y de la cuestión de la política de poder, a la actividad ekklesial de las mujeres. Melanie May no sólo sigue la pista de la lucha planetaria acerca del “puesto de las mujeres” en la sociedad y la religión, sino que también destaca las prácticas ecuménicas de las mujeres en pro de una transformación. De manera parecida, Hedwig Meyer-Wilmes no enfoca la cuestión de la ordenación como un tema dogmático, sino que más bien lo sitúa dentro de los debates político-culturales sobre la modernidad y la posmodernidad. Señala las variopintas formas de ministerio y oficio ekklesial que están surgiendo en una Iglesia posmoderna, abierta a estrategias diversas con el fin de generar un liderazgo ekklesial femenino. Finalmente, Mary Hunt proclama que “las mujeres somos Iglesia”. En vez de abogar por una modificación de las estructuras existentes, refiere pormenorizadamente los modos diferentes en que las mujeres católicas reivindican su autoridad para crear y configurar nuevas y estimulantes maneras de proceder en el ministerio y la teología.

El número concluye con un análisis y documentación críticos de los debates en torno a la ordenación de mujeres en la antigua Checoslovaquia, y con unas reflexiones finales de Hermann Häring donde expone detalladamente cinco aspectos fructíferos y alentadores de las nuevas formas de ministerio y eclesiología que las ministras y teólogas ofrecen hoy como un don a toda la Iglesia. Terminamos

con esa nota positiva para animar a los lectores a reivindicar su propia autoridad espiritual como *ekklesia* y a continuar la lucha por una Iglesia más justa que sea verdaderamente católica y capaz de apreciar los talentos y dones espirituales de todos sus ciudadanos para crear comunidades y sociedades donde reine la justicia. Confiamos en que el siguiente papa será elegido por mujeres cardenales, y en que él(ella) encontrará un modo de configurar el oficio ekklesial de tal manera que represente el ministerio de Jesús, que fue inclusivo respecto a las mujeres y a todos los marginados de la sociedad y las instituciones religiosas de su tiempo.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

1. LA NEGATIVA A LA ORDENACIÓN DE MUJERES

¿NO FACULTADA POR JESÚS?
ANÁLISIS DEL DOCUMENTO ROMANO

Para muchos católicos, uno de los combates más extraños y escandalosos fue el emprendido por Roma durante los años pasados. Tiene una prehistoria. En el día de Pentecostés de 1994, Juan Pablo II declaraba ya que "la Iglesia no tiene facultad para conceder la ordenación sacerdotal a mujeres". Todos los fieles tendrían que atenerse definitivamente a esta decisión. Después de cuatro años, podemos añadir: Roma ha iniciado con ello una de las más desdichadas y desesperanzadoras batallas de fines de la edad moderna. En los países de la Europa occidental y en los de Norteamérica y Latinoamérica, el resultado fue el contrario del que se pretendía conseguir. La discusión a la que se impuso silencio se hizo entonces más intensa que nunca. Pocas veces se encresparon tanto las olas de la indignación. Hasta entonces nunca se había expresado tan claramente la contradicción de los teólogos ante una

* HERMANN HÄRING nació en 1937. Cursó estudios universitarios de Teología en Múnich y en Tubinga. De 1969 a 1980 fue colaborador del Instituto de Investigaciones Ecuménicas de Tubinga. Desde 1980 es catedrático de Teología Dogmática en la Universidad Católica de Nimega.

Publicaciones: *Kirche und Kerygma. Das Kirchenbild in der Bultmannschule*, 1972 (tesis doctoral); *Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins*, 1979 (tesis para la cualificación como profesor universitario); *Zum Problem des Bösen in der Theologie*, 1985; *Wörterbuch des Christentums*, 1988 (coeditor y miembro del consejo de redacción). Ha publicado diversos estudios sobre cuestiones de eclesiología y de cristología, entre otras, para la revista *Tijdschrift voor theologie*.

Dirección: Katholieke Universiteit, Faculteit der Godgeleerdheid, Erasmusgebouw, Erasmusplein 1, NL-6525 HT Nimega (Países Bajos).

decisión romana, y hasta entonces nunca habían alcanzado las teologías de la Iglesia católica en todo el mundo un grado tan alto de solidaridad masculina. La crítica se extendió también en buena parte al campo conservador dentro de la Iglesia, y ha ido suscitando entre tanto el malestar de muchos obispos. Todo comenzó con una carta apostólica de apenas más de mil palabras. Llevaba el engañoso título de "La ordenación sacerdotal" (*Ordinatio sacerdotalis*), pero en lenguaje estrictamente romano el título debería haber sido: "La no ordenación sacerdotal de la mujer". El documento pretendía disipar las últimas dudas, pero no vio lo grandes e insuperables que eran las dudas acerca de la posición romana.

¿Cómo pudo llegarse a tal decisión equivocada de tan graves consecuencias? Sería demasiado simplista el querer aducir exclusivamente factores psicológicos o de política de poder. Ciertamente, estos factores desempeñaron también un papel importante. Además, las personas que en el Vaticano mueven las cuerdas teológicas son sobradamente conocidas. Pero no vamos a seguir especulando aquí acerca de las imaginaciones, los deseos y las ansiedades de algunos dignatarios. La cuestión es demasiado seria para que queramos personalizarla. Pero detrás de ella, considerada formalmente, se encuentran teólogos de alto rango. No reflejan ideas privadas, sino que representan una imagen compleja y, en muchos aspectos, congruente de la Iglesia y la sociedad. Recurren –argumentando de nuevo formalmente– a argumentaciones teológicas bien pensadas y armónicas en sí. Su imagen del ser humano y de la mujer, su interpretación del mensaje cristiano y su concepción de una Iglesia bien ordenada: todo ello confluye en un único paradigma. Esta Iglesia se encarna según ellos en el ideal de una Iglesia centrada sacramentalmente, orientada jerárquicamente y ordenada monocráticamente: una Iglesia que en el nombre de Cristo está administrada por varones. La trascendencia y la dureza interna de la posición romana con respecto a la ordenación sacerdotal de las mujeres solamente se podrá medir si atendemos debidamente al concierto de estos diversos factores. Con tal intención de crítica de la ideología, voy a entresacar de la mencionada carta algunos puntos de vista que esclarecen la seriedad teológica de la situación. Se refieren al carácter sacramental de la ordenación (I), al simbolismo, fijado sexualmente, del sacerdocio tradicional (II), y a la pretensión de ser una decisión infalible (III). En todo ello se argumenta de ordinario "de manera tradicional". En los estudios que siguen a continuación, habrá espacio suficiente para ideas que amplíen el tema y traspasen los límites.

I. La ordenación sacerdotal como sacramento

1. El desplazamiento del acento y sus consecuencias

Sin andarse con rodeos, el documento va ya desde la primera frase al meollo de la cuestión. Se trata, como dicen las primeras palabras, de la "ordenación sacerdotal". Basándose extensamente en la terminología oficial del Código de Derecho Canónico (canon 1008), se describe la ordenación como la colación de un "ministerio" (u "oficio"). Éste comprende el derecho y la obligación de "enseñar, santificar y regir a los fieles". Con ello el documento se mueve por los cauces tradicionales¹. Está amparado por los documentos del Concilio Vaticano II y, en sí mismo, se halla abierto a numerosas interpretaciones. Por consiguiente, ¿aquí no se anuncia nada nuevo? Éste es precisamente el problema, porque imperceptiblemente el documento, en su segunda frase, comienza ya con un desplazamiento del acento, que repercutirá en el curso ulterior de la argumentación. Lo aclarará una comparación con el Código de Derecho Canónico –en sí nada sospechoso–. Es verdad que el nuevo Código (1983), en las cuestiones relativas a la ordenación, recoge la sistemática de su antecesor (1917); la "ordenación" (¿sacramental?) para los ministerios eclesiásticos de obispo, presbítero y diácono se estudia como el sexto de los siete sacramentos, como el primero de los "sacramentos de estado". Por eso se habla también a veces de la ordenación "sagrada". Pero, en su mayor parte, los textos del Código de Derecho Canónico no utilizan una terminología sacra, de la misma manera que en el Nuevo Testamento se evitó el término sacro

¹No voy a estudiar aquí con detalle la terminología del código legislativo de la Iglesia. Un "ministerio" (*munus*), en el sentido estrictamente jurídico de la palabra, puede ser desempeñado también por mujeres. Con este fin se menciona en el Derecho Canónico una abundante variedad de posibilidades, que no vamos a analizar aquí con detalle. Todos estos ministerios no son ministerios "espirituales" en sentido estricto, es decir, no son funciones oficiales y estrictamente sacramentales, que se presuponen en la ordenación para el diaconado y para el presbiterado o en la iniciación sacramental en el ministerio episcopal, y que –según la doctrina corriente– requieren una potestad sacramental (cf. L. Riedel-Spangenberg, *Die Stellung der Frau in der Kirche*, en: P. Gordan [ed.], *Gott schuf den Menschen als Mann und Frau*, Graz 1989; sobre la sistemática jurídica de "ministerio", "potestad", así como sobre la distinción entre clérigos y laicos, véase Knut Walf, *Einführung in das Kirchenrecht*, Zürich 1984, esp. pp. 43-64; 169-188 [trad. esp.: *Derecho eclesiástico*, Herder, Barcelona 1988]).

de “sacerdote” (= *hiereus*)². Se trata concretamente de la realización legal de una “ordenación” (es decir, de la “integración en una corporación”)³. Junto al empleo de los términos, más bien profanos, de “obispo” (= supervisor) y “diácono” (= servidor), no se habla del “sacerdote” (*sacerdos*), sino del “presbítero” (= el “anciano” o “más anciano”). Es verdad que en el Código de Derecho Canónico se encuentra, a propósito de la ordenación de mujeres, aquel desdichado canon 1024: “Sólo el varón bautizado recibe válidamente la sagrada ordenación”. Pero, precisamente porque a este canon, el más breve de todos los cánones, le falta toda ulterior fundamentación y, por tanto, queda bien patente su afirmación caprichosamente decisoria, es también impugnabile si se contempla en sobria conexión funcional con los demás párrafos. Finalmente, la función general del trimembre ministerio se describe en forma tradicionalmente correcta como función de “enseñar”, “santificar” y “regir”. En todo ello, la enseñanza y la dirección son, sí, existencialmente exigitivas, pero no son acciones que deban comprenderse dentro del marco de referencia del sacramento o de lo sagrado. ¿Por qué las mujeres iban a estar menos capacitadas para ello que los varones?

Naturalmente, el Concilio Vaticano II fija ya acentos más sacros. El obispo, por ejemplo, está distinguido con la “plenitud del sacramento del orden” y es “administrador de la gracia del supremo sacerdocio”⁴; la celebración de la eucaristía es una de sus tareas más excelsas. En consonancia con ello, a los presbíteros les corresponde también una dignidad sacerdotal (= sacramentalmente sacerdotal), es decir, una dignidad estrictamente sacra. Ellos fueron consagrados –se trata también de un contexto sacro–, en virtud de la ordenación sacerdotal, “a imagen de Cristo, el supremo y eterno sacerdote”. Pero, a pesar de toda la sacralización, los textos conciliares conocen también otros acentos. El problema es, como mostrará L. Boff, que no es posible decidirse entre dos visiones de la Iglesia. Pues bien, en la *Ordinatio sacerdotalis* –como sucedió ya en el importante documento anterior (y de argumentación más prolija) *Inter insigniores*, del año 1976– se adoptó una clara decisión. Ahora que la idea del pueblo de Dios se ha reprimido cuidadosamente por parte oficial, la Iglesia se va considerando cada vez más exclusivamente como *mysterium* (según sucedió en el sínodo de obispos del año 1985) y con ello

² H. Haag, *Worauf es ankommt. Wollte Jesus eine Zwei Stände Kirche?*, Friburgo 1997 [trad. esp.: *¿Qué Iglesia quería Jesús?*, Herder, Barcelona 1998].

³ Así se expresa el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992), 1537.

⁴ *Lumen gentium*, 25.

queda sacralizada unilateralmente. Con arreglo a esta reorientación, la ordenación vuelve a contemplarse desde una faceta que se le fue añadiendo a este ministerio únicamente a lo largo de los siglos⁵. Pues bien, podría objetarse que –a parte del único concepto de la *Ordinatio sacerdotalis*– no se lee prácticamente nada acerca de ello en el recentísimo documento. Precisamente éste es el problema; pues los presupuestos tácitos son también difíciles de refutar. El documento de base *Inter insigniores* (1976), publicado hace ya más de veinte años, al que Roma apela ahora, era ya entonces más claro. En él se hacen patentes, sobre todo en la parte quinta, una argumentación sacramental y las consecuencias de la misma.

Por supuesto, aquí no podemos detenernos a estudiar de manera diferenciada y prolija la historia del concepto de sacramento⁶. Bastará con referirnos a que este documento sigue presuponiendo una comprensión sumamente tradicional del sacramento, que debiera diferenciarse desde el punto de vista histórico y, sobre todo, exegetico. Recordemos cuatro puntos:

1) A diferencia de lo que sucede en la Escritura (que conoce un bautismo, una eucaristía y el perdón de los pecados), se mencionan paratácticamente de manera sucesiva siete sacramentos definidos. Se reprime la diferente percepción y la significación sumamente diferente de esos siete ritos. Con ello se desplaza el concepto dinámico de sacramento, sustituyéndolo por un concepto esencialista.

2) Se habla de los sacramentos de espaldas a la historia. Para la cuestión de su legitimidad, sólo es interesante una eventual “institución por Jesucristo”, que cada vez resulta más problemática. Esto repercute de manera fatal en la argumentación romana.

3) Las categorías centrales, por las que se mide la eficacia de un sacramento, son las siguientes (con estrechamiento jurídico): “potestad sagrada y transmisión ritual de la misma, sin interrupciones, de persona (!) a persona (!). Las personas se hallan en el centro, en lugar de estarlo la cuestión acerca de si un sacramento puede ser, y hasta

⁵ A. Willems, “Het Mysterie als ideologie. De bisschoppensynode over het kerkbegrip”, en: *Tijdschrift voor Theologie* 26 (1986) 157-171. Sobre el proceso de sacralización consecuente, véase ya H. Küng, *Wozu Priester? Eine Hilfe*, Zúrich 1971 [trad. esp.: *¿Sacerdotes para qué?*, Herder, Barcelona 1973], y E. Schillebeeckx, *Christliche Identität und kirchliches Amt. Plädoyer für den Menschen in der Kirche*, Düsseldorf 1975; véase también Haag, o. c.

⁶ L. Lies, *Sakramententheologie. Eine personale Sicht*, Graz 1990.

qué punto puede serlo, “signo de la cercanía de Dios”⁷. Las cuestiones relacionadas con el poder y las cuestiones jurídicas recubren las perspectivas teológicas, por ejemplo: la del sacerdocio universal de los creyentes o la del final de todo sacerdocio en Jesucristo (Heb 7-9).

4) Si lo único que interesa es la transmisión ininterrumpida de la potestad sacramental, entonces la ordenación adquiere una importancia central para todos los demás sacramentos. La ordenación se convierte en la “fuente” de todos los demás sacramentos, pues sólo personas ordenadas pueden o debieran precisamente administrar sacramentos y transmitir su propia potestad. Estos cuatro puntos, reunidos, confieren a la argumentación romana un estilo monolítico y nivelador, que apenas admite diferenciaciones en cuanto a su contenido.

Aquí ya podemos referirnos a un problema general: la discusión teológica acerca de este concepto de sacramento, coartado jurídicamente, ha sido abandonada en buena medida en los cuatro puntos. Se reconoció entretanto que “sacramento” era un concepto genérico de escaso valor. La institución por Jesucristo se aplica, a lo sumo, al bautismo y a la eucaristía. El pensamiento en categorías de poder delata intereses jerárquicos, no absolutamente intereses cristianos. La fijación en la ordenación como condición previa para los demás sacramentos distorsiona la perspectiva original del Nuevo Testamento. Sin embargo, estas dificultades no se han tomado todavía en consideración en la argumentación de los textos que tenemos a la vista. El problema principal de un adecuado estudio no consiste en la complejidad del problema, sino en la falta de contemporaneidad de los puntos de partida. También aquí lo único que puedo hacer es repetir antiguas posiciones. La teología se convierte así en una molesta discusión entre personas que creen tener siempre razón. Difícilmente será posible ya un diálogo útil e instructivo.

No es necesario ni tiene sentido el negar al ministerio eclesiástico rector toda dimensión sacramental. De hecho, esta dimensión la afirman la teoría y la práctica de los ministerios en las Iglesias ortodoxas, católicas, anglicanas y viejocatólicas, así como en otras Iglesias episcopales y presbiterianas. Pero aun el lenguaje del Derecho Canónico de la Iglesia católica señala, como vimos, que este aspecto no puede ser el único decisivo. Puede determinar, sí, la percepción, el efecto y el encuadramiento religioso de tales ministerios,

⁷ Th. Schneider, *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramenten-theologie*, Maguncia 1979 [trad. esp.: *Signos de la cercanía de Dios*, Sigüeme, Salamanca 1986].

pero no puede constituir el fundamento de una definición esencial. Hay al menos dos razones para ello, de las que el documento no debiera haber hecho caso omiso. El encargo de enseñar, santificar y regir tiene primeramente una dimensión funcional; las cualidades de la catequesis, de la dirección de la comunidad o de los servicios diaconícos no pueden derivarse ciertamente de la medida en que haya habido una iniciación sacra. Además, es indiscutible que la sacralización de los “ministerios” no se encuentra a los comienzos. Evidentemente, se procedió con los ministerios de una manera muy objetiva y sobria. La apertura inicial, más aún, la ausencia de estructuras eclesiásticas, así como los préstamos de contextos judíos y de otros contextos del Cercano Oriente, hablan un lenguaje claro, y son ya desde hace decenios elemento común de la teología católica. Por eso, no será preciso hacer aquí ulteriores análisis.

2. ¿A la luz del misterio de Cristo?

Claro que los defensores de los mencionados documentos no aceptarán esta argumentación. Hacen hincapié en que su concepción de los sacramentos es una dimensión profunda e irrenunciable que no puede estudiarse ya a la luz de contextos funcionales. Los ministerios eclesiásticos, según ellos, tienen que ver directamente con la experiencia de la salvación y con la comunicación de la misma. Este aspecto, desde luego, no se examina detenidamente en la *Ordinatio sacerdotalis*. Pero *Inter insigniores* lo estudia detalladamente. Un lenguaje comparable habla el mencionado Catecismo (1992). Ambos documentos describen el sacerdocio como “participación” sacramental “en el misterio de Cristo”. De nuevo cada uno de los conceptos tiene sus cepos. Así que no voy a detenerme aquí a estudiar algunos problemas clave que determinan intensamente el trasfondo del documento: ¿Qué es lo que habrá que entender por el misterio de Cristo o por el misterio de la Iglesia? ¿No se sacralizan aquí precipitadamente instituciones y determinaciones jurídicas hasta llegar a las prerrogativas del papa, y de esta manera se las sustrae de toda crítica? ¿No se entiende de nuevo la salvación, con marcada unilateralidad, a partir de la muerte redentora de Cristo, en vez de hacerlo a partir del reino futuro? Por tanto, el portador del ministerio ¿no se convierte de nuevo en el transmisor del tesoro de gracia, un tesoro que se distribuye luego en los sacramentos?

Permanezcamos en el concepto del sacramento y en la cuestión de por qué los documentos romanos interpretan de manera tan sim-

bolística el ministerio del sacerdote⁸. Los sacramentos, como afirma *Inter insigniores* (n. 5), tienen su fundamento en “signos naturales” que se hallan muy grabados en la psicología humana. Podemos seguir esta argumentación de una “semejanza natural” (*naturali similitudine*, Tomás de Aquino). Pero conste que se desarrolló con miras a los siete sacramentos clásicos. Así pues, la semejanza y el carácter de imagen son inherentes a determinados sucesos y a su correspondiente fuerza simbólica. De manera muy intuitiva uno se lava, se celebra una cena, se confiesan los pecados, se ora y se unge con óleo. Por eso, sobre el trasfondo de tal definición, no es casual el denominar ahora también como “sacramento” a personas e instituciones. Se piensa en Cristo y en la Iglesia, tal como ha adquirido carta de ciudadanía desde mediados del siglo XX⁹. Pues ahora se introducen “misterio”, “participación” y “sacramento” en las grandes ambigüedades y discusiones, en las que el hablar acerca de Jesucristo en la cristología se mueve desde hace decenios: ¿Se trata, al hablar de Jesucristo, de la realidad objetiva de Jesucristo o de su persona? ¿Debemos entender a Jesucristo “desde arriba” o “desde abajo”? ¿como “Dios” o como “Hermano”? ¿Significa la redención en Cristo el escuchar su mensaje, el seguimiento práctico, o significa exclusivamente el acto sacro de reconciliación en virtud de su muerte? ¿Nos acercamos más a su misterio, aceptando el llamamiento del original movimiento en torno a Jesús, o tenemos que confiarnos humildemente a la naturaleza divina de Cristo?

Está clarísimo que *Inter insigniores* sigue estrictamente la segunda posibilidad. El documento presupone una cristología desde arriba, y, en consecuencia, una imagen jerárquica de la Iglesia. Sigue sus huellas una elevada teología del ministerio: el signo sacramental no se relaciona ya con sucesos centrales (lavarse, comer, perdonar, ungir). No se mide ya sobriamente por la (cualidad de la) doctrina, la santificación o la dirección, sino que se personaliza. Las personas se convierten ahora en el signo. ¿En signo de qué? Ahora bien, esta personalización de un concepto de sacramento, que originalmente estuvo relacionado con las cosas, tiene sus consecuencias. En el “jardín de infancia” hemos cantado –como fruto de una teología preconiliar–

⁸ W. Beinert, “Dogmatische Überlegungen zum Thema Priestertum der Frau”, en: W. Groß (ed.), *Frauenordination. Stand der Diskussion in der katholischen Kirche*, Múnich 1998, pp. 64-82; especialmente 74-79.

⁹ K. Rahner habla de Cristo como la “Palabra primordial” (*Urwort*) sacramental, y habla de la Iglesia como “sacramento primordial” (*Ursakrament*). Se acuñaron también conceptos como “sacramento radical” (*Wurzelsakrament*) y “sacramento manantial” (*Quellsakrament*).

aquel himno: “El Corazón de Jesús es el corazón de un sacerdote”. Ahora vuelve a leerse con extraña indiferenciación: el sacerdote es un signo de Cristo, que ha de percibirse aquí y ahora como tal (II 5). El sacerdote es, por decirlo así, un sacramento vivo. Esta concepción se confirma en el *Catecismo de la Iglesia Católica* del año 1992: el hecho de que el sacerdote sea un signo de Cristo, de que él actúe, por tanto, en lugar (*in persona*) de Cristo, le hace irrenunciable para la transmisión de la salvación. Ese sacerdocio “es uno de los medios (!) por los cuales Cristo no cesa de construir y de conducir a su Iglesia” (n. 1547). De manera más sólida aún se expresa esto mediante una cita de Pío XII:

“El ministro posee en verdad el papel del mismo Sacerdote Cristo Jesús. Sí, ciertamente, aquél es asimilado al Sumo Sacerdote, por la consagración sacerdotal recibida, goza de la facultad de actuar por el poder de Cristo mismo a quien representa [virtute ac persona ipsius Christi]” (n. 1548)¹⁰.

Es casi emocionante, pero muestra también la seducción ideológica de este concepto, cuando el *Catecismo* introduce luego una imagen, cuya dimensión casi blasfema no puedo menos de mencionar con una protesta:

“Según la bella expresión de san Ignacio de Antioquía, el obispo es tipos tou Patros, ‘imagen viva de Dios Padre’ (Trall. 3, 1)”¹¹.

Sobre este trasfondo aparece claro el problema decisivo de la argumentación romana. La metáfora “actuar en la persona de Cristo” podría todavía pasar. Podríamos afirmar: al romper el pan, cada uno representa a Jesús junto al altar. Pero la metáfora no debe, en ningún caso, absolutizarse ni personalizarse. El que *como persona* (y no sólo en determinadas acciones) representa de manera tan sólida y sin diferenciación alguna a la persona de Cristo, y es incluso un poco la imagen viva del Padre, no sólo llega a ser inatacable, sino que se convierte también en dueño y señor de toda ulterior acción. Él confiere salvación al actuar. Es capaz de interpretar válidamente su potestad, interpretándose a sí mismo. Diciéndolo desde una pers-

¹⁰ Este proceso de personalización me parece a mí que es más decisivo que el “Cristomonismo” del que a menudo se hace mención. La concentración en Jesucristo conduce únicamente en la tradicional “Cristología desde arriba” a estrecheces: J. Wohlmuth, “Darstellung und Beurteilung der wichtigsten Inhalte und der Argumentationsstruktur der beiden Dokumente *Ordinatio sacerdotalis* (1994) und *Inter insigniores* (1976)”, en: E. Dassmann y otros (eds.), *Projekttag Frauenordination*, Bonn 1997, pp. 1-19.

¹¹ *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1549.

pectiva ideológica: un ministro que esté legitimado de esta manera y que pueda presentarse como Cristo, se basta en sí mismo y para sí mismo. Desde un principio da un mentís a toda crítica que llegue desde abajo (es decir, a toda crítica formulada por sus tareas y funciones concretas, por abusos y expectativas, por opresiones y situaciones de injusticia). Su ministerio es un tabú y es autocrático, aunque él personalmente lo experimente como una carga y una tarea.

II. La ordenación, ¿sacramento para varones?

1. La apelación a Jesús

Así que, el que está ordenado, actúa en representación de Cristo ("en la persona de Cristo"). La teología actual de la Curia reduce la cuestión acerca del ministerio eclesiástico a este enunciado autocrático y propiamente vacío. El ministerio eclesiástico adquiere el alto rango de una dignidad que se halla por encima de todas las condiciones concretas. Sin embargo, esta dignidad, nos inclinaríamos a decir, se halla enfocada en términos tan generales, que toda persona bautizada puede recibirla. Es verdad que todos nosotros somos indignos de ella, pero todos participamos –por el bautismo– en el sacerdocio universal.

Por eso, resulta tanto más asombroso que puedan hallarse todavía argumentos para excluir a las mujeres de la ordenación. Claro que hay un argumento que tiene de su lado la ventaja de la costumbre: la Iglesia, como se afirma, no ha ordenado nunca a mujeres. Resulta tanto más extraño un argumento histórico que fue desarrollado extensamente en *Inter insigniores* y que se repite brevemente en el último documento: es indudable que Jesús mismo, que prestó atención tan intensa a las mujeres, que –a diferencia del entorno judío– acentuó tanto la dignidad de la mujer y que, sobre todo, rodeó de tanta dignidad y respeto a su propia Madre, no llamó a ninguna mujer para que formara parte del colegio de los Doce. Si él, que fue tan favorable a las mujeres, no lo hizo, entonces tuvo que actuar así con toda intención. Jesús lo hizo

"con entera libertad e independencia. Lo hizo con la misma libertad con la que él, en toda su conducta, había acentuado la dignidad y la vocación de la mujer, sin regirse por las costumbres reinantes" (n. 2).

Esta actitud de Jesús, según afirman ambos documentos, es confirmada por Pablo y por los Hechos de los Apóstoles: Pablo, cuando

exhorta a la mujer a que guarde silencio; el autor de los Hechos de los Apóstoles, cuando en sus relatos conoce únicamente la ordenación de varones.

También esta argumentación condujo en buena medida a unánime crítica¹². En primer lugar, se trata del valor histórico del enunciado. Los documentos confunden –como acentúan unánimemente los exegetas– aquel colegio escatológico y representativo de los Doce con los ulteriores dirigentes de las comunidades. Jesús, que llamó únicamente a varones para que formaran parte del colegio de los Doce, no "ordenó" sencillamente a futuros dirigentes de las comunidades. Y, si él hubiera ordenado a aquellos primeros dirigentes de las comunidades (por ejemplo, a los apóstoles), entonces no se habría tratado ciertamente de ningún sacramento en el sentido clásico de la palabra. Además, cuando la Carta primera a los Corintios habla sobre el silencio que deben guardar las mujeres (1 Cor 14,34), eso, sencillamente, no tiene nada que ver con las cuestiones acerca de la dirección de las comunidades. Y mientras que Roma, por un lado, acentúa con intensa luz la sucesión con la que un varón va imponiendo las manos a otro varón (Hechos de los Apóstoles), reprime consecuentemente la realidad cristiana primitiva de la existencia de mujeres apóstoles (In 4,25; Rom 16,7) y de mujeres dirigentes¹³. Esta manera de proceder es, sencillamente, poco honrada, y es, por tanto, reprochable y, después de treinta años de formación de la conciencia, no puede ya disculparse como simple negligencia. Pero la discusión mostró ya desde un principio un problema a un nivel más profundo: si admitimos –*per impossibile*– que Jesús hubiera ordenado sólo a varones, ¿qué se seguiría de ahí? Sobre todo la prensa, en sus reacciones ante el documento *Inter insigniores*, llevó ya el caso *ad absurdum*: si, por la razón indicada, solamente los

¹² Es curioso que la Pontificia Comisión Bíblica no llegara en el año 1976 al resultado apetecido por la Congregación para la Doctrina de la Fe, y entre otras cosas criticara de anacrónico el planteamiento del problema. A continuación la Congregación para la Doctrina de la Fe construyó sus propios argumentos. Esta manera indigna de tratar con personas expertas se puede observar también en otros casos: W. Groß, "Bericht der Päpstlichen Bibelkommission, 1976", en: W. Groß, o. c., pp. 25-31.

¹³ Entretanto han aparecido numerosas publicaciones que se ocupan de estudiar la importancia de las mujeres en tiempos del Nuevo Testamento. Son importantes los trabajos de G. Dautzenberg, M. Fander, L. Schottroff, H. Schüngel-Straumann, E. Schüssler Fiorenza, K. Thraede. Sobre la confrontación con la argumentación exegética (?) de *Inter insigniores*, véase: L. y A. Swidler (eds.), *Women Priests. A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, Nueva York 1977.

varones pudieran ser sacerdotes, entonces ¿no tendrían que ser también personas casadas, judíos que hablaran quizás arameo, que fueran tal vez pescadores, y personas quizás un poco toscas y barbudas? Indudablemente habría que excluir a hombres de ciudad, a personas cultas y bien situadas. Y sobre todo: el sucesor de Pedro ¿tendría que ser un hombre casado!

Esa argumentación y la asombrosa creencia en su fuerza de convicción revelan un prejuicio y una intención. El prejuicio es el siguiente: el derecho a ordenar mujeres tiene sobre sí el *onus probandi*, la carga de ofrecer la prueba, porque el mencionado canon 1024 se halla por de pronto en vigor. Tan sólo de esta manera la extraña argumentación adquiere, al menos, un mínimo de sentido. Pero la intención es la siguiente: la prohibición de ordenar mujeres tiene que fundamentarse –recurriendo a Jesús– en una prueba sencilla y de gran plasticidad. ¿Qué puede ser más sencillo que afirmar: lo que Jesús no hizo, no deba practicarse tampoco hoy día? Sin embargo, el argumento carece de base histórica y es completamente arbitrario, desde luego para aquellos para quienes esa prohibición de ordenar mujeres ha perdido actualmente todo sentido y toda plausibilidad. En efecto, la cuestión no es (en el caso de que se quiera argumentar “históricamente” y, por tanto, anacrónicamente) qué es lo que Jesús hizo entonces, sino qué es lo que habría hecho hoy día. Suponemos que el amigo de publicanos y pecadores (Mt 11,19) no habría aceptado la antigua y venerable praxis de las sagradas órdenes.

2. La representación como categoría sexual

Sin embargo, aquí subsiste un problema. Los defensores de la línea romana no entienden precisamente esta argumentación en el sentido de una prueba lógicamente convincente. En este sentido reclaman para sí mismos la mejor conciencia hermenéutica. Se trata de una manera de descubrir el sentido, que en la teología tradicional se denomina “argumento de conveniencia”. En efecto, la *Ordinatio sacerdotalis* habla sólo de “razones”, de “conveniencia”, y remite a una global “antropología teológica”. No podemos detenernos aquí a analizarla minuciosamente¹⁴. Pero es indiscutible que en esa antropología confluyen las diversas líneas de argumentación de la posición de la Curia. Es verdad que en esa antropología pue-

den verse facetas positivas. Ya en época muy temprana, el papa –que por aquel entonces era todavía el filósofo Karol Wojtyła– proyecta una visión integral del hombre¹⁵. Intenta contemplar el ser humano en su totalidad, como unidad de cuerpo y alma. Por eso, desde un principio da la preferencia a enfoques fenomenológicos, en los que describe actos humanos antes de enjuiciarlos. Sin embargo, como puede verse después por la *Mulieris dignitatem*, esa visión del ser humano, en los contextos eclesiásticos, se condensó luego en un cosmos simbólico y simbolizante¹⁶. El papa desarrolló una gran sensibilidad hacia la importancia que los símbolos tienen para la identidad religiosa. Pero, con ello, tal importancia se presta a abusos. No sólo los seres humanos viven de símbolos y orientados hacia símbolos, sino que también la Iglesia, en la doctrina y en la estructura de vida, ha desarrollado un cosmos de símbolos “sobrenaturales”, en los cuales se integra ahora el cosmos de los símbolos humanamente “naturales”. Las relaciones entre Dios y la criatura, entre el pecado y el perdón, entre la capacidad humana y la gracia que da plenitud se representan según datos previos de carácter eclesial.

Ésta es seguramente la razón de que, en su imagen del sacerdote, la representación de Cristo, la actuación en la persona de Cristo, desempeñe un papel tan central y definitivo. En este sacerdocio llega a su plenitud la dimensión simbólica de la existencia humana. El representar a Cristo se convierte en la suprema plenitud del sentido de la vida humana en general. Pues ¿qué puede elevar más al hombre y darle más sentido que la tarea de mostrar la realidad de la atención con que Dios se vuelve hacia los hombres, su bondad y amabilidad, su amor a la justicia y a la paz, su cercanía –en la Persona del Verbo encarnado– hacia nosotros como personas humanas! En esta imagen del hombre se encierran intensos impulsos humanos, y esto confiere a muchos documentos pontificios una nota de calor y simpatía. Pero en las relaciones entre el varón y la mujer aparece un reverso desilusionador, un delirio elitista en favor de los varones, una oposición irredenta. Por eso, la antropología pontificia es tan decepcionante y suscita tanto escándalo, ya que está, sí, muy cerca de una antropología reconciliada e integral, pero falla en un punto decisivo. En la *Mulieris dignitatem* esto se ve con harta claridad: no hay supramamente ningún simbolismo que una a todos los seres humanos, sino que hay –por supuesto, en las relaciones con Dios– un símbo-

¹⁵ Karol Wojtyła, *Persona y acción*, BAC, Madrid 1982.

¹⁶ H. Häring, “Het beeld van ‘de vrouw’ in *Mulieris dignitatem*”, en: C. Halkes y otros (eds.), *Boeiende Beelden. Feministische en christelijke visies op de mens als vrouw en man*, Nimega/Baarn 1992, pp. 75-96.

¹⁴ Sobre la antropología de Juan Pablo II, véase: H. Häring, “‘Kerk, wat zeg je van jezelf?’. De theologie van Johannes Paulus II.”, en: *Tijdschrift voor Theologie* 25 (1985) 229-249.

lismo opuesto entre el varón y la mujer. Mientras que la mujer simboliza el recibir y la receptividad, la creaturidad y el servicio, es decir, simboliza al ser humano como criatura de Dios (e incluye con esto a los varones), vemos que los varones –aunque, lo mismo que las mujeres, son únicamente seres humanos– simbolizan el dar, el crear, la redención sobrenatural, el señorío divino. Conforme a esta teoría de la Curia, los sacerdotes –si mi visión de las cosas es acertada– no tienen que ser de sexo masculino porque Jesús, en el sentido superficial, fuera precisamente un varón, sino porque el Redentor de la humanidad *no podía* ser propiamente sino un varón. Se menosprecia con ello el hecho de que:

- con arreglo a la Biblia, el ser humano “fue creado como varón y mujer;
- el *ser humano* (y no precisamente el varón o la mujer) es llamado imagen de Dios;
- el “sacerdocio particular” de los ministros está integrado sin reservas en el “sacerdocio universal de todos los creyentes” (es decir, también de las mujeres);
- las diferencias determinadas por el sexo no se fundamentan precisamente en Jesucristo, sino que fueron suprimidas definitivamente por él (Gál 3,28).

Todo esto se halla en profunda contradicción con la idea del poder sagrado de los varones y desenmascara la proclamación de la dignidad de la mujer como una ideología no-cristiana y no-humana. Además, la dignidad del ser humano no es divisible ante Dios.

Este simbolismo relacionado con los sexos constituye, a mi parecer, el escándalo decisivo de la concepción romana del ministerio. A aquel que, por ignorancia, por ceguera cultural o por ingenuidad, quiera perpetuar la discriminación de las mujeres, se le puede enseñar a rectificar. A aquel que, por razones de política eclesiástica, trate de encaminar los desarrollos futuros y procure fomentar una buena relación con las Iglesias ortodoxas, se le puede invitar a que considere argumentaciones diferenciadas o soluciones que lleven más lejos. Pero al que, con los ojos bien abiertos, vulnere el principio profundamente cristiano de la igualdad entre el varón y la mujer, aquel, por tanto, que, conociendo las profundas dimensiones del simbolismo religioso, mantenga alejadas a las mujeres del ámbito de lo sagrado, ese tal está pecando contra el Espíritu Santo. Aquel que comprenda el hecho de representar a Dios como la categoría propia de uno de los sexos, no ha superado ni siquiera inicialmente su propio androcentrismo anticristiano.

III. Irreformable y definitivo

1. El recurso a una última arma

Lo seriamente que propugna Roma su jerarquía de varones, esa “quiriocracia” –cimentada simbólicamente y, por tanto, también sacramentalmente–, podemos verla por las últimas declaraciones que se hacen en el documento de 1995. En el año 1976 el documento *Inter insigniores* terminaba todavía con un pensamiento reconciliador. Se expresaba claramente la voluntad de superar las oposiciones. Muy distinto y nuevo es el tono en el último párrafo de la *Ordinatio sacerdotalis*. Este párrafo es muy conciso, cambia de una argumentación de contenido teológico a una argumentación de carácter autoritario y jurídico, y no deja nada que desear en cuanto a claridad. El papa se siente ahora ante la tarea de “fortalecer a los hermanos”. Esta terminología, tomada de Lc 22,32, remite a los pasajes que hablan sobre la infalibilidad en los dos Concilios Vaticanos. Con ello el papa no se presenta todavía como Maestro infalible, pero es hartamente significativa la indicación que se hace con la estaca. Ahora no se fortalece ya a hermanos, sino que se señala a los recalitrantes cuáles son los límites que no deben sobrepasar: el papa no ve que la Iglesia tenga la facultad de conceder la ordenación sacerdotal a mujeres. Con esto las mujeres quedan excluidas de los ministerios oficiales de enseñar, administrar los sacramentos y dirigir a la comunidad. Todos los fieles de la Iglesia deben atenerse definitivamente a esta decisión. Para disipar toda duda acerca de la seriedad definitiva de esta decisión, el cardenal Ratzinger nos hace saber más claramente aún, en una declaración del 28 de octubre de 1995, que, según la convicción romana, esta decisión reúne los criterios del Magisterio infalible ordinario. Pues bien, el Magisterio romano, después del Concilio Vaticano II, se ha acercado ya algunas veces al umbral de la enseñanza infalible; recordamos la encíclica *Humanae vitae* (1968) sobre la cuestión del control de la natalidad, y las encíclicas sobre cuestiones de moral. Pero hasta ahora nunca se había apelado públicamente a esta pretensión.

En primer lugar, esto induce a conclusiones psicológicas, que precisamente no son halagadoras para los responsables en Roma, es decir, para el papa y para el prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Ellos experimentan las discusiones acerca de esta cuestión como una amenaza para la identidad interna de la Iglesia y para las relaciones ecuménicas. Las novedades habidas en la Iglesia

anglicana corren peligro de romper los diques; en cuanto a las Iglesias ortodoxas, se halla en peligro toda cooperación ecuménica con ellas. Así que la Iglesia católica se ve situada ante una tarea de dimensiones ecuménicas.

Pero estas reflexiones de política eclesiástica no explican el núcleo del problema. Para determinados sectores, la exclusión de las mujeres del ministerio eclesiástico se cuenta precisamente entre los elementos centrales de la identidad eclesial, sobre todo de su identidad sacramental. Los aspectos de la inculturación y de la socialización permanecen cerrados para ellos; el cambio significa decadencia. Y, así, reaccionan de espaldas a la historia, apologeticamente, con aire de apocalíptica y autoritariamente. Ahora es tiempo, finalmente, de que el papa juegue su último triunfo, porque al fin de cuentas él es la roca donde se rompen las olas (Mt 16,18). Por tanto, ¿final del debate? Asimismo, la infalibilidad eclesial vive del sentimiento de la amenaza; están indicadas las consignas de resistir. Sin embargo, todo señala que Roma con ello no ha prestado un servicio a largo plazo.

2. ¿Doctrina inmutable?

La afirmación de Ratzinger, además de suscitar gran irritación, ha desencadenado un interesante debate. En efecto, la cuestión reza así para la teología católica: esta doctrina ¿es infalible o no? ¹⁷ En esto hay que distinguir tres planos, que en la discusión se mezclaron a veces: el plano de la convicción personal (¿cuáles son mis ideas?), el plano de una hermenéutica institucional responsable (¿hasta qué punto puede y debe la Iglesia hablar de manera vinculante?) y el plano de la posición romana (¿qué hay de todo ello según las reglas romanas?). Sobre el primer plano de la *convicción personal*, no está indicado ofrecer aquí una discusión detallada. El que acepte la argumentación romana sobre la ordenación de mujeres, considerará también de ordinario la posición romana como inmutablemente correcta. Pero el que la rechace porque crea que los argumentos aducidos son erróneos, no podrá considerarla tampoco infalible. Ahora bien, existe además un tercer grupo que considera correcta esta posición, precisamente porque fue presentada como infalible. A este grupo, lo único que podemos decirle es lo siguiente: los argumentos de autoridad tienen a lo sumo una función orientadora, pero

nunca una función concluyente. A este grupo no le podemos eximir finalmente de la obligación de reflexionar sobre el fondo de la argumentación y de formarse su propio juicio.

Más interesante es el plano de una *hermenéutica institucional* responsable. Incluso después del último gran debate sobre la infalibilidad del Magisterio eclesiástico, a comienzos de los años setenta ¹⁸, muchos católicos mantuvieron una posición indecisa. No se desean, desde luego, decisiones infalibles, pero por principio no se rechaza su posibilidad. Por un lado, se considera como posible el don de la infalibilidad; pero, por otro lado, la declaración infalible está ligada a condiciones tan complejas, que en un caso concreto será siempre posible escaparse bien librado. En tal actitud indecisa se suele pasar por alto que la teoría de la infalibilidad fue siempre parte de una hermenéutica jurídica institucional, y no estuvo orientada hacia la mejor comprensión de textos. Por consiguiente, la pregunta principal no fue nunca: ¿Cómo habrá que entender determinados textos o contextos, y cómo los entiende el Magisterio eclesiástico?, sino: ¿Cómo y en qué medida el Magisterio eclesiástico produce efectos vinculantes? La confusión ideológica de todas las teorías acerca de la infalibilidad consiste en que éstas –con toda la mejor intención– hablan, sí, acerca de la verdad, pero se encaminan a imponer las correspondientes reglas sobre la manera de hablar y actuar. Por tanto, lo decisivo en este instante no es el contenido de la palabra, sino la acción de hablar y la aceptación de esa acción. Aun en el caso de que un buen juez (en calidad de tal funciona finalmente el Magisterio) adopte una decisión fundada, la fundamentación no puede nunca dar alcance por completo a la decisión o incluso sustituirla, pues la comunicación y la acción permanecen siempre distintas la una de la otra, en el acto de hablar. Incluso la *Ordinatio sacerdotalis*, que finaliza con una afirmación autoritativa, muestra esta tensión. Para decirlo brevemente: en los tres primeros párrafos se argumenta; en cambio, en el cuarto párrafo se decreta que en lo sucesivo quedan prohibidas incluso las ulteriores discusiones. Para decirlo de otra manera: aun los argumentos presentados no funcionan como argumentos en una hermenéutica institucional, sino únicamente como una manera de conducir hasta la propia posición. Muchos teólogos no perciben la dureza de tal hermenéutica institucional, sino que la confunden con la hermenéutica de la interpretación científica y del empeño por hallar la verdad. Por tanto, la teología católica tiene que plantearse finalmente la pregunta de si es

¹⁷ P. Hünemann, "Schwerwiegende Bedenken. Eine Analyse des Apostolischen Schreibens *Ordinatio sacerdotalis*", en: W. Groß, o. c., pp. 120-127.

¹⁸ H. Küng, *¿Infalible? Una pregunta*, Buenos Aires 1971.

precisa, y hasta qué punto lo es, la acción eclesial de tal hermenéutica institucional. Como mínimo habría que exigir entonces que las definiciones doctrinales de (toda) la Iglesia acepten las condiciones de una verdadera *communio*, es decir, adquieran base democrática. En ningún caso pueden ser vinculantes unas decisiones en las que no se integre –como sucede en nuestro caso– la experiencia y los derechos de la mitad de los fieles. Esto nos lleva además a otro problema: el carácter vinculante no excluye nunca, en estas condiciones, la posibilidad de la revisión, pues las reglas de la acción y del lenguaje del actual ser de cristianos se hallan siempre abiertas a incesantes revisiones.

Esto nos conduce al tercer plano, que es el de la autointerpretación del *Magisterio eclesial romano*. En este punto resulta a menudo imposible de diferenciar la crítica y la defensa de Roma. Pues aquellos que por principio son tolerantes o defensores de la infalibilidad romana desarrollan en casos particulares la inclinación a privar a una decisión de su carácter infalible. En cambio, los críticos son propensos a exclamar: ¡Ved, otra decisión infalible que resulta inaceptable! ¿Cómo se llega a esta inversión de los frentes de combate? A mi parecer, en tal debate deja de verse lo siguiente: según la doctrina oficial, al Magisterio eclesial, principalmente en su cumbre papal, le corresponde no sólo la competencia para hablar vinculantemente, sino también el derecho para decidir sobre la propia autoridad vinculante. Por tanto, en las decisiones conciliares no se trata sólo de una fuerza vinculante, sino de un carácter *supremamente* vinculante, es decir, de la competencia de la *competencia*, en forma parecida a los fallos dictados por los tribunales supremos, contra los cuales no tienen ya validez alguna los argumentos, y contra los que no se puede ya apelar, y a los que, por tanto, uno está vinculado para siempre. Veamos las cosas con todo realismo: Roma y el Magisterio de la totalidad de los obispos no necesitan que las teólogas les expliquen nada. Según la autointerpretación oficial del Magisterio, este documento se explica a sí mismo, y el núcleo de la decisión no queda afectado ya por argumentos –en favor o en contra–. Resulta difícil entender ese absolutismo. Sin embargo, sigue siendo aceptado por la mayoría de los teólogos católicos tradicionales. Así aparece de manera especialísima en el caso de la “infalibilidad ordinaria”. Es verdad que Ratzinger, con su declaración, no elevó el documento *Ordinatio sacerdotalis* a la categoría de documento infalible; tal cosa no le habría sido posible. Lo único que hace es remitir con suma claridad a las determinaciones que fueron aprobadas con categoría de Magisterio ordinario por el Concilio Vaticano II. De ellas se sigue que la prohibición

y la invalidez¹⁹ de la ordenación de mujeres son, por la realidad misma, verdad infalible, es decir, una verdad que no necesita ninguna sanción ulterior. La razón para la doctrina romana es sencillísima: la no ordenación sacerdotal de la mujer es presentada como doctrina obligatoria definitivamente por la totalidad de los obispos “que mantienen el vínculo de comunión unos con otros y con el sucesor de Pedro” (cf. *Lumen gentium*, 25). En estas condiciones, según dice el texto del Concilio, se proclama “de manera infalible la enseñanza de Cristo”. Para Roma las condiciones no podrían estar más claras. Ni los defensores ni los adversarios del privilegio de la infalibilidad pueden negarlo.

Pues bien, Roma tuvo buenas razones para evitar durante decenios el irritante término “infalible”, aunque muchas declaraciones las considere infalibles. El término fue introducido en el debate en un instante en que Roma se sentía especialmente débil. Y no hay que subestimar esa arma del Magisterio romano para someter a disciplina a las mujeres y los varones disidentes. Se ven los efectos devastadores que esto ha tenido en la ocupación de cátedras, en el nombramiento y reglamentación de profesoras. Pero el asunto de la *Ordinatio sacerdotalis* saca a relucir también otro problema: las grandes manifestaciones en la teología católica no pueden lograrse por medio de correcciones particulares. Más que nunca habrá que preguntarse ahora si la Iglesia como totalidad –incluidos sus miembros marginados– será tomada finalmente en serio y será aceptada en el proceso eclesial de llegar a la verdad, es decir, en el ámbito de la argumentación argumentativa y en el ámbito de una acción lingüística vinculante. Por eso, la discusión en torno a la no ordenación sacerdotal demuestra también desde esta faceta institucional que las mujeres no sólo pueden hacerse cargo hoy día de funciones dirigentes, sino que tienen que llegar finalmente a hacerlo. En efecto, no sólo se trata de la cuestión de si las mujeres pueden también “enseñar, santificar y regir”, sino además de la cuestión acerca de cuándo se va a romper finalmente la reducción quiriocrática de la Iglesia a la mitad de su realidad. La Iglesia tiene que llegar a ser finalmente la comunión –sin reservas– de todos los creyentes.

(Traducido del alemán por Constantino Ruiz-Garrido)

¹⁹La calificación de la invalidez se sugiere, a mi parecer, por medio de las siguientes palabras: “La Iglesia no tiene la facultad”, o: Posee más que una “importancia disciplinar”. Sin embargo, esta invalidez, en sentido estricto, sólo puede referirse al ámbito de la Iglesia católica, ya que la afirmación romana se califica al mismo tiempo de “decisión” (*Ordinatio sacerdotalis*, 4).

EL SILENCIO DE LOS CORDEROS

"A Nos pertenece el conducir las ovejas tan sólo a pastos saludables, sin mancha de peligro alguno" (Mirari Vos, Gregorio XVI 15 – 8 1832).

Tomo prestado el título de una famosa y reciente película para este artículo sobre las prácticas de silencio que ha impuesto la Iglesia a las personas que disientían de sus directrices, pues la metáfora del rebaño para el conjunto de la Iglesia ha permanecido vigente durante siglos. Aunque para un cristiano la primera imagen del pastor habla de su ayuda, de su disponibilidad a dar la vida por sus ovejas, no debemos olvidar que también los pastores deben velar por la salud del rebaño, sacrificando a las reses enfermas para evitar el contagio del resto. El problema ha sido

* ISABEL GÓMEZ ACEBO está casada y es madre de seis hijos. Es licenciada en Ciencias Políticas y en Teología. Actualmente imparte clases de Teología en la Universidad de Comillas de Madrid.

Ha publicado *Dios también es madre*, San Pablo, Madrid 1994 (traducido al italiano: *Dio e a che madre*, San Paolo, Milán 1996, y al portugués: *Deus é também mae*, São Paulo 1996. Ha colaborado con los artículos "Esperanza" en Mercedes Navarro (ed.), *10 Mujeres escriben teología*, Editorial Verbo Divino, Estella 1993, y con "El cuerpo de la mujer y la tierra" en Mercedes Navarro (ed.), *El cuerpo de la mujer*, Editorial Verbo Divino, Estella 1996. Actualmente dirige la colección de teología "En Clave de Mujer", editada por Desclée de Brouwer, de la que ya han salido seis títulos. Se han vendido los derechos al portugués y al italiano de dos de ellos: *Cinco mujeres oran con los sentidos* y *Relectura del Génesis*.

Dirección: Universidad Pontificia Comillas, Hoyos del Espino, 14 – Madrid.

que la historia eclesiástica ha visto este peligro con excesiva frecuencia, por lo que ha colocado el peso de la responsabilidad sobre los dirigentes, relegando a los corderos a un colectivo pasivo y sin protagonismo alguno. El texto de Gregorio XVI es paradigmático de esta tendencia, aunque posiblemente sean más conocidas las palabras de Pío X, que inciden en la misma línea:

*"El deber de la grey es aceptar ser gobernada y cumplir con sumisión las órdenes de quienes la rigen"*¹.

Textos para los que la simple posibilidad de la existencia de voces distintas de la oficial era impensable.

La práctica del silencio dentro de nuestra Iglesia se convirtió en un denominador común de todos los siglos, acentuándose en los momentos de mayor inseguridad, en las circunstancias en las que la institución se ha encontrado acorralada. Es bien sabido que aquellos que gozan de la certeza del propio poder no tienen necesidad de recurrir a la imposición de su fuerza y que es la falta de argumentos la que se compensa mediante el dogmatismo y la imposición.

El problema es grave en cuanto tiende a calificar todo lo que no nace de arriba de oposición y, lo que es peor, de heterodoxia. Pudiendo incluso llegar a la conclusión de que la salida de la Iglesia de numerosos colectivos es un bien para ella, pues consigue la depuración de la grey y elimina la cizaña.

Detrás de esta postura está la negativa al derecho a la diferencia, la ceguera a que ser distinto puede no atentar contra la unidad sino enriquecerla. Una ceguera que empezó cuando el particularismo romano acabó desplazando a todas las demás iglesias: exigiendo su romanización; cuando la occidentalización de la misión eliminó los rasgos específicos de cada cultura; cuando no se supieron integrar los conflictos y se acabaron fragmentando los seguidores de Cristo en diversas iglesias.

Esa prohibición de hablar no compone las páginas más bellas de la Historia de la Iglesia, y si hoy se sacan a relucir es con la esperanza de que no caigamos en la tentación de recurrir a sus métodos. La añoranza de una cristiandad uniforme ante un mundo globalizado y diverso puede desear su imposición. Y, sin embargo, como mejor se arreglan los conflictos es admitiendo las diferencias cuando no son esenciales, dialogando y cultivando la paciencia; una postura que puede tener la seguridad de que, si se consiguen superar los escollos, la sociedad resultante se reestructurará a niveles superiores de pertenencia y adhesión.

¹ *Vehementer*, 1906.

Modos y prácticas para silenciar

"Diótrefes, ese que ambiciona el primer puesto entre ellos, no nos recibe. Por eso, cuando vaya, le recordaré las cosas que está haciendo, criticándonos con palabras llenas de malicia; y como si no fuera bastante, tampoco recibe a los hermanos, impide a los que desean hacerlo y los expulsa de la Iglesia. Queridos, no imitéis lo malo sino lo bueno" (3 Jn 9-11).

Este texto nos alerta de que el problema surgió desde los primeros años de la Iglesia, pues la conducta autoritaria del que manda es una tentación en la que caen la mayoría de los gobernantes, incluso los que tienen buena intención.

El trato de los que no tienen voz

A las personas sin poder en la sociedad no hace falta reducir las al silencio, pues sus palabras y sus actos no son tomados en consideración ya que no tienen capacidad de atentar contra el orden establecido; por eso, simplemente, no existen. La Iglesia, aunque es posiblemente la institución que más ha salido en defensa del débil, tampoco ha sido ajena a esta práctica de ignorar a los colectivos menos favorecidos de la sociedad. Ya en la Biblia se aprecian numerosas omisiones, entre ellas los posibles relatos de vocación de las mujeres que siguieron a Jesús de Nazaret. Pero, incluso cuando aparecen, ha habido una tendencia a restarles importancia. De aquí la resistencia a admitir que Junia, apóstol, es una mujer o que las lápidas funerarias femeninas con inscripciones de *presbytera* puedan corresponder a mujeres con puestos dirigentes en la primitiva comunidad.

Dentro de este olvido de los menos favorecidos, una de las mayores lacras de la Iglesia es que no prestó su voz a los esclavos. Es cierto que se levantaron las protestas de varios pontífices como Paulo III en la *Pastorale officium* de 1537 amenazando con la excomunión a quienes esclavizaran a los indios americanos, pero no lo es menos que el Santo Oficio respondió a una pregunta en 1866 que:

*"no va contra la ley divina ni contra la ley natural vender o intercambiar esclavos; por lo cual pueden hacerlo los cristianos con la conciencia tranquila"*².

² Cita en J. I. González Faus, *La autoridad de la verdad*, Herder, Barcelona 1966, p. 123. De esta obra he sacado la mayoría de las citas que utilizaré a lo largo de este artículo.

Unos años antes, en 1858, los obispos norteamericanos habían declarado en Baltimore y con relación a la misma materia que:

"nuestro clero se ha abstenido de toda interferencia con el criterio de los fieles que debe ser libre en materia de política y orden moral, dentro de los límites que le marcan la doctrina y la ley de Cristo".

¿Es que esos límites no eran diáfanos respecto a la esclavitud?

Incluso un papa santo, san Pío V, cayó en el racismo. Los Estados Pontificios necesitaban remeros para las galeras, una profesión tan extremadamente dura, que se reservaba para los delincuentes. A falta de ellos, y por orden del papa, la policía romana hizo una redada con todos los gitanos que les salieron al paso para enviarlos a galeras; ser gitano equivalía a ser culpable.

Muchas personas de buena fe firmaron un manifiesto dirigido al pontífice pidiendo la libertad de los inocentes, y la reacción de Pío V no se hizo esperar, mandando que fueran expulsados de Roma todos los firmantes, excepto san Felipe Neri por su enorme popularidad. Con todo, la historia tiene un final feliz, pues las voces de los disidentes consiguieron convencer al papa, que soltó a los gitanos antes de su salida a galeras.

La Iglesia se ha quejado tradicionalmente de los impedimentos que los otros credos le han impuesto en los lugares donde estaba en minoría, olvidando que ella tampoco ha respetado la voz y el derecho de los otros cuando su postura era mayoritaria. Así tenemos una condena en el *Syllabus* de Pío IX a la proposición de:

"Por eso son de alabar las leyes de muchos países católicos que autorizan a los inmigrantes el ejercicio público de su religión" (DS 2978).

Los otros, los distintos, como los gitanos, las mujeres y los niños, no tienen derecho a que se oiga su voz.

A las mujeres, además de la voz, también se les ha negado la posibilidad de escoger la forma de vivir su cristianismo. Sólo tenían dos caminos: el matrimonio o el convento. El caso más representativo de su condena fue el de Mary Ward, que intentó una forma de vida apostólica sin reglas, hábitos ni clausura y con el gobierno de una superiora general. Tanta novedad acabó con un decreto cerrando todas sus casas y acabando ella misma en la cárcel por "hereje, cismática y rebelde a la Iglesia"³. En este caso no se silenciaba su voz sino su forma de vida.

³ María Pablo Romero, "Una mujer de vanguardia; María Ward", en Isabel Gómez Acebo (ed.), *Mujeres que se atrevieron*, DDB, Bilbao 1998, pp. 201-229.

Presiones

Toda persona que aventure criterios distintos de los oficiales puede estar segura de que su postura le creará mala conciencia, pues se le achacará falta de fidelidad al papado e incluso al propio Cristo. "Deja estar tu conciencia, fray Martín; la única cosa segura es someterse a la autoridad eclesiástica", fueron las palabras que escuchó Lutero en la dieta de Worms de 1521⁴. La exhortación se repite en 1832 por Gregorio XVI en la encíclica *Mirari Vos*:

"Aquella absurda y errónea sentencia o, mejor dicho locura, que afirma y defiende a toda costa y para todos la libertad de conciencia" (n. 6).

Una libertad que finalmente defiende sin cesuras el Concilio Vaticano II.

Mientras tanto y para crear una mala conciencia se urdieron una serie de prácticas para conseguir la inflexión de la voluntad de la persona afectada. Una decretal de Inocencio III⁵ recomienda negar los cuidados y las medicinas a un enfermo si no consiente en recibir los sacramentos, aun cuando de ello se siga la muerte. Mientras que Paulo IV encarceló al cardenal Morone por una presunta culpabilidad jamás demostrada, prohibiendo que se le permitiera celebrar la eucaristía e incluso asistir a misa⁶, pues era consciente de lo que ello suponía para el cardenal y esperaba con estos métodos una confesión. Con todo, uno de los procesos que se gana la palma de la irregularidad y de las presiones es el de Juana de Arco, que es engañada sucesivamente colocando a su lado un sacerdote "amigo" cuya única finalidad era ganarse su confianza para poder utilizar sus debilidades en el juicio.

Las presiones se ejercen también sobre el mundo de los no cristianos.

*"Determinamos que en toda provincia cristiana y en cualquier tiempo del año, todos los judíos de ambos sexos se distingan públicamente de los demás pueblos por su modo de vestir"*⁷.

⁴ H. Strohl, *Luther, sa vie et sa pensée*, Estrasburgo 1953, p. 154, cita en J. I. González Faus, o. c., p. 69.

⁵ Que ya no está en el *Bullarium romanum*.

⁶ L. Pastor, *Historia de los papas desde fines de la Edad Media*, G. Gili, Barcelona 1910-1961, vol. 14, p. 257.

⁷ IV Concilio de Letrán, canon 68.

La imposibilidad de pasar desapercibidos, la intención de que se les ridiculice... toda una postura antisemita a la que no se dio la vuelta hasta, una vez más, el Concilio Vaticano II.

El arma de la excomunión y del Índice de libros

La excomunión es una medida que se aplica a los contumaces y que supone la exclusión total de la comunión con la Iglesia, con lo que se convierte en el actual Código como la más grave de las penas eclesiásticas. La llamada *latae sententiae* comprende las situaciones en las que la persona incurre automáticamente, mientras que *ferendae sententiae* es comunicada por el juez. Aunque en nuestros días se han restringido mucho, la lista de excomulgados es larga y penosa.

Fue muy notoria la que impusieron los obispos norteamericanos a finales del siglo pasado a los católicos que se volvieron a casar después de divorciados. Más reciente aún es el caso del arzobispo Marcel Lefebvre († 1991), finalmente excomulgado tras ser tratado, según muchos comentaristas, con guante blanco; una actitud más suave que con sus contemporáneos los teólogos de la liberación. Pues parece probado que son mejor vistas las personas que impulsan una papolatría o refuerzan la autoridad que aquellos que promueven eclesiologías de comunión y de mayor participación del laicado, como Leonardo Boff.

Dentro de la excomunión hay grados menores, como son la suspensión y el interdicto que suponen situar a la persona a diversos grados de distancia de la vida de la comunidad y de los sacramentos. No podemos minimizar la importancia de estas penas; el peso de sus efectos puede suponer la pérdida de honores y cargos, pero es fundamentalmente de orden espiritual, pues al excomulgado se le cierra la puerta de los sacramentos. Hoy existe la tendencia de considerar que es la persona la que se autoexcluye de la comunión eclesial al no aceptar determinadas reglas y postulados, palabras con las que queda lavada la conciencia del pastor, al que se le exime de responsabilidad.

Es un momento delicado en el que hay personas que consideran que la Iglesia tiene derecho a la explicación de su doctrina sin interferencias extrañas, mientras que para otros los cuestionamientos que se hacen son fruto de los signos de los tiempos y por ello no se deben cortocircuitar parapetándose tras cánones y *motus proprios*.

Si por la excomunión se colocaban fuera de la Iglesia las personas, por el Índice de libros prohibidos se ponían fuera del alcance de los

católicos numerosos libros. Este catálogo de publicaciones vetadas es instaurado por Paulo IV en 1557, no suprimiéndose hasta 1966, cuando se apreció que su existencia resultaba inconsistente con la libertad de estudiar e investigar que fue impulsada por el Vaticano II. La razón de su creación se apoyaba en el derecho de la Iglesia para velar por la pureza de la fe y de las costumbres, el derecho a parar el daño antes de que ocurriera.

Era un derecho que se hacía extensible a los obispos en sus diócesis y que declaraba la excomunión a todos aquellos que leyeran, imprimieran, escribieran, tradujeran, vendieran, conservaran, prestaran... alguna de las obras prohibidas. La misma Sagrada Escritura estaba en ese Índice prohibido siempre que en lengua vulgar no tuviera anotaciones y no estuviera editada o autorizada su edición por la Iglesia.

La violencia física

Cuando las presiones de otro tipo no fueron suficientes, la Iglesia no dudó en echar mano de la violencia física para conseguir retratos. De todos es bien conocida la función de la Inquisición y sus métodos de tortura, que acabaron llevando a muchas personas a la muerte, y a la Iglesia a la petición de perdón por sus errores. La luz verde se dio en el Concilio de Letrán (1215):

"Los católicos que tomando la insignia de la cruz se preparan para exterminar a los herejes, disfrutarán de las mismas indulgencias y de los mismos santos privilegios que se concede a los que van a defender los Santos Lugares".

La mentalidad de las cruzadas sirvió para extender su celo a las naciones cristianas y dio pie para establecer una auténtica cacería del hereje.

Puede que alguno de los inquisidores fuera de buena fe, pero dudo de sus motivaciones en algunos casos. Cátaros, valdenses, begardos... fueron movimientos que intentaron volver a la pureza de los orígenes, máxime en unos momentos en los que la jerarquía estaba corrupta. Las sospechas contra las beguinas tienen su fuente en que no se regían por ninguna regla, utilizaban la lengua vernácula y no dependían de varones en su vida de comunidad no encerrada entre reglas, un camino semejante al de Mary Ward. Era demasiada libertad, por ello se declara en el documento *Ad Nostrum* (Concilio de Viena 1311) que "su modo de vida debe estar permanentemente prohibido y excluido totalmente de la Iglesia de Dios".

Los estragos de la Inquisición son demasiado conocidos y no hace falta recordarlos, pero, como mujer, no quiero pasar por alto la cifra de mujeres quemadas por brujería entre los años de 1470 y 1700. En su mayoría pobres, incultas y viudas, lo que no las hacía depender de ningún varón. Las acusaciones de comercio carnal con el demonio me parecen demasiado fantásticas para dar credibilidad a esos juicios⁸. No puedo dejar de pensar que había elementos espurios de tipo económico, político o de simple imposición de autoridad en sus sentencias.

El desprecio de la ciencia

Durante siglos la ciencia estuvo en manos de la Iglesia, que no dudó en transmitir todo el legado de la Antigüedad mediante los copistas y amanuenses. Esta práctica le hizo generar un legítimo orgullo de pionera y vanguardista que iba a chocar con aquellos que se atrevían a discutir sus postulados. Ya no eran cuestiones teológicas, sino que precisaba aventurarse en otros campos que tenían sus científicos.

Uno de los choques más sonados fue con Galileo, al que se declara sospechoso de herejía por afirmar que el sol es el centro inmóvil del mundo. El científico da en el clavo cuando en una carta a la Duquesa de Toscana en 1615 afirma que:

*"la teología no debía abajarse hasta las humildes especulaciones de las ciencias inferiores. Por eso, sus ministros y profesores no debían arrogarse el derecho de decidir sobre disciplinas que ni han estudiado, ni practican"*⁹.

Desgraciadamente, los consejos del sabio no se escucharon y las iras de la Iglesia cayeron sobre Darwin y sus teorías sobre la evolución de las especies un año después de la publicación de su libro; cayeron también, sorprendentemente, contra las vacunas, suprimidas en los Estados Pontificios desde 1815 junto con otro adelanto científico como es el alumbrado de las calles. Incluso parece que León XII se sintió obligado a hacer unas declaraciones en 1829 en las que afirmaba que:

⁸Véase Caroline Merchant, *The death of nature. Women, ecology, and the scientific revolution*, Harper and Row, Nueva York 1980, pp. 138 y 132.

⁹F. Russo, *Galilée, aspects de sa vie et de son oeuvre*, París 1968, pp. 331-359, cita en el libro o. c. de González Faus, p. 96.

*"quienquiera que recurre a la vacuna deja de ser hijo de Dios... La viruela es un juicio de Dios... y la vacuna un desafío lanzado al cielo"*¹⁰.

Era de esperar que, cuando las ciencias bíblicas intentaron aplicar los métodos histórico-científicos a la Sagrada Escritura, también se levantarán las objeciones de Roma negando muchos de los postulados defendidos por los biblistas en cuanto a la autoría de los libros sagrados. En 1907 *Praestantia Scriptura* afirma que:

"todos están obligados por deber de conciencia a someterse a las sentencias de la Pontificia Comisión Bíblica... añadiendo la pena de excomunión contra los contradictores".

Lo curioso es, como advertía el P. Lagrange, que "hoy me castigan por las cosas que se estudiarán mañana", y así ha sido.

La teología por su propia esencia tiene como obligación plantear cuestiones nuevas, revisar las antiguas y abrirse a los nuevos tiempos; mientras que la jerarquía tiende a atrincherarse y a recelar de todo lo nuevo, con lo que el conflicto es algo cantado. En este siglo la figura del jesuita Teilhard de Chardin sirve de paradigma a este género de discusiones. Primero se le suprime su cátedra y luego, poco a poco, todas sus obras. Y, aún más sangrante, se le prohíbe que acepte ser propuesto para el Colegio de Francia y que tome parte en el Congreso Internacional de Paleontología que se iba a celebrar en 1955 en Nueva York. Ya muerto en 1962 y cuando sus obras se han extendido por el mundo entero, el santo oficio publica un decreto por el que exhorta:

*"a todos los obispos y superiores de congregaciones religiosas y a los rectores de seminarios y universidades, a que guarden eficazmente los ánimos (sobre todo de los jóvenes) contra los peligros de las obras de Teilhard de Chardin y sus secuaces"*¹¹.

La reciente descalificación de la obra de Toni de Mello, que como Teilhard se ha extendido por todo el orbe cristiano, sigue el mismo camino, y sorprende, pues es un intento de amalgamar el mensaje de Cristo con otras culturas distintas de la occidental.

A la descalificación de los científicos se une a menudo la falta de consideración hacia ellos. Cuenta Rahner que nueve teólogos de la

¹⁰Todo en el mismo libro de González Faus, o. c., p. 138. Las palabras de León XII vienen reproducidas en la revista *Procyet* (1968) en un artículo firmado por Abel Jeanniere con motivo de la publicación de la *Humanae Vitae*.

¹¹*Acta apostolicae sedis*, 30 de junio de 1962, p. 256. Cita en González Faus, o. c., p. 165.

Comisión para la fe de Alemania se reunieron en Essen y escribieron a 52 obispos enviándoles sus conclusiones sobre el celibato. Sólo dos de ellos se dignaron contestar al escrito. La actitud de los otros fue, según el propio Rahner, feudalista, descortés y paternalista¹².

La denuncia anónima

Los tribunales de justicia exigen que las demandas contra las personas se hagan personalmente, no admitiendo causas anónimas; una costumbre que incluso demandan los periódicos para publicar las famosas Cartas al Director. La mayoría de los teólogos silenciados en este siglo se quejan de que nunca supieron el origen de la denuncia, con lo que se les negaba el cara a cara. En su diario comenta Rosmini, el famoso autor de *Las cinco llagas de la Iglesia*, que:

*"Me fue ocultado enteramente todo este trabajo (de investigación contra él). Y no se me dio a conocer motivo alguno de tal prohibición. Yo mandé mi plena sumisión"*¹³.

Se refiere a la inclusión de su libro en el Índice.

El P. Rahner se queja con amargura de que recibió todas las prohibiciones de publicar a través del P. General de su orden sin justificación escrita. Comenta con cierta ironía que:

*"Tales detalles de cortesía frente a un pobre fraile no eran, por lo visto, usuales en la Roma de entonces"*¹⁴.

Pienso que si las denuncias llevaran nombre propio, posiblemente su número se vería reducido, pues tras ellas aparecerían problemas de relaciones personales.

Bailando con lobos

La mayoría de los ejemplos de estas prácticas para silenciar son, gracias a Dios, anteriores al Concilio Vaticano II, en el que la Iglesia hizo una nueva lectura de su esencia dando protagonismo al laicado.

¹² *Libertad y manipulación*, Ediciones Dinor, Barcelona 1971, p. 83 (Título original: *Freiheit und manipulation in Gesellschaft*).

¹³ Cita en J. I. González Faus, *La libertad de palabra en la Iglesia y en la teología*, Sal Terrae, Santander 1985, p. 64.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 68.

Es posible que haya casos inevitables en los que la heterodoxia sea diáfana y manifiesta en temas vitales para la fe; casos en los que con gran dolor y tras el mayor número de conversaciones y de diálogos haya que tomar decisiones traumáticas, pero deben de ser los menos.

Hoy vivimos en una sociedad que se caracteriza porque todo avanza tan deprisa que los más modernos descubrimientos se quedan obsoletos en poco tiempo. Hay que dar respuestas rápidas a problemas nuevos formalizando nuevas hipótesis aún por demostrar. El reto de la Iglesia es la evangelización de ese mundo, lo que supone bailar con lobos –de nuevo el título de una película reciente–, pues a la rapidez de la marcha se une la materialización del medio. Los obreros son pocos y su escasez aumenta, pues muchas personas han abandonado el rebaño. Según un clásico de la literatura económico-política¹⁵, los seres humanos inquietos permanecen en las instituciones en la medida en que creen que su voz será escuchada, pues, en caso contrario, se marcharán silenciosamente como hicieron los Macabeos. Huirán de la ciudad, pues no ven posibilidad de cumplir en ella la alianza (1 Mac 2,27-28). Esa huida es ya una realidad palpable en la Iglesia; obreros, intelectuales, teólogos, mujeres... se fueron al perder la esperanza de ver sus reivindicaciones escuchadas. Nuestra labor actual es recuperarlos.

El siguiente problema lo constituyen los que se quedan dentro de la grey. Hay un pequeño grupo de santos para quienes las cortapisas no hacen mella en su cristianismo, y junto a ellos, un gran efectivo de personas que han caído en un masoquismo mortífero. De nuevo echo mano de otro experto¹⁶, esta vez en psicología, que advierte que las personas están dispuestas a hacer dejación de algunos de sus derechos en aras del bien común, pues redundan en el propio, pero que, cuando se les exige una renuncia excesiva, caen en lo que llama un masoquismo mortífero. Dimiten de su responsabilidad, se entregan a sus superiores y comulgan con la masa, lo que les da la impresión de potencia, pero que nadie les pida protagonismo; son la masa apática de los laicos de los que se queja la jerarquía. ¡No se puede esperar de ellos que añadan la levadura y la sal que la sociedad necesita!

¹⁵ Albert O. Hirschman, *Exit voice and loyalty*, Harvard University Press, 1970.

¹⁶ Benno Rosenberg, *Masoquismo mortífero y masoquismo guardián de la vida*, Promolibro, Valencia 1995, pp. 106-117 (Título original: *Masochisme mortifère et masochisme gardien de la vie*, 1991).

Dice Maquiavelo que si se quiere conservar una ciudad que está acostumbrada a vivir libre, más vale gobernarla con el apoyo de sus propios habitantes (punto 8). En el mundo del siglo XX la mayoría de los ciudadanos viven en regímenes democráticos que tienen sistemas establecidos para que las voces puedan dejarse oír, y una Iglesia que se cierra a la participación laical supone un escándalo que aleja a muchos de la fe. Creo que la jerarquía no debe domesticar a sus rebeldes, sino escucharlos, pues suelen ser los más creativos; tratar de convivir con ellos ejerciendo la paciencia y la misericordia.

Pero la culpa no es sólo de los dirigentes, pues hay personas que intentan acelerar en exceso la marcha sin tener en consideración que la Iglesia forma un colectivo muy grande en el que no todos pueden seguir ese ritmo.

Por ello creo que pastores y rebaño deben proponerse, juntos, caminar por una senda de comunión y fraternidad con la ilusión de conseguir cada día una Iglesia mejor y más integrada. En ella no puede faltar la palabra, la misión profética, pues a ello nos impulsa el propio evangelio.

“Maestro, reprende a tus discípulos. Respondió: Os digo que si éstos callan, gritarán las piedras” (Lc 19,39-40).

2. CHOQUE DE ECLESIOLOGÍAS

LA VISIÓN INCOMPLETA DEL VATICANO II. EKKLESIA, ¿JERARQUÍA O PUEBLO DE DIOS?

Las averiguaciones histórico-teológicas¹ hechas con gran cuidado y detalle constataron inequívocamente:

– En el Vaticano II, especialmente en la *Lumen Gentium*, hay un enfrentamiento entre dos paradigmas eclesiológicos: la Iglesia-sociedad y la Iglesia-comunidad. No hay duda que hay una presencia de una eclesiología jurídica al lado de una eclesiología de comunión.

* LEONARDO BOFF nació en 1938. Durante más de 20 años fue profesor de Teología Sistemática en Petrópolis. Posteriormente fue profesor de Ética y Ecología Filosófica en la Universidad de Río de Janeiro.

Es autor de varios libros, entre los que destaca: *Iglesia, carisma y poder* (1982); *Eclesiogénesis: las comunidades de base reinventan la Iglesia* (1975) y *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres* (1995).

Dirección: C.P. 92144 - 25.741-970 Petrópolis, RJ (Brasil). Correo electrónico: mm-lboff@compuland.com.br

¹ Cf. A. Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen Gentium*, Edizioni Dehoniane, Bolonia 1975; H. Holstein, *Hiérarchie et Peuple de Dieu d'après Lumen Gentium*, Beauchesne, París 1970; H. Pottmeyer, "Continuità e innovazione nell'ecclesiologia del Vaticano II", en G. Alberigo (ed.), *L'ecclesiologia del Vaticano II: dinamismi e prospettive*, Edizioni Dehoniane, Bolonia 1981, pp. 71-95; A. Anton, "Ecclesiologia postconciliare: speranze, risultati e prospettive", en *Vaticano II, Bilancio & Prospettive venticinque anni dopo 1962-1987*, Cittadella Editrice, Asís; L. Boff, *Die Kirche als Sakramental Horizont der Welterfahrung in Anschluss an das II. Vatikanische Konzil*, Bonifatius Druckerei, Paderborn 1971.

– Este enfrentamiento representa dos tradiciones históricas que dividieron a los padres conciliares. Hasta hoy, continúan dividiendo las mentes y los corazones de la Iglesia. No se ve una perspectiva fecunda de síntesis.

– El primer paradigma, Iglesia-comunidad, predominó en el primer milenio. El otro, Iglesia-sociedad, prevaleció en el segundo milenio.

– Los textos de la fase preparatoria y de la primera sesión del Vaticano II se caracterizaron por la afirmación de la Iglesia-sociedad².

– En la segunda sesión conciliar salió a relucir el paradigma de la Iglesia-comunidad y se mantuvo en el momento de la revisión de todo el esquema de la *Lumen Gentium*³.

– Sin embargo, en la tercera y última sesión los defensores de cada modelo se organizaron. Hubo un fuerte enfrentamiento entre las dos tendencias. Al no llegarse a un consenso, se encontró una solución típicamente católica: se mantuvieron las dos, pero yuxtapuestas. Como veremos, hubo un pequeño intento de unión entre el modelo societario y el modelo comunitario, usando el término *communio-hierarchica*.

– Pero en el transcurso de las discusiones se hicieron dos arreglos significativos, que fueron acogidos en el texto de la *Lumen Gentium* y que podrían apuntar una posible síntesis futura. En primer lugar, se colocó como capítulo primero una reflexión sobre la Iglesia como sacramento-misterio. Se trata de una visión eminentemente teológica, encuadrada en una visión trinitaria, histórico-salvífica y de reino de Dios. En principio, esta visión quiere superar las tensiones de los modelos históricos de realización de la Iglesia. Afirma el significado permanente de la Iglesia como señal e instrumento (sacramento-misterio) de salvación. En segundo lugar, se invirtió el orden de los capítulos. El segundo capítulo, la constitución jerárquica de la Iglesia, especialmente el episcopado, se convirtió en el tercero. El tercero, el Pueblo de Dios, pasó a ser el segundo. Esta transposición tiene una gran importancia porque da prioridad al Pueblo de Dios sobre la estructura jerárquica. Esta funciona como servicio al Pueblo de Dios. Además, la categoría Pueblo de Dios le otorga a la Iglesia un carácter histórico, de construcción abierta, como un pueblo peregrino en el tiempo al lado de otros pueblos que caminan también hacia Dios.

² Ver los textos y el histórico en A. Acerbi, *Due ecclesiologie*, o. c., pp. 107-237; cf. los textos en las varias fases de producción y discusión en Ghirlanda, G., *Hierarchica communio*, Università Gregoriana Editrice, Roma 1980, pp. 435-650.

³ Cf. A. Acerbi, *Due ecclesiologie*, o. c., pp. 239-437.

Asimismo, rescata la dimensión bíblica de la Iglesia en la perspectiva de la alianza y de la misión.

¿Cuál es la relación entre la jerarquía y el Pueblo de Dios? Aquí surgen las tensiones, pues se trata de dos opciones de difícil convergencia. En ciertos sectores dominantes de la Iglesia, se las ve como irreductibles y fuente de conflicto permanente teórico y práctico⁴. Léase la categoría Pueblo de Dios a la luz de la categoría jerarquía y así se deshace la novedad que introdujo el Vaticano II.

Nosotros somos de la opinión que es posible encontrar una síntesis, en la línea del Vaticano II. Pero con una condición: superar una lectura substancialista del poder de la Iglesia. Veamos las razones de una y de otra y cómo inciden sobre el tema de la política de poder en la Iglesia.

I. Toda la Iglesia, clérigos y laicos, es Pueblo de Dios

Los padres conciliares hicieron bien en situar antes de la jerarquía la realidad del Pueblo de Dios. La categoría Pueblo de Dios tiene la ventaja de englobar a todos los fieles, antes de cualquier diferenciación interna (clérigos y laicos). Relaciona el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial en el único sacerdocio de Cristo (LG 10). Aunque los bautizados formen el Pueblo de Dios *mesiánico*, todos los pueblos, porque están bajo el arco iris de la gracia divina, son, de alguna manera, Pueblo de Dios (LG 9 y 13). Con densidades diferentes, el Pueblo de Dios se realiza también en los cristianos no católicos y en las religiones del mundo. Hasta los ateos de buena voluntad, que llevan una vida recta, no están fuera de su esfera (LG 16).

Desde este horizonte, se puede entender por Pueblo de Dios el conjunto de todos los justificados, aunque en distintos grados de inserción en la realidad teológica de aquello que llamamos "Iglesia" (LG 14-16). Se podría pensar que la humanidad redimida y que acoge la gracia a través de una vida justa constituiría el gran Pueblo de Dios⁵. Profundizando en la reflexión, basada en el Vaticano II, podemos decir: la

⁴ Cf. Ver los estudios en Vaticano II, *Bilancio & Prospettive venticinque anni dopo 1962-1987* en dos volúmenes, o. c., nota 1; E. L. Doriga, *Jerarquía, infalibilidad y comunión intereclesial*, Herder, Barcelona 1973.

⁵ Ver las pertinentes reflexiones de K. Rahner, "Volk Gottes", en *Sacramentum Mundi IV*, col. 1196-1200 [Trad. esp.: Herder, Barcelona 1977]; cf. L. Boff, "Que significa teológicamente Povo de Deus e Igreja Popular", en *E a Igreja se fez povo*, Vozes, Petrópolis 1986, pp. 39-55 [Trad. esp.: *Y la Iglesia se hizo pueblo*, Sal Terrae, Santander 1988].

humanidad como un todo forma el Pueblo de Dios en la medida que se abre a la visita divina. La Iglesia, en su institucionalidad histórica, sería el *sacramento* del Pueblo de Dios y así aparecería como Pueblo de Dios *mesiánico*.

Toda la concepción del Vaticano II acerca del Pueblo de Dios está traspasada por la exigencia de participación y de comunión de todos los fieles en el servicio profético, sacerdotal y real de Cristo (LG 10-12). Todo esto se traduce en la inserción activa en los diferentes servicios eclesiales y en los carismas que se dan para el bien común (LG 12). Ese Pueblo de Dios se materializa en las Iglesias particulares y en las propias culturas cuyos valores y costumbres son asumidos. Con respecto a las diferencias,

“no obstante reina entre todos la igualdad en cuanto a la dignidad y acción común a todos los fieles en la edificación del Cuerpo de Cristo” (LG 42).

La idea de Pueblo de Dios pone la exigencia de participación consiguiente, de organización comunitaria en torno a un proyecto común, de igualdad entre todos, de unidad en las diferencias y de comunión de todos con todos y con Dios. Como se trata de un Pueblo y no de una masa, existen órganos de dirección y de animación. Pero surgen desde dentro del Pueblo de Dios. No están encima y fuera, sino dentro y al servicio del Pueblo de Dios. Una Iglesia donde, por ejemplo, los seglares no pueden participar en el poder sagrado, donde las mujeres están a *limine* excluidas de él y no se les da la palabra en la comunidad, donde las decisiones se concentran en el poder clerical, no puede, realmente y sin metáfora, llamarse Pueblo de Dios. Falta la participación, la igualdad y la comunión mínimas, sin las cuales no nace la realidad de Pueblo de Dios. Habrá una masa informe de fieles, clientes de un centro de servicios religiosos y consumidores privados en el mercado de bienes simbólicos.

Pueblo de Dios es solamente una definición concreta de la Iglesia y no una metáfora si es el resultado de una red de comunidades, donde los fieles participan, distribuyen entre sí las responsabilidades y viven la realidad de la comunión.

II. La Iglesia, sociedad jerarquizada de poder sagrado

El otro paradigma de la Iglesia se encuentra en el capítulo tercero de la *Lumen Gentium*, en el que se habla de la jerarquía, especialmente del Episcopado. Aquí se ofrece otro tipo de reflexión que es un

cuerpo paralelo al anterior del Pueblo de Dios. El eje no es la comunidad ni el Pueblo de Dios, sino Cristo y la Jerarquía en un sentido jurídico. La categoría poder sagrado (*sacra potestas*) organiza la comprensión eclesiológica, tomando como modelo las relaciones que una sociedad tiene con su fundador. Por eso, el paradigma referencial es la Iglesia-sociedad. Cristo, fundador de la Iglesia, transmite todo el poder a los Doce cuyo ministerio es “apacentar el Pueblo de Dios y acrecentarlo siempre” (LG 18), enseñando, santificando y gobernando (LG 25-27). El colegio apostólico transmite el poder recibido a sus sucesores en línea histórica ininterrumpida. Ese poder sagrado se encuentra en plenitud en el papa y en el colegio apostólico reunido. Se distribuye, en forma de cascada y jerárquicamente, a los obispos, a los presbíteros y a los diáconos. Todos reciben ese poder sagrado por el sacramento del Orden. Forman un cuerpo especial (*corpus clericorum*) distinto al cuerpo de los laicos (*corpus laicorum*: LG todo el capítulo IV).

Ese modelo de Iglesia, más que una eclesiología, es una jerarcológica. Los miembros de la jerarquía, tienen todo. Los fieles, en términos de poder, no tienen nada. Tienen el derecho de recibir. La jerarquía produce todos los valores religiosos (a nivel de la palabra, del sacramento y de la dirección) para que los fieles los consuman. Se trata de una sociedad religiosa profundamente desigual, monárquica y piramidal. Es prolongación de la visión eclesiológica del Vaticano I, centrado en el poder supremo del papa. Ahora, en el Vaticano II se complementa esa visión: el obispo representa al papa y el presbítero al Obispo (LG 28).

Dos puntos hacen, teológicamente, problemática esta visión. Se concibe el ministerio dentro de una ontología substancialista, como se dice claramente en el sumario previo a la *Lumen Gentium* (n. 10b). El propio sacerdocio ministerial “no es solamente de grado sino esencialmente diverso” del sacerdocio común de los fieles. La desigualdad ya no es más de funciones, sino de realidad. Según esta visión, el cuerpo eclesial está constituido por dos fracciones que comprometen la unidad de la Iglesia. Coherentemente afirma el papa Gregorio XVI (1831-1846):

“Nadie debe desconocer que la Iglesia es una sociedad desigual. En ella Dios destinó a unos como gobernantes y a otros como servidores. Éstos son los laicos, aquéllos son los clérigos”⁶.

⁶Citado por M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, Bd. II, München 1970, p. 102.

Los principios eclesiológicos que subyacen en esta afirmación se encuentran, en su totalidad, en el capítulo III de la *Lumen Gentium*. También coherentemente el cardenal Joseph Ratzinger proclamó en el Congreso de los Movimientos Eclesiales en Roma del 27 al 29 de mayo de 1998:

*"La institución de la Iglesia se basa en el ministerio del Orden, que es la única estructura permanente vinculante que la constituye como institución. Ese ministerio es ante todo un sacramento, recreado cada vez por Dios"*⁷.

Aceptada esta visión, surge la pregunta: ¿Cómo se puede relacionar ésta con la afirmación central del Capítulo I de la *Lumen Gentium* (n. 4) y con el Decreto sobre Ecumenismo (n. 2)? Ambos afirman que la unidad de la Iglesia encuentra su modelo supremo o principio estructurador en la unidad de la Trinidad. Ésta es siempre unidad de tres Personas divinas que, siendo diversas, viven en eterna igualdad de naturaleza y comunión. Lo que es error en la teología trinitaria no puede ser verdad en la teología eclesiológica. Toda jerarquía y subordinación en la Trinidad es error. Pero no lo es, es ortodoxia, la jerarquía y la subordinación en la Iglesia. Esa contradicción es insostenible teológicamente.

Este tipo de eclesiología representa la ideología de los que detentan el poder en la Iglesia. Ésta es demasiado contradictoria para crear comunión y participación entre todos los fieles. Legítima de manera perversa la marginación de los laicos y la exclusión de las mujeres. Representa un estado patológico que hay que curar por una visión más conforme con la utopía de Jesús (cf. Mt 23,8-12) y con un mejor fundamento teológico.

III. Un puente destruido: la comunión jerárquica

Los padres conciliares se dieron cuenta del problema. Por eso, en el Vaticano II se introdujeron las modificaciones que analizamos anteriormente. Por supuesto, no se invalidó la interpretación societaria. Pero existe una categoría en los textos conciliares que podría servir de puente entre la visión societaria y la visión comunitaria: la *communio*. Ven tres niveles de comunión (*communio*): la comunión eclesial (o espiritual), que atiende a los vínculos entre los bautizados y las diferentes iglesias particulares. La comunión eclesiástica, que está constituida por la conexión entre las diferentes Iglesias locales con la

⁷Citado en *Adista* del 15 de junio de 1998, p. 6

Iglesia de Roma. Y, por fin, la comunión jerárquica, que significa el vínculo estructural y orgánico entre todos los miembros de la jerarquía entre sí y de todos con la Cabeza, el papa.

Esta última forma de comunión, la jerárquica, es la decisiva. Según Gianfranco Ghirlanda, que estudió minuciosamente el tema:

*"es la clave de interpretación de la eclesiología propuesta por la Lumen Gentium"*⁸.

La razón principal reside en eso: la jerarquía es la que crea por la palabra y por el sacramento el Pueblo de Dios. Sin la jerarquía no habría Pueblo de Dios, no habría comunidad eclesial. Aquí se ve muy claro que la jerarquía se entiende fuera y por encima del Pueblo de Dios, pues es quien lo origina y lo conduce.

La expresión *communio hierarchica* se pensó para ser puente entre los dos tipos de eclesiología. Tomó de la eclesiología del Pueblo de Dios la categoría de *communio* y de la eclesiología jurídica la categoría jerárquica. Son dos términos que se repelen. La comunión no tolera a la jerarquía. Ella es el nombre para la igualdad, la libre circulación de la vida y del servicio entre todos. La jerarquía, entendida substancialmente como es en ese tipo de eclesiología, introduce una ruptura en la comunión, ya que establece la desigualdad. La única jerarquía válida es la de funciones, pues todos no pueden hacer de todo. Se dividen las tareas y los servicios, pero no se rompe la unidad de base donde todos son iguales dentro de la comunidad.

La expresión *communio hierarchica* representa un puente destruido. No une lo que debería unir: Pueblo de Dios y jerarquía de servicios y dones.

IV. Una visión coherente de Iglesia comunidad de personas, de dones y servicios

Para construir un puente entre Pueblo de Dios y jerarquía necesitamos partir de lo mínimo del mínimo, sin el cual no hay Iglesia. Ese mínimo es la definición real y no metafórica de Iglesia como *communitas fidelium*. La Iglesia no es inicialmente un cuerpo sacerdotal que crea comunidad. Es la comunidad de aquellos que respondieron con fe a la convocatoria de Dios en Jesús por su Espíritu. La red de estas comunidades forma el Pueblo de Dios, pues éste es el resultado de un proceso comunitario y participativo. Del seno de la comunidad

⁸Cf. G. Ghirlanda, *Hierarchica Communio*, o. c., p. 428.

nacen las diferentes funciones. Algunas son de carácter permanente, como la necesidad de anunciar, de celebrar, de actuar en el mundo, de crear cohesión y unidad de los fieles y de los servicios. Es así como surgen los servicios de naturaleza más institucional. Responden a necesidades permanentes que son mejor atendidas por la institucionalidad de las funciones. Hay otras funciones de carácter más esporádico, pero igualmente importantes para la animación de las comunidades: el servicio de la caridad, la preocupación con los pobres, la promoción de los derechos y de la justicia social, etc. Uno y otro carisma vitalizan la comunidad. Hacen que ésta no esté sólo organizada y disciplinada, sino que sea creativa e irradie esperanza y alegría, que son realidades que pertenecen al Evangelio.

Esa comprensión eclesiológica resitúa correctamente el lugar de los ministerios. Su lugar es la comunidad, por la comunidad y para la comunidad. La comunidad constituye la realidad fundacional. Ella es la portadora permanente del poder sagrado, la *exousía* de Jesús. Jesús no pensó con los Doce en la jerarquía, sino en la comunidad mesiánica. Animada por la presencia del Resucitado y por el Espíritu, aparece desde dentro de ella lo que necesita para su funcionamiento. En ella hay una diversidad de funciones y servicios, llamados por san Pablo carismas (cf. 1 Cor 12; Rom 12). Carisma no se sitúa en el ámbito de lo extraordinario, sino de lo cotidiano comunitario. Todo cristiano es un carismático en el sentido de que, dentro de la comunidad, cada uno tiene su lugar y su función: "cada uno tiene de Dios su propio carisma: unos de una manera, otros de otra" (1 Cor 7,7); "A cada cual se le concede la manifestación del Espíritu para el bien de todos" (1 Cor 12,17). En la comunidad cristiana no hay ningún miembro ocioso: "cada miembro está al servicio uno del otro" (Rom 12,5).

Los carismas fundan un principio estructural en la Iglesia⁹. Son constitutivos de la Iglesia. Sin ellos (funciones y servicios) no existe. La propia jerarquía es un estado carismático. No es anterior a la comunidad ni está sobre ella, sino dentro de ella y a su servicio. Si cada uno tiene su carisma, podemos afirmar también que existe la simultaneidad de carismas más diversos. Esta diversidad nos enfrenta a una cuestión fundamental: ¿quién garantiza la unidad entre las funciones y su ordenación al bien común? Es necesario el carisma de dirección. Pablo habla de este carisma de asistencia, de gobierno, de

⁹Cf. G. Hasenhütt, *Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche*, Friburgo 1969; W. Kasper, "Die Kirche und ihre Ämter", en *Glaube und Geschichte*, Maguncia 1970, pp. 335-370 [Trad. esp.: *Fe e História*, Sígueme, Salamanca 1974]; ver también pp. 371-387; H. Küng, "La estructura carismática de la Iglesia", en *Concilium* 4 (1965) 44-65.

presidencia de la comunidad y del cuidado de su unidad (1 Cor 12,28; 1 Tes 5,12; 1 Tim 5,17). Las cartas paulinas y deuteropaulinas se refieren a los presbíteros, episcopos y diáconos. El carisma de la unidad ha de estar al servicio de todos los carismas. Es un servicio entre otros, pero con una orientación especial de ser elemento-puente entre las diferentes funciones de la comunidad.

Aquí es donde reside la esencia y el sentido del sacerdocio ministerial en sus diferentes grados de realización jerárquica: de coordinar los carismas, de ordenarlos para un proyecto comunitario, saber reconocer los carismas existentes pero no reconocidos, exhortar a algunos que tal vez estén poniendo en riesgo la unidad de la comunidad. En una palabra, su función no es la acumulación, sino la integración de los carismas¹⁰.

Como se ve, esta comprensión de la Iglesia-comunidad y Pueblo de Dios no excluye, sino que incluye, la jerarquía en la Iglesia. Ésta es un carisma permanente, un verdadero estado carismático. Responde a una necesidad permanente de comunión: la unidad entre todos.

Hoy el cuerpo eclesial está dividido de arriba abajo. Si no buscamos una visión coherente que equilibre las relaciones de poder eclesial, corremos el riesgo de que la Iglesia Católica se mantenga dividida. Se perjudicaría enormemente la calidad de la vida cristiana. No es imposible una bifurcación. Por un lado, una Iglesia-Pueblo-de-Dios con estructuras igualitarias, de participación y comunión entre todos. Por otro lado, y en conflicto, una Iglesia-sociedad-jerárquica, clerical, piramidal y centralizadora que continuamente crea, reproduce y legitima desigualdades. Crea tensiones y enfrentamientos por la imposibilidad de vivirse en los espacios eclesiales prácticas participativas, ejercidas en la sociedad civil; por no vivirse los valores que Jesús soñó, como los valores de comunión e igualdad entre los hermanos y hermanas.

En una eclesiología de Iglesia-sociedad jerárquica no hay salvación para las mujeres, en términos de integración en los servicios y dones comunitarios. Serán siempre marginadas y excluidas. Este hecho es incomprensible con una teología mínimamente evangélica que debe incorporar valores humanos, porque son también divinos. Esta es la razón fundamental para que abandonemos la eclesiología societaria y jerárquica y reforcemos una eclesiología de comunidad y de Pueblo de Dios.

(Traducido del portugués por Atilano Rodríguez)

¹⁰W. Kasper, "Die Funktion des Priesters in der Kirche", en *Glaube und Geschichte*, Maguncia 1970, pp. 371-378.

REFLEXIONES TEOLÓGICAS
SOBRE EL PODER EN LA IGLESIA

La confusión de hoy en día

El momento actual no es bueno para reflexionar desde el punto de vista teológico sobre el poder en la Iglesia católica. El esfuerzo que está haciendo el Vaticano para convertir a la Iglesia en una monarquía eclesiástica con poderes dictatoriales resulta indecoroso y genera contrariedad en todos los planos de la comunidad eclesial. Dicho esfuerzo consta de diversas estrategias. Los obispos están cada vez más sometidos al control de la administración vaticana. Las traducciones de textos litúrgicos y principios orientadores pastorales aprobadas y adoptadas por los obispos de una región deben ser sometidas a Roma y juzgadas por funcionarios vaticanos que tal vez no tengan experiencia pastoral en esa región. En el Sínodo asiático celebrado en Roma en 1998, muchos obispos asiáticos expresaron la queja de que sus directrices y proyectos pastorales estaban controlados

* GREGORY BAUM nació en Berlín el año 1923. Vive desde 1940 en Canadá. Estudió en la Universidad McMaster de Hamilton (Ontario), en la Universidad del Estado de Ohio, en la Universidad de Friburgo (Suiza) y en la New School for Social Research de Nueva York. Actualmente es profesor emérito de la facultad de Estudios Religiosos de la Universidad McGill de Montreal. Dirige la revista *The Ecumenist*.

Entre sus publicaciones recientes se cuentan: *Essays in Critical Theology* (1994); *Karl Polanyi on Ethics and Economics* (1996) y *The Church for Others: Protestant Theology in Communist East Germany* (1996).

Dirección: McGill University, 3520 University Street, Montreal, P.Q., H3A 2A7 (Canadá).

por funcionarios vaticanos que no estaban al tanto de las culturas asiáticas. Muy recientemente, una serie de nuevas normas restringió significativamente el poder de las conferencias episcopales, que tan creativo papel desempeñaron tras el Vaticano II. Además de eso, los obispos individuales son excluidos de su corresponsabilidad por la Iglesia en su conjunto, reconocida por el Vaticano II como el principio de la colegialidad. La administración vaticana, a menudo en nombre del papa, emite juicios sobre importantes cuestiones morales y eclesiales sin previa discusión de tales asuntos con los obispos de la Iglesia. La imposición de la unanimidad en el episcopado llega hasta el punto de exigir que los sacerdotes propuestos para la consagración episcopal prometan su asentimiento a diversas proposiciones papales, entre ellas la prohibición de la ordenación de mujeres, que todavía se debate en la Iglesia católica. Contra la enseñanza del Vaticano II, se insta a los obispos a que se consideren cada vez más como representantes locales del papa.

Relacionada con este ejercicio de monarquía se encuentra la nueva profesión de fe y juramento de fidelidad de 1989, que deben prestar quienes ostentan un cargo eclesiástico y los profesores de instituciones católicas. Dicha profesión contiene los artículos del credo niceno que se deben retener por fe, más proposiciones del Magisterio vaticano que se han de aceptar, no por fe, sino por obediencia. Confundiendo los grados de adhesión, el Vaticano intenta extender su poder de control sobre el pensamiento católico. Desde entonces, la administración vaticana ha intensificado la censura de teólogos –sin el proceso debido y sin dejar intervenir a sus obispos, a menudo basándose en denuncias enviadas por particulares–. El propósito de la actual caza de brujas es asustar a teólogos y catequistas para que se retraigan atemorizados de la creatividad teológica y conformen su enseñanza al Catecismo Romano. Contra el genio de la tradición católica, la Iglesia se está convirtiendo en una monarquía.

Teólogos profundamente identificados con la tradición católica han empezado a criticar la extraña situación de las dos últimas décadas, en las que Roma ha perseguido metas y ha adoptado medidas contrarias a la enseñanza y el espíritu del Concilio Vaticano II. Richard McBrien ha afirmado que “una mentalidad absolutista” se introdujo subrepticamente en la Iglesia tras la definición del poder supremo y plenario del papa en el Concilio Vaticano I, y que el papa actual ha adoptado como estilo de gobierno

“el planteamiento monárquico del período anterior al Vaticano II, más que el colaborador y colegial del Vaticano II”¹.

¹ *The Prairie Messenger*, 23 de septiembre de 1998, p. 15.

En una parábola que presenta a la Iglesia como “una tribu”, Nicholas Lash habla del presente como un momento en el que:

“el jefe supremo de la tribu es un hombre enfermo y cargado de años, un líder en otro tiempo lleno de vigor cuya energía y firmeza están ahora quedando reducidas a obstinación. En torno a él, los jefes menores maniobran para conseguir posiciones, urden conspiraciones y hacen alianzas. Preocupados por las intrigas palaciegas y la lucha por la sucesión, la reacción de éstos ante la crisis cada vez más profunda del mundo exterior tiene resabios, no tanto de liderazgo, cuanto de paranoia”².

Bernhard Häring analizó el estado de la burocracia vaticana en su confesión de fe publicada en 1990 en *The Tablet*:

“En la última década del segundo milenio, la paternalista neurosis colectiva de una minoría vocinglera (del Vaticano) está empeorando. [Esos hombres], atormentados por la obsesión y el miedo, todavía viven intelectual y emocionalmente con la vieja imagen de la Iglesia como, no sólo poseedora, sino única poseedora, de todas las verdades. La mentalidad monopolista... goza de buena salud. Como consecuencia de ello, se están destruyendo las relaciones exteriores y se están produciendo, inevitablemente, unas relaciones internas neuróticas. Existe un ambiente de mutua desconfianza; el clandestino mundo de los denunciantes es bien recibido; se hacen muchos esfuerzos por conseguir el reconocimiento oficial; y la conformidad es recompensada... Con los católicos críticos, [esta minoría] utiliza las sanciones punitivas y los juramentos de lealtad absoluta para forzar el reconocimiento de sus derechos monopolísticos en todas y cada una de las cuestiones de fe y costumbres”³.

Una alternativa anarquista

La conclusión que yo saco de estas observaciones es que el momento actual no es bueno para reflexionar desde el punto de vista teológico sobre el poder en la Iglesia. En particular, los católicos que se ven afectados por las restricciones del gobierno eclesiástico experimentan el poder y autoridad de la Iglesia como una fuerza sagrada opresora. Este tipo de contrariedades hace que la opción anarquista

² De un artículo publicado en *The Tablet*, 18 de julio de 1998, citado en *The Prairie Messenger*, 16 de septiembre de 1998, p. 19.

³ La confesión de fe de Bernhard Häring fue publicada en *The Tablet* del 28 de julio y 4 de agosto de 1990, y reimpresa en *The Prairie Messenger* del 17 de septiembre de 1990 y, por segunda vez, tras la muerte del gran moralista el verano de 1998.

parezca atractiva. Según la teoría anarquista, todas las estructuras de poder son opresoras y producen una cultura que promueve la injusticia y la desigualdad. Las estructuras de poder tuercen la inclinación natural de los hombres a cooperar. La única esperanza de renovación de la sociedad estriba en los esfuerzos de pequeñas comunidades de base que practican una forma de vida alternativa, se dedican a arriesgadas empresas cooperativas y, con ello, fomentan la transformación personal de sus miembros. La teoría anarquista sostiene que los hombres pueden vivir juntos en justicia y amistad sin un gobierno que mande sobre ellos.

Puesto que tengo un buen amigo, un erudito historiador, de marcadas tendencias anarquistas, he comenzado a leer textos anarquistas, en particular los escritos de Petr Kropotkin. Este filósofo ruso ofreció una demostración científica de que la gente podía vivir pacíficamente en una sociedad sin gobernantes. Como otros anarquistas, sostenía que un poder gobernante impuesto desde arriba lesionaba la dignidad de los hombres, distorsionaba su perspectiva y provocaba en ellos inclinaciones antinaturales. Los anarquistas no querían ni Dios, ni rey, ni "jefe". En su obra *El apoyo mutuo*⁴, Kropotkin sostenía contra Darwin que lo que el hombre hereda de sus ancestros animales no es la lucha por la supervivencia, sino, muy al contrario, una inclinación natural a cooperar. El apoyo mutuo, pretendía demostrar él, caracteriza a los mamíferos más evolucionados: para ellos —y para los seres humanos— es condición esencial de su supervivencia. Los humanos vienen al mundo con una fragilidad absoluta, sin colmillos ni garras, necesitados de alguien que los cuide. Kropotkin afirmaba que los seres humanos tienen un instinto de apoyo mutuo. Son por naturaleza seres éticos con sentido de la justicia e inclinación a la magnanimidad o la abnegación. Lo que ha corrompido a los seres humanos —el pecado que marca trágicamente la historia humana— es el poder impuesto desde arriba. Los anarquistas comunitarios están convencidos de que la sociedad no la pueden reformar ni reconstruir de arriba abajo, ni una revolución, ni un gobierno progresista: la sociedad sólo la pueden transformar, de abajo arriba, personas convertidas al apoyo mutuo, que vivan en comunidades alternativas y recuperen allí sus virtudes naturales.

Los cristianos se han sentido con frecuencia defraudados, o incluso ultrajados, por su gobierno eclesiástico, debido a la alianza de éste con poderes mundanos, su voluntad de incrementar su autoridad de

⁴ Petr Kropotkin, *El apoyo mutuo. Un factor de la evolución*, Ed. Zero, Madrid 1970.

gobierno o su ciega defensa de costumbres e instituciones anticuadas. En esos momentos, los cristianos sentían a menudo simpatía por la alternativa anarquista. Aunque el ideal de una colectividad humana sin gobierno puede ser una expectativa impracticable para el mundo, no puede serlo para la Iglesia, gobernada como está por el Espíritu Santo, que actúa en los corazones de todos sus miembros. Ésta era la lectura que hacía Tolstoi de las Bienaventuranzas. Esos cristianos sostienen que la comunidad mesiánica de Jesucristo es obediente a una sola voz, la Palabra divina, revelada en la Escritura y pronunciada interiormente en la experiencia de fe de los discípulos. En la Iglesia, dicen ellos, hay redención, especialmente la redención de las relaciones amo-siervo: en la Iglesia todos somos siervos unos de otros.

La defensa de la verdad

No me convence el argumento laico de Kropotkin de que la familia humana puede vivir en paz y justicia sin ningún gobierno. Aunque una pequeña colectividad tal vez sea capaz de realizar este ideal, cualquier proyecto social de envergadura, por participativo que sea, tiene necesidad de un centro activo, facultado para supervisar las actividades ampliamente distribuidas y para tomar las decisiones cotidianas necesarias para llevar a la práctica el plan global acordado por todos. No se puede construir una catedral, o un transatlántico, sin algún tipo de gobierno, por dependiente que dicho gobierno pueda ser de la voluntad general. Al anarquista que llevamos en el alma le gusta la música de cámara porque en ella hay armonía y cooperación sin director. Pero, sin director, las grandes orquestas no harían música bella. Me parece un gran error, por tanto, equiparar poder gobernante con opresión o dominación. El poder gobernante es una cosa buena, necesaria incluso en sociedades participativas.

Tampoco me convence la aplicación de la idea de Kropotkin, de la libertad respecto a todo tipo de gobierno, a la Iglesia cristiana, aunque ésta esté guiada por el Espíritu Santo, que habla en los corazones de los fieles. Existen dos razones, a mi parecer, por las que la Iglesia necesita un gobierno eclesiástico. En primer lugar, puesto que la Iglesia no es una colectividad pequeña, sino un proyecto histórico de envergadura, necesita un centro activo de supervisión y coordinación. En segundo lugar, y en un plano más profundo, la Iglesia necesita una estructura de autoridad para proteger el Evangelio, que está amenazado en el mundo: está amenazado porque la autorrevelación de Dios es a la vez "transracional" y "subversiva". El Evangelio trascien-

de la inteligencia humana, y por eso la razón en sus diversas formas lo pone siempre en tela de juicio; y el Evangelio es subversivo porque cuestiona la cultura dominante de injusticia e invierte los valores del mundo pecador. Por esa razón el gobierno de la Iglesia no tiene simplemente una función administrativa: tiene autoridad religiosa. Esto queda claramente testimoniado en el Nuevo Testamento.

Debido a que el Espíritu Santo, como guía de la Iglesia, habla en los corazones de todos los fieles, existe una lógica impredecible en la influencia recíproca entre los nombrados para ejercer la autoridad y los simples creyentes, es decir, entre gobernantes y gobernados. Hubo momentos en los que la autoridad de la Iglesia defendió la enseñanza y práctica del Evangelio contra los deseos de amplios sectores del pueblo cristiano, y hubo tiempos en los que los movimientos de reforma existentes en el seno del pueblo cristiano defendieron la verdad evangélica e instaron a las autoridades eclesiásticas a despertar y a escuchar al Espíritu de Dios. Existe una dialéctica vital entre las autoridades magisteriales de la jerarquía, los teólogos y el pueblo: dichas autoridades están intrínsecamente relacionadas entre sí, y por tanto no se deben concebir como paralelas. Aunque esta dialéctica impulsada por el Espíritu no se puede definir conceptualmente, se ha revelado en la historia de la Iglesia, en su pasado y su presente.

El Concilio Vaticano II fue un acontecimiento histórico en la Iglesia católica, durante el cual el papa y los obispos se mostraron dispuestos a aprender de diversos movimientos reformistas que habían existido en la Iglesia por algún tiempo, a menudo con la desaprobación de los censores eclesiásticos. En el Concilio Vaticano II, estos movimientos de reforma fueron reconocidos como minorías proféticas, portadoras de un mensaje para la Iglesia en su conjunto. Bajo la influencia de esos movimientos, el Magisterio oficial de la Iglesia cambió su mentalidad con respecto al movimiento ecuménico (anteriormente rechazado, en ese momento considerado instrumento del Espíritu), la libertad religiosa (anteriormente condenada, en ese momento enérgicamente afirmada), la actitud hacia el pueblo judío (anteriormente "pérfidos judíos", en ese momento herederos junto con nosotros de un legado espiritual común) y la objeción de conciencia al servicio militar (anteriormente rechazada, en ese momento objeto de grandes honores). Bajo esa misma influencia, el Magisterio oficial promovió en ese momento normas teológicas tan innovadoras como la colegialidad, la misión profética de los laicos, el derecho de los católicos disidentes a ser escuchados, y la misión social de la Iglesia de dar testimonio de justicia social y derechos humanos.

Sin embargo, desde el Concilio Vaticano II, el poder papal de enseñar y legislar ha abandonado su inserción en la recíproca influencia colegial con los obispos, sacerdotes y pueblo, y está alargando la mano para conseguir un control monárquico. Al mismo tiempo, paradójicamente, agradezco que en la Iglesia católica exista una sola voz de autoridad, capaz de hablar claro en nombre del Evangelio, tal como el papa Juan Pablo II ha hecho sobre tantas cuestiones ético-sociales. Ha apoyado la opción por los pobres, ha denunciado el capitalismo neoliberal, ha advertido contra la idolatría del mercado, ha afirmado la prioridad de los trabajadores respecto al capital, se ha opuesto a las dictaduras, ha condenado la guerra del Golfo, ha buscado justicia para los palestinos y recibió a Arafat antes de que éste fuera respetable. Muchas de las posiciones del papa se oponían al gobierno y a la opinión pública de los EE.UU., la única superpotencia mundial. Hace algunos años, un amigo mío, un teólogo estadounidense, me dijo que le asustaba la idea de que los obispos fueran elegidos por el pueblo. ¿Por qué? Porque temía que el pueblo eligiera obispos a hombres como Reagan y Bush. Con la impredecible dialéctica existente entre los planos de autoridad dentro de la Iglesia, el papado es hoy una voz contra el imperio mundial. Uno se pregunta, incluso, si la terca defensa que el papa hace del papel tradicional de las mujeres, y del código heredado de moralidad sexual, frente al sentido ético de la sociedad moderna, no se debe, en parte al menos, al hecho de que las protestas más ruidosas contra aquéllos proceden del país más rico y más poderoso del mundo.

Según el principio estructural implícito en el catolicismo, la centralización debe quedar contenida y equilibrada por la descentralización. Un reconocimiento claro de la dinámica influencia recíproca entre las fuerzas centralizadoras y descentralizadoras dentro de la Iglesia queda expresado en una declaración reciente (octubre de 1998) presentada a los obispos canadienses por un grupo de católicos, en relación con la creciente escasez de sacerdotes, el número cada vez mayor de parroquias sin pastor y el agotamiento físico y mental padecido por el clero que queda. La declaración se queja de que los obispos canadienses no hayan encargado un estudio serio de este problema, ni hayan examinado el alcance pastoral de la negativa a ordenar hombres y mujeres según los nuevos criterios de idoneidad. Éste es el ruego de la declaración:

"Los obispos no debieran seguir retrayéndose de acometer los cambios necesarios para el bien de la Iglesia local con el pretexto de la obediencia al poder central. No se trata de incitar a la insubordinación, sino más bien de crear un estilo de actuación que estimule la toma de iniciativas para conseguir las mejoras necesarias".

Poder sagrado

La Iglesia no es sólo una comunidad de creyentes en la que se proclama y celebra la Palabra divina, sino también, y al mismo tiempo, la comunidad con la que Cristo se ha identificado personalmente. La Iglesia está marcada por el principio de la encarnación: da cuerpo a la presencia redentora de Cristo en el mundo. La manifestación evidente de esto son los gestos litúrgicos o sacramentos mediante los cuales Cristo se ofrece a su pueblo escogido. Las consagraciones sacramentales han introducido en la Iglesia la distinción entre lo sagrado y lo profano.

Existe una interpretación teológica según la cual la Encarnación ha superado la distinción entre sagrado y profano hecha en algunas partes del Antiguo Testamento. La vida de Jesús, verdadero Dios y verdadero hombre, es a la vez sagrada y profana, y la autocomunicación de Dios revelada en Cristo se ofrece en las situaciones ordinarias de la vida donde la gente expresa su fe, esperanza y amor. Esta interpretación teológica entiende los sacramentos litúrgicos como la celebración solemne de la presencia graciosa de Dios en la totalidad de la vida humana, y por lo tanto minimiza la distinción entre lo sagrado y lo profano. Desde este punto de vista, la Encarnación divina se considera reveladora de que la vida humana es simultáneamente profana y sagrada.

Sin embargo, la interpretación teológica dominante de los sacramentos es partidaria de la distinción estricta entre lo sagrado y lo profano en la Iglesia. La liturgia sacramental crea una esfera sagrada en la Iglesia que se distingue claramente de la esfera profana del laicado. Dicha esfera sagrada abarca a hombres y cosas. Los hombres son los ordenados, con diferentes grados de poder sagrado; y las cosas incluyen edificios, rituales, vestiduras, recipientes, medallas y otros objetos materiales. Las iglesias tradicionales ponen de manifiesto la distinción entre lo sagrado y lo profano mediante la división entre presbiterio y nave. Los laicos no tienen acceso al presbiterio, idea que en la Edad Media se subraya con la reja que separa ambos espacios.

Lo mismo que el poder rector de la Iglesia está siempre tentado de excederse, el poder sagrado de la Iglesia está tentado de extenderse, es decir, de vincularse a un abanico cada vez más amplio de actividades, reglas y objetos, de cubrirla con un halo de divinidad, y de eximirlos de una crítica racional. Recuerdo que, hace mucho tiempo, los chicos que hacían de monaguillos sabían que el cáliz era un vaso sagrado que les estaba terminantemente prohibido tocar; sin embar-

go, cuando los sacerdotes no estaban en la sacristía, algunos monaguillos, movidos por el espíritu de transgresión, se acercaban a hurtadillas al cáliz, miraban a su alrededor para asegurarse de que no había ningún sacerdote, tocaban rápidamente el cáliz con el dedo por un instante, y después lo retiraban riendo complacidos. Lo sagrado crea tabúes y, debido a la exclusión que supone, también provoca transgresiones.

Desde una perspectiva teológica, el poder sagrado es un fenómeno problemático. En su estudio de la religión, los sociólogos y los antropólogos han convertido lo sagrado en categoría fundamental. Lo sagrado, nos dicen, se experimenta como una realidad imponente, que manifiesta un poder más alto y que es radicalmente distinta de lo profano. Según ellos, lo sagrado cimienta los valores fundamentales de la sociedad y define la identidad colectiva de la gente. Émile Durkheim, uno de los fundadores de la ciencia sociológica, sostenía que toda sociedad genera una serie de valores sagrados que dan estabilidad al fundamento de dicha sociedad, no pueden ser cuestionados y llaman a la gente a convertirse en servidores del bien común. Cuanto mayor es la desigualdad en la sociedad, mayor es también la sacralización del poder gobernante. Reyes y príncipes son entronizados en el contexto de liturgias divinas. Siguiendo la definición funcional de religión hecha por Durkheim, buen número de sociólogos interpretan en la actualidad como religiones todas las instituciones que encarnan una ideología totalitaria. Considerados desde esta perspectiva, el fascismo y el comunismo han recibido el nombre de religiones: proporcionan una interpretación del mundo dotada de autoridad, celebran su doctrina en asambleas rituales, y sacralizan su enseñanza y su jefatura de tal manera, que cuestionarlas se convierte en tabú.

Desde una perspectiva teológica, el poder sagrado es un fenómeno ambiguo. El teólogo alemán Romano Guardini publicó en 1952 el libro *El poder*⁵, escrito tras la experiencia de la dominación nazi; en él ofrecía reflexiones teológicas sobre el poder. Para él, el poder está marcado por dos características: manifiesta la capacidad para actuar y expresa una voluntad personal. El poder es siempre el resultado de una decisión. Guardini distingue después entre poder (*Macht*) y fuerza (*Kraft*); ésta produce efectos en el mundo que no se basan en la voluntad personal. Según esta definición, las tronadas y otros fenómenos naturales suponen fuerza, no poder. Sus efectos no manifiestan una intención personal. Mientras que el poder puede ser benigno o malévolos, la fuerza, desde el punto de vista de Guardini, es siem-

⁵ Romano Guardini, *El poder*, Ed. Cristiandad, Madrid 1981.

pre peligrosa. Lamenta él que las burocracias modernas, debido a sus dimensiones, ejerciten, no el poder, sino la fuerza: imponen reglas de manera mecánica sin asumir ninguna responsabilidad personal. Siguiendo esta lógica, "el poder sagrado" puede degradarse y convertirse en simple "fuerza", presión impersonal, que crea obligaciones y tabúes sin manifestar una solicitud más alta. Lo sagrado y la burocracia, cabe deducir, fueron las fuerzas que hicieron triunfar a la dictadura nazi en Alemania.

Teológicamente hablando, Guardini ve el modelo del poder humano en el poder de Dios, manifiesto en la creación y la redención. El poder humano, modelado conforme al divino, está destinado a nutrir, servir y potenciar la vida humana. El buen gobierno nace del Espíritu: presupone solidaridad con una colectividad, respeta la dignidad de sus miembros y sirve a su bien común. La aplicación del principio de Guardini a la liturgia sacramental y a sus celebrantes indica que lo sagrado en la Iglesia debe mantener siempre su referencia a la voluntad salvífica de Dios. Los sacramentos median la autodonación de Dios. Sin embargo, lo sagrado en la Iglesia también podría convertirse en simple "fuerza", y ser experimentado como *mana* impersonal o eficacia mágica. La teología litúrgica de Guardini, centrada en el encuentro con Cristo, liberaba los ritos sagrados de todo elemento mágico. La noción que tenía Guardini de lo sagrado en la Iglesia nos permite advertir a los guardianes eclesiásticos de la liturgia contra expandir el ámbito de lo sagrado, convertirlo en una fuerza impersonal, rodearlo de tabúes y atribuirle eficacia mágica. Recuerdo los tiempos en que tocar el cáliz con manos no ordenadas era un tabú comúnmente admitido. También lo era criticar una encíclica papal.

Lo mismo que en la Iglesia existe la tentación de "introducir subrepticamente la infalibilidad", también existe la tentación de sacralizar prácticas e instituciones eclesiásticas para impedir su cuestionamiento.

Al explicar las nuevas circunstancias culturales creadas por la modernidad, el Concilio Vaticano II reconoce en *Gaudium et spes* que:

*"las nuevas condiciones ejercen influjo también sobre la vida religiosa. El espíritu crítico más agudizado la purifica de un concepto mágico del mundo y de residuos supersticiosos y exige cada vez más una adhesión verdaderamente personal y operante a la fe, lo cual hace que muchos alcancen un sentido más vivo de lo divino"*⁶.

⁶ *Gaudium et spes*, 7.

El poder en la Iglesia es a la vez una necesidad y una dimensión de la convocatoria divina de la comunidad de los creyentes. Pero dicho poder tiene sus límites, límites que a menudo se siente la tentación de rebasar. Es una desgracia que este importante tema no haya recibido la atención que merece en la tradición teológica católica.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosa Abadía)

LA TEOLOGÍA DEL SACRIFICIO Y LA NO ORDENACIÓN DE MUJERES

"Después, mientras Jesús estaba sentado a la mesa en casa de Mateo, muchos publicanos y pecadores vinieron y se sentaron con él y sus discípulos. Al verlo los fariseos, preguntaban a sus discípulos: '¿Por qué come vuestro maestro con los publicanos y los pecadores?'. Lo oyó Jesús y les dijo: 'No necesitan médico los sanos, sino los enfermos. Entended lo que significa: misericordia quiero y no sacrificios; yo no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores'" (Mt 9,10-13).

Yo, una mujer nacida en el seno del catolicismo, abrigué durante muchos años la idea de que estaba llamada al sacerdocio. Junto con muchas otras hice campaña en favor de esta vocación, pensando que sólo sería cuestión de tiempo que el Vaticano reconociera sus propias incoherencias lógicas, por no hablar de lo que podía estar perdiendo al excluir a mujeres como yo misma.

* MARY CONDREN, nacida en Dublín, estudió en la Universidad de Hull, el Boston College y la Universidad de Harvard, donde obtuvo el grado de doctora en Religión, Género y Cultura. En la actualidad es la directora del Institute for Feminism and Religion de Irlanda, cuyo objetivo es "regenerar la religión abordando desde la teoría y la experiencia las cuestiones relativas a la teología, el ritual, la espiritualidad y la ética feministas". Es miembro investigador de Estudios de la Mujer en el Trinity College de Dublín.

Es autora de muchos artículos sobre teología de la liberación, teoría y espiritualidad feministas. Su primer libro fue *The Serpent and the Goddess: Women, Religion and Power in Celtic Ireland*, Harper Collins, 1989.

Dirección: 30, Parkhill Rise, Kilnamanagh, Dublín 24 (Irlanda).

La Declaración vaticana sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial, emitida en 1976, puso fin a esas ideas. No había esperado yo que las mujeres fueran admitidas a la ordenación, pero nada en mi formación teológica me había preparado para cotas tan altas de lo que a mi juicio era falta de honradez teológica, ni para lo lejos que los autores estaban dispuestos a llegar para excluir a las mujeres de los ritos centrales del catolicismo romano. Como teóloga eminente, Elisabeth Schüssler Fiorenza afirmó en aquella ocasión que el Vaticano estaba “exponiéndose a la herejía” en sus intentos de excluir a las mujeres de la ordenación.

Me di cuenta entonces de que lo que estaba en juego no era la lógica, sino el poder, y de que ni la exégesis, ni el análisis histórico, ni la más brillante teología feminista, por abundantes que fuesen, importaban lo más mínimo. Desde aquel momento empecé a examinar, no las justificaciones teológicas explícitas que se daban para excluir a las mujeres de la ordenación, sino las cuestiones de hondo calado del poder y la autoridad: las mitologías, teologías y presupuestos subyacentes que sustentaban sus suposiciones.

En particular me preguntaba qué pasa con la lógica, las instituciones y las teologías del sacrificio, que tan contrarias parecen ser a los intereses de las mujeres. En años más recientes, mi inquietud por el sacrificio se ha acrecentado con la ayuda de la teoría feminista, especialmente la del feminismo francés, destinado a producir efectos profundos sobre el modo en que hacemos teología hoy.

¿Por qué misericordia?

“Misericordia quiero y no sacrificios” fue el grito constante de los profetas contra la anquilosada y trillada lógica de los jefes religiosos que prevalecían en tiempos de los antiguos hebreos y de Jesús¹. Los profetas hebreos pronunciaban estas palabras cuando los jefes religiosos sacerdotales pensaban que, mediante su eficiente actividad sacrificadora, podían *controlar* las obras o la palabra de Yahveh. Jesús pronunció estas palabras cuando los fariseos lo acusaron de quebrantar el sábado para alimentar a sus discípulos².

¹ “Si supierais lo que significa: *misericordia quiero y no sacrificios*, no condenaríais a los inocentes. Porque el Hijo del hombre es señor del sábado” (cf. Mt 12,1-8).

² “¿Qué voy a hacer contigo, Efraín? ¿Qué voy a hacer contigo, Judá? Vuestro amor es como nube mañanera, como rocío que pronto se disipa. Por

Tanto Jesús como los profetas decían con ello que, tras las observancias formales que constituyen la vida religiosa, debe haber una lógica más profunda, la de la *misericordia*, y que dicha lógica trasciende las necesidades o exigencias inmediatas de lo que los hombres de Iglesia podrían considerar un buen orden religioso³.

El conflicto entre profecía y orden, profetas y sacerdotes, es viejo. En la historia de la religión occidental, esta disputa se resolvió a costa de los profetas. Éstos, en otro tiempo miembros respetados de las estructuras religiosas, en la actualidad sólo son reconocidos y atemperados tras su muerte por medio de instituciones y prácticas tales como la canonización. Pese a las palabras de su fundador, en el cristianismo ha sido el sacrificio –su lógica, prácticas, teología y efectos políticos–, y no la misericordia, la fuerza dominante que ha impregnado su teología, su práctica litúrgica y sus posturas éticas, configurando la identidad misma de las Iglesias cristianas. Las disputas sobre quién puede y quién no puede realizar el sacrificio, y las teologías sustentadoras de las diversas posturas, estuvieron en el núcleo de las Reformas. En todas esas confesiones importantes, cuyas teologías y prácticas litúrgicas están sustentadas por el sacrificio, las mujeres tienen prohibida la ordenación.

No es accidental, por tanto, que, aun cuando se han librado importantes batallas eclesiales a propósito del tema del sacrificio, la cuestión de la *misericordia* se haya pasado por alto en gran medida. El sacrificio goza en el discurso religioso y político de una categoría indiscutida, una categoría que hoy se debe cuestionar radicalmente para elaborar una teología de la misericordia. En este artículo voy a intentar abordar las siguientes cuestiones: ¿Qué es el sacrificio? ¿Cuáles son sus prácticas? ¿Cuáles son sus efectos? ¿Por qué es tan contrario a la misericordia? ¿Qué hemos de hacer para obedecer el mandato profético y poner la *misericordia*, y no el *sacrificio*, en el centro de la empresa teológica y espiritual?

eso los he quebrantado por medio de los profetas; los he aniquilado con las palabras de mi boca... Porque quiero amor, no sacrificios, conocimiento de Dios, y no holocaustos” (Os 6,4-6).

³ “Después, mientras Jesús estaba sentado a la mesa en casa de Mateo, muchos publicanos y pecadores vinieron y se sentaron con él y sus discípulos. Al verlo los fariseos, preguntaban a sus discípulos: ‘¿Por qué come vuestro maestro con los publicanos y los pecadores?’. Lo oyó Jesús y les dijo: ‘No necesitan médico los sanos, sino los enfermos. Entended lo que significa: *misericordia quiero y no sacrificios*; yo no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores’” (Mt 9,10-13).

Definición de sacrificio

Uno de los problemas relativos al sacrificio es la falta de claridad en lo tocante a su definición. San Agustín, uno de los primeros en intentar definir "sacrificio", definía el verdadero sacrificio así:

*"Verdadero sacrificio es toda obra que se hace con el fin de unirnos a Dios en santa sociedad, es decir, toda obra relacionada con aquel supremo bien, mediante el cual llegamos a la verdadera felicidad... Porque, aun siendo el hombre quien hace o quien ofrece el sacrificio, éste, sin embargo, es una acción divina, como nos lo indica la misma palabra con la cual llamaban los antiguos latinos a esta acción"*⁴.

En las notas críticas a esta edición de Agustín, el término "sacrificio" se define como "acción sagrada". Pero esta definición nos introduce en un círculo vicioso, y en su interpretación se cae en una petición de principio. Como dijo de lo sagrado el teórico de la religión Roger Caillóis:

*"Básicamente, con respecto a lo sagrado en general, lo único que se puede afirmar válidamente se contiene en la definición misma del término: que es opuesto a lo profano. Tan pronto como se intenta especificar la naturaleza y circunstancias de esa oposición, se tropieza con serios obstáculos"*⁵.

Nancy Jay, en su libro *Throughout Your Generations Forever: Sacrifice, Religion, and Paternity*, ofrece una historia de los intentos de "definir" sacrificio (cap. 8). Pero Jay acaba concluyendo que:

"Elaborar un criterio objetivo para identificar 'sacrificio' de forma invariable en las diferentes tradiciones resultaría más distorsionante que clarificador. Poner 'sacrificio' bajo nuestro control como objeto de análisis perfectamente definido, recortar y clasificar sus elementos constituyentes, se parece más a hacer un sacrificio que a enten-

⁴ "Verum sacrificium est omne opus quo agitur ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni quo veraciter beati esse possumus" (Agustín, *City of God*, X, 6, Random House, Nueva York 1950, p. 309; hacia el año 410) [trad. esp.: *Ciudad de Dios*, CSIC, Madrid 1992]. Cf. Frances Young, *The Use of Sacrificial Ideas in Greek Christian Writers from the New Testament to John Chrysostom*, Philadelphia Patristic Foundation, Filadelfia 1979. El dato de que ésta fue una de las primeras definiciones se lo indicó a Frances Young el rev. Massey Sheppherd (p. 7).

⁵ Roger Caillóis, *Man and the Sacred*, trad. Meyer Barash, The Free Press of Glencoe, Illinois 1939 (2ª ed. 1950), p. 13.

*derlo... La víctima, en efecto, ha sido sometida a una especie de control analítico, pero en el camino ha resultado muerta"*⁶.

La interpretación del fenómeno del "sacrificio", o de palabras como "sagrado" o "profano", por ejemplo, no es nada sencilla. El término "sacrificio" es usado por muchos autores como si tuviera un referente común o existiera consenso acerca de su significado. La aparente continuidad del término esconde cambios radicales en el contenido pretendido, y las definiciones de sacrificio son a menudo circulares, contextuales o interesadas. Lo que se necesita no es, por tanto, una determinada declaración sobre lo que el sacrificio es en una especie de sentido ontológico, sino más bien un examen político del fenómeno. Como sostiene Nancy Jay, una parte vital del acto sacrificial es la política post-sacrificial de interpretación⁷.

Afortunadamente, esto coincide con uno de los principios más fundamentales de la teología feminista de la liberación, según el cual ésta se debe basar en la *praxis*, en la unión de teoría y acción. En otras palabras, la teología de la liberación no se pregunta sólo por las *definiciones*, sino también por los *efectos*. O, como ha afirmado una teóloga feminista, Sheila Devaney:

*"Lo que se precisa hoy no es una ontología de la verdad, sino una política de la verdad"*⁸.

En efecto, la definición está íntimamente vinculada con sus efectos. Monica Sjöö y Barbara Mör lo expresaron muy bien cuando escribieron:

*"No sabemos si un dios es verdadero o falso hasta que vemos qué clase de mundo ha sido creado en su nombre"*⁹.

Cuando encaramos un nuevo milenio, tenemos abundantes pruebas de los efectos de las teologías sacrificiales.

⁶ Nancy Jay, *Throughout Your Generations Forever: Sacrifice, Religion, and Paternity*, Chicago University Press, Chicago - Londres 1992, pp. xxv-xxvi.

⁷ Jay, *Throughout Your Generations*, p. 10.

⁸ Sheila Greeve Devaney, "Problems with Feminist Theory: Historicity and the Search for Sure Foundations", en Paula M. Coocoy, Sharon A. Farmer y Mary Ellen Ross (eds.), *Embodied Love: Sensuality and Relationship as Feminist Values*, Harper & Row, San Francisco 1987, p. 84.

⁹ Monica Sjöö y Barbara Mör, *The Great Cosmic Mother: Re-discovering the Religion of the Earth*, Harper & Row, San Francisco 1987, p. 393.

Afortunadamente, descubrir algunas de las cosas que el sacrificio *hace* es mucho más fácil que descubrir lo que el sacrificio es. El sacrificio *hace* varias cosas, y en este trabajo sólo podremos referirnos brevemente a esta cuestión. El sacrificio crea al Otro –demonios o chivos expiatorios–; sacraliza el horror; sirve como instrumento de control social y religioso; crea nuevos orígenes; se opone a la conciencia de sí mismo, la esencia de la misericordia; e intenta *controlar* la gracia. En definitiva, la lógica y las prácticas sacrificales representan intentos de limitar, controlar o poner en peligro de cualquier otro modo la obra de Dios mismo: la obra de la misericordia.

La creación de demonios

Un antiguo texto celta dice que el sacrificio tiene la responsabilidad de *rescatar a la tierra de los demonios*¹⁰. En otras palabras, la obra del sacrificio es de separación: lo puro de lo impuro, lo profano de lo sagrado. Pero ¿quién define cuál es cuál, y según qué criterios? ¿Son éstas categorías predeterminadas y evidentes en sí mismas, o están en juego cuestiones de poder?

Aunque hoy en día difícilmente podemos hablar de crear *demonios*, la tarea de crear al Otro prosigue sin mengua: viajeros, refugiados políticos, homosexuales, negros, o cualquiera que represente la diferencia –cualquiera que ponga en tela de juicio el *statu quo* dominante, tal como lo definen los que están en el poder– se convierte en Otro para el poderoso *establishment* religioso o político.

No sólo *definimos* al otro; también lo *creamos* para afirmar nuestra propia superioridad moral, política o religiosa. La *diferencia* es esencial en esta empresa. Las potencias coloniales, por ejemplo, justificaban sus esfuerzos coloniales por “civilizar” a los nativos “demonizando” a éstos o sus prácticas religiosas. Los irlandeses eran caricaturizados frecuentemente por los colonizadores ingleses como monos, situados muy abajo en la escala de la evolución humana, y por tanto se les consideraba necesitados de la salvación ofrecida por la cultura y civilización inglesas.

El teórico René Girard señala que no es la diferencia real lo que amenaza el orden establecido. Mucho más amenazadora es la diferencia que pone de manifiesto la precariedad de la identidad. Por

¹⁰ Cf. Alwyn y Brinley Rees, *Celtic Heritage: Ancient Tradition in Ireland and Wales*, Thames and Hudson, Londres 1978, p. 79.

ejemplo, el papa rara vez publica encíclicas contra la ordenación de monos. Pero la ordenación de mujeres resulta concebible, y a las mujeres, por tanto, hay que tenerlas a raya publicando con regularidad mandatos, no sólo contra su ordenación, sino incluso contra *la discusión* de ese tema.

Los homosexuales ponen en tela de juicio la precaria identidad de los heterosexuales. Los hombres y mujeres más inseguros acerca de su masculinidad o feminidad son los que con mayor probabilidad perseguirán a los homosexuales. La diferencia más temible, por tanto, es la que está lo suficientemente cerca de la norma como para amenazar su mismo ser.

Los extranjeros, forasteros y refugiados inmigrantes son todos víctimas ideales. Sin embargo, la víctima sirve fundamentalmente para reforzar las fronteras del grupo dominante. Las “mujeres caídas”, las Magdalenas, sirven para recordar a las mujeres el terrible destino que les aguarda si se les ocurre cuestionar o pasar por alto los requerimientos del matrimonio patriarcal. Las mujeres religiosas, por otro lado, resultan ideales para reforzar las normas y fronteras del grupo dominante. Las que no sirven para ello son rápidamente suprimidas.

En la lógica sacrificial, la identidad personal se debe establecer a *costa de otro*. Las mujeres y los homosexuales son objetivos evidentes, pero el proceso de demonización tiene lugar en muchos otros planos, siempre que nos vemos amenazados por la posibilidad de un cambio o de una pérdida de categoría, de privilegios o de nuestro lugar en la jerarquía creada sacrificialmente.

La lógica sacrificial conduce a un estado perpetuo de guerra contra el Otro. Nietzsche formulaba así el problema en relación con la guerra:

“¿Dices que es la buena causa lo que santifica toda guerra? Yo te digo que es la buena guerra lo que santifica toda causa”¹¹.

En otras palabras, la lógica sacrificial *necesita* constantemente crear al Otro para afirmar su propia superioridad.

¹¹ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, citado en Ernst Jones, “War and Individual Psychology”, en *Essays in Applied Psycho-Analysis*, vol. 1, Hogarth and Institute of Psycho-Analysis, Londres 1951, p. 67.

Política de exclusión

El impulso a hacer *Otros* descansa en algunos procesos psíquicos y sociales fundamentales, cuyo análisis completo no podemos abordar en el presente trabajo. Baste decir que el *Otro* habitualmente representa una parte de nosotros mismos que necesitamos negar, vilipendiar y rechazar como condición de la conciencia como tal.

En términos jungianos es nuestra *Sombra*, el lado negativo de nosotros mismos que, no obstante, permanece con nosotros y nos obsesiona cuando nos ocupamos de nuestros asuntos cotidianos. Tras haberlo negado aparentemente en nosotros, lo reconocemos en otros y continuamos persiguiéndolo allí, para que no corrompa de nuevo la pureza de nuestro orden social o psíquico. En la lógica sacrificial resulta sencillo convertir al "Otro" en un enemigo: aquel al que hay que tener a raya para poder seguir creyendo en el mito de nuestra propia pureza o bondad.

Una vez que se han creado demonios u *Otros*, el sacrificio actúa para asegurar que son excluidos del orden social o religioso. Quienes desobedecen las leyes, especialmente las que rigen el comportamiento sexual, habitualmente son excluidos de la comunión. Son definidos como *pecadores*; son indignos de participar en los rituales, de tener parte en la víctima sacrificial o en lo que representa dicha víctima, o de tener acceso a los *frutos* del sacrificio, sean éstos comunión sagrada (en el sacrificio religioso) o favores políticos (en el caso del sacrificio político).

Los ritos de purificación, los sistemas de castas, representan intentos premodernos de negar la alteridad. Aunque dichos intentos son evidentemente físicos y anticuados, han sido reemplazados por sus equivalentes psíquicos, que continúan proliferando. Perseguimos a la diferencia. Creamos "yoes" ideales, sociedades ideales y sistemas éticos ideales incapaces de admitir diferencia alguna.

Las teologías sacrificiales prolongan la obra del sacrificio dividiendo, separando y excomulgando (en el mismo instante en que comulgan). Las teologías y filosofías sacrificiales son responsables de mantener algunos de los dualismos más fundamentales de la cultura occidental, y de perpetuar "el pensamiento sacrificial"¹².

¹² Cf. Mary Condren, "Women, Religion, and Northern Ireland", discurso de apertura del Congreso Mujeres y Religión, septiembre de 1992, Universidad del Ulster, Jordanstown, Centre for Research on Women.

En el núcleo de los rituales y teologías sacrificiales hay un chivo expiatorio. Hay que identificar a una o varias personas como pecadoras. Una vez que los pecados de la colectividad se proyectan sobre esas personas, éstas pueden ser echadas al desierto, dejando a la colectividad limpia, pura y moralmente justa. Este acto como tal constituye el núcleo de la identidad de la colectividad. En otras palabras, los rituales sacrificiales logran la identidad de una colectividad a costa de otros.

Sacrificio y género

La obra del sacrificio es la obra del poder: consiste en excluir, rechazar y vilipendiar las partes molestas de nosotros mismos, proyectándolas sobre una víctima. Al excluir a la víctima de las colectividades nos quedamos contentos considerándonos justos a nosotros mismos. La obra del sacrificio es la obra de la guerra: las soluciones instantáneas de la política de agresión y el poder espurio obtenido demonizando al Otro.

Aunque no podemos *definir* "sacrificio" de forma definitiva, un factor fundamental de la capacidad de las religiones para establecer relaciones de dominación ha sido el mecanismo del sacrificio, un rito generado que, según palabras de Tomás de Aquino, es un signo eficaz, que "causa lo que significa"¹³. En otras palabras, los rituales sacrificiales son performativos; es decir, en ellos el medio es el mensaje. El hecho de que las mujeres siempre terminen en el lado equivocado de estas divisiones constituye nuestra primera pista.

Según la teología sacrificial, la comunión es posibilitada por el sacrificio de Jesús. Pero la comunión lleva consigo como su reverso la excomunión, y el instrumento de la excomunión se ha empleado a lo largo de la historia cristiana para mantener el orden de la Iglesia, a menudo a costa de aquellos a quienes el ministerio de Jesús se propuso específicamente incluir: marginados, prostitutas, pecadores, recaudadores de impuestos o mujeres sin honra.

Además, excluir a las mujeres de oficiar reitera y refuerza ritualmente su exclusión de otros ámbitos de práctica religiosa o política. En la mayoría de los órdenes sociales y religiosos basados en el sacri-

¹³ Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, trad. por los Padres dominicos de la provincia inglesa, Burns, Oates and Washbourne, Londres 1923, III, q. 62, 1. Citado en Jay, *Throughout Your Generations*, p. 7.

ficio, a las mujeres no se les permite realizar el sacrificio. Por tanto, las mujeres son los principales chivos expiatorios del orden sacrificial.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

Elisabeth Schüssler Fiorenza

EL EMPERADOR NO LLEVA ROPA: AUTOCOMPREENSIÓN EKKLESIAL DEMOCRÁTICA Y AUTORIDAD ROMANA QUIRIOCRÁTICA

Todos conocemos la historia del emperador que se pavoneaba completamente desnudo. Todos los circunstantes fingían no ver. Nadie tenía el valor de decir la verdad, hasta que un niño de entre la multitud congregada gritó: "¡El emperador no lleva ropa!". Esta historia es una parábola apropiada para interpretar las últimas medidas legales de la burocracia vaticana, la cual parece estar tan desesperada, que quiere imponer legalmente lo que no puede razonar teológicamente. A falta de argumentos, el gobierno imperial recurre a la fuerza. Los medios resultan conocidos. Son las medidas violentas de silenciar y excluir. Ante la amenaza de la violencia religiosa, ¿qué ha de hacer una teóloga feminista? ¿Qué debe decir una buena católica que sea feminista?

* ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA es profesora en el Instituto Krister Stendahl de la Harvard Divinity School (Massachusetts), fue presidenta de la Society of Biblical Literature y codirectora fundadora del *Journal of Feminist Studies in Religion and Committed to Women-Church*.

Sus publicaciones más recientes son: *In Memory of Her. A Feminist theological Reconstruction of Early Christian Origins* [trad. esp.: *En memoria de ella: reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, DDB, Bilbao 1989]; *The Book of Revelation: Judgement and Justice* [trad. esp.: *Apocalipsis. Visión de un mundo justo*, Verbo Divino, Estella 1997]; y *Bread not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*.

Dirección: Harvard University, The Divinity School, 45, Francis Ave., Cambridge, MA 02138 (Estados Unidos).

Buscando orientación en la Escritura, leo:

*"Vosotros sois una raza escogida, sacerdocio real, nación consagrada, pueblo de su propiedad, para que proclaméis los poderosos hechos de D*s que os llamó de las tinieblas a su luz admirable. En otro tiempo fuisteis no pueblo, pero ahora sois pueblo de D*s" (1 Pe 2,9-10 LB).*

Estas palabras de 1 Pe no sólo fueron la Carta Magna de la Reforma protestante, sino también la estrella que guió al Vaticano II. Afirman la igualdad y dignidad radical de todo el pueblo de D*s.

¡Nosotros, el pueblo! Somos el pueblo de D*s. Somos blancos y negros, varones y mujeres, americanos, europeos, asiáticos o africanos, jóvenes y viejos, de cuerpo capaz y con capacidades diferentes, gays y heterosexuales, inmigrantes y nativos. Somos sabios y necios, teóricos y prácticos, valerosos y tímidos, hermosos y no tan hermosos, elocuentes y taciturnos, listos e inteligentes, fuertes y débiles. Estamos dotados de diversos talentos y dones, experiencias y esperanzas, fe y amor. ¡Somos la imagen de D*s!

Cada uno de nosotros está hecho a imagen de D*s mismo. D*s, que creó a los seres humanos según la imagen divina, ha dado sus dones y llamado a cada individuo de manera diferente. La imagen divina no es ni masculina ni femenina, ni blanca ni negra, ni rica ni pobre, sino de múltiples colores, de múltiples géneros, y mucho más. Nosotros, el pueblo, somos los representantes visibles de D*s. Creados a su imagen, somos iguales.

Somos iguales, no sólo en razón de la creación, sino también en razón del bautismo. Como llamados y elegidos, santos en cuerpo y alma, agraciados con el Espíritu-Sofía, representamos a Cristo. Dicho con palabras de 1 Pe, "somos una raza escogida, sacerdocio real, nación consagrada, pueblo de su propiedad". De estas palabras se hace eco la Constitución dogmática sobre la Iglesia del Concilio Vaticano II:

"... quienes [han renacido] en Cristo... mediante la palabra del Dios vivo, no de la carne, sino del agua y del Espíritu Santo, pasan, finalmente, a constituir un linaje escogido, sacerdocio regio, nación santa, pueblo de adquisición" (Lumen gentium, 9).

Como pueblo adquirido y liberado, somos iguales. Como pueblo peregrino, podemos caer una y otra vez, pero seguimos luchando por vivir y hacer realidad nuestro llamamiento al discipulado de iguales. Como discipulado de iguales somos Iglesia, la *ekklesia* de mujeres.

Entender la *ekklesia* como discipulado de iguales significa encarnar la visión y realizar la promesa de la *basileia*, la república, o, como lo llama Ada María Isasi Díaz, el reino de D*s. Significa expresar una visión de igualdad radical para crear un mundo de justicia y bienestar. Significa hacer real la visión de justicia y amor que Jesús, el profeta de la Sabiduría divina, proclamó. Como hijas e hijos de la Sabiduría divina, estamos hechos a su imagen. Somos iguales.

Como representantes suyos somos *ekklesia*, la asamblea de ciudadanos adultos libres que tenemos el derecho y el deber de decidir nuestro propio futuro religioso y el de nuestros hijos. La *ekklesia*, como asamblea decisoria de ciudadanos plenos insiste en la antigua máxima romana y medieval: "Lo que afecta a todos, por todos debe ser decidido" (o en latín: "Quod omnes tangit, ab omnibus judicetur"). ¡Sólo así se siente una a gusto leyendo de nuevo latín!). En y a través de nuestras luchas por el cambio y la liberación, la visión que tiene la *ekklesia* del poder vivificador y transformador de D*s se convierte en realidad de experiencia en medio del pecado estructural, de las fuerzas de opresión y deshumanización que trafican con la muerte. Como mensajeros y profetas de la Sabiduría divina, el discipulado de iguales está llamado a proclamar la buena nueva del mundo alternativo de D*s, de justicia y amor. Tal hacemos al reunirnos en torno a la mesa eucarística y al invitar a ella a todos sin excepción. La *ekklesia* de mujeres, como discipulado de iguales, hace realidad esta visión de la creación renovada de D*s dando de comer a los hambrientos, acogiendo a los forasteros, curando a los enfermos, cuidando la tierra y siendo solidaria con los oprimidos por el racismo, el nacionalismo, la pobreza, el neocolonialismo y el heterosexismo.

Resulta irónico que, en defensa de las mismas estructuras imperiales romanas que crucificaron a Jesús, Roma continúe insistiendo en que la Iglesia no es una colectividad democrática. Mientras el siglo pasado Roma defendió la monarquía como forma de gobierno querida por D*s para la sociedad, en este siglo las encíclicas papales han abogado por los derechos humanos y las libertades democráticas, pero han insistido en que éstas no son aplicables a la Iglesia. Por ejemplo, el papa León XIII rechazó todas las "libertades modernas" –la libertad de culto, la separación de Iglesia y Estado, la libertad de expresión y de prensa, la libertad de enseñanza y la libertad de conciencia–, porque el pueblo era la "multitud indocta"¹. Aunque el

¹ Charles E. Curran, "What Catholic Ecclesiology Can Learn from Official Catholic Social Teaching", en Eugene C. Bianchi y Rosemary Radford Ruether, *A Democratic Catholic Church: The Reconstruction of Roman Catholicism*, Crossroad, Nueva York 1992, p. 105.

papa León reconocía la existencia de una verdadera igualdad en cuanto que todos somos hijos de Dios, negaba la existencia de igualdad alguna en lo tocante a la sociedad y la cultura.

"La desigualdad de derecho y poder dimana del Autor mismo de la naturaleza, 'de quien toda paternidad recibe su nombre en el cielo y en la tierra'"².

El papa señalaba que:

"las capacidades de todos son desiguales, ya que unos difieren de otros en las facultades mentales o corporales, y existe gran semejanza de conducta, temperamento y carácter".

Por eso, afirma:

"repugna en grado sumo a la razón pretender meter a todos dentro de la misma medida y extender una igualdad completa a las instituciones de la vida cívica"³.

En este caso, la diferencia no se entiende como estado de posesión de grandes talentos, sino que se interpreta como desigualdad en términos quiriarcales (dominación del señor/amo/padre/marido).

Aunque la palabra *ekklesia* se traduce habitualmente al inglés por "church" ("iglesia"), el término inglés "church" procede del término griego "kyriake" ("perteneciente al señor/amo/padre"), pero no del término griego "ekklesia". El proceso de traducción que transformó "ekklesia/asamblea" en "kyriake/church" indica una evolución histórica que privilegió la forma quiriarcal, romano-imperial, de la Iglesia. Esta "church" se caracteriza por estructuras jerárquicas, representadas por varones, y se divide, según un sistema sagrado, en dos categorías: los ordenados y el laicado. De ahí que los términos "laicado/laico" no procedan del griego *laos* (= pueblo), sino de *laikos*, que caracteriza a alguien como subordinado del clero. Designa a quienes carecen de formación y pertenecen a la esfera "secular", a quienes no tienen poder ni prestigio en la Iglesia. Por razón de su género, las mujeres son siempre laicado. "Laica" es un término peyorativo y despectivo que connota una ciudadanía de segunda clase.

La igualdad se interpreta a menudo en el sentido en que la entendía el papa León XIII. Se define como identidad, más que como igual cate-

² Papa León XIII, "On Socialism", en E. Gilson (ed.), *The Church Speaks to the Modern World: The Social Teachings of Leo XIII*, Doubleday Image, Garden City, Nueva York, 1954, p. 193.

³ Papa León XIII, "On Freemasonry", en E. Gilson (ed.), *The Church Speaks to the Modern World*, p. 130.

goría. Según la noción de igualdad que ofrece el sentido común, que las mujeres lleguen a ser iguales significa que tienen que hacerse como los hombres. Así mismo, que los negros lleguen a ser iguales significa que tienen que hacerse como los blancos, y que los laicos lleguen a ser iguales significa que tienen que hacerse como los clérigos. Según este punto de vista, la condición masculina, blanca y clerical son los criterios, no sólo para la ordenación, sino también para ser humano y cristiano. Mientras existan estructuras de dominación y subordinación, la igualdad sólo es posible para quienes poseen poder quiriarcal. Ésta es la razón por la que Roma insiste en que no puede ordenar a mujeres.

Pero la igualdad también puede significar equidad y paridad de condición por tener dones y experiencias diversos. La diversidad y las diferencias no disminuyen la igualdad, sino que la realzan. Según este modo de ver las cosas, la igualdad se alinea estrechamente con la justicia. En una visión democrática radical de la Iglesia, la igualdad significa igual acceso, igual respeto, iguales derechos e igual bienestar. Debe ser realizada como igualdad política, económica, social, cultural, religiosa y ekklesial. No entraña identidad, sino diferencia y heterogeneidad, inclusividad y asociación, autodeterminación y jefatura alternante enraizada en diferentes dones y capacidades.

En las últimas décadas, las católicas hemos tomado muy en serio la visión de la Iglesia como discipulado de iguales. Hemos mantenido constantemente que debemos ser reconocidas como sujetos humanos y ekklesiales con iguales derechos y dignidad, y no seguir siendo objetos de la teología quiriarcal ni de la gubernación clerical. Sin embargo, nuestro llamamiento a la quiriarquía eclesiástica y social a que se convirtiera se ha encontrado, por lo general, con un rechazo rotundo o con una sutil asimilación. Hemos denunciado el pecado estructural y personal del sexismo quiriarcal, y hemos reivindicado nuestra dignidad, derechos y responsabilidades ekklesiales. No obstante, quienes defienden la restauración quiriarcal de la Iglesia y de la teología continúan insistiendo en excluir a las mujeres de los poderes decisivos dentro de la Iglesia, o en conformarnos con las enseñanzas jerárquicas tradicionales. La Iglesia, entendida como jerarquía clerical-patriarcal, no sólo excluye a las mujeres de la jefatura de ordenados, sino que además requiere un sistema simbólico quiriocéntrico para su legitimación. Olvidada queda la insistencia de Jesús en que las estructuras de dominación no se deben tolerar en el discipulado de iguales. Más bien, quienes "quieran ser" grandes o primeros entre los discípulos deben ser esclavos y servidores de todos (Mc 8,33-37; 10,42-45; Mt 20,26-27; Lc 22,24-27). Esta tradición de Jesús queda descaradamente infringida por *Ad tuendam fidei*, por cuanto en este

documento se invoca e impone una inexistente tradición de Jesús que prohíbe la ordenación de mujeres. ¡En efecto, el emperador no lleva ropa!

II

Parece que el verano (y no sólo el verano) es un tiempo peligroso para las mujeres en la Iglesia católica, especialmente para aquellas de nosotras que somos feministas, teólogas o ambas cosas. Una se pregunta si un virus anti-mujer no estará afectando a la salud mental de algunos prelados vaticanos, un virus que cobra virulencia durante los meses de verano. ¿Será tal vez el calor romano el que causa tal dolencia? ¿O será quizás el efecto de "El Niño"?

Hace cinco años, en mayo de 1994, llegó una carta apostólica del papa, *Ordinatio sacerdotalis*, donde se afirmaba que la Iglesia no tiene autoridad alguna para conferir la ordenación sacerdotal a mujeres. Sin embargo, muchas Iglesias cristianas que leen las mismas Escrituras han reivindicado la autoridad para ordenar a mujeres. ¿Quién es la Iglesia que "no tiene autoridad"? ¿Es sólo la Iglesia romana, o el papa y la Curia? Debe de ser la fiebre causada por el virus anti-mujer, que tan extraños efectos tiene, la que reduce la Iglesia que "no tiene autoridad" a un limitado número de [viejos] célibes. ¡Que no se me interprete mal! Amo a los hombres, pero amo a la Iglesia también.

A finales de junio de 1998, una nueva misiva pasó a la imprenta intentando llegar hasta los fieles con intimidaciones legales. Bajo amenaza de grave censura y castigo, el último *motu proprio* *Ad tuendam fidem* intenta eliminar los restos de "la legítima libertad de investigación y de pensamiento y la libertad para expresarlo" que la constitución pastoral del Vaticano II sobre la Iglesia en el mundo actual había prometido. La prohibición de la eutanasia y la prostitución, así como la exclusión de las mujeres de la ordenación, son los ejemplos de enseñanzas incuestionables que se dan en el comentario de la Comisión para la Doctrina de la Fe (CDF). Resulta obvio que este recentísimo decreto papal intenta silenciar de una vez por todas la reivindicación de las mujeres de una plena ciudadanía ekklesial. Por eso el lenguaje del documento es más romano-imperial que evangélico-conciliar. Sus medidas legalistas indican el temor del Gran Inquisidor de Dostoievski:

"Con el fin de salvaguardar la fe de la Iglesia católica contra los errores que surgen entre ciertos fieles de Cristo, especialmente entre quienes se aplican como especialistas al estudio de la sagrada teolo-

gía, Nos ha parecido muy necesario a Nos, cuyo deber principal es confirmar a Nuestros hermanos [sic] en la fe (cf. Lc 22,32), que se añadan a los textos del Código de derecho canónico y del Código de cánones de las Iglesias orientales actualmente en vigor ciertas normas por medio de las cuales el deber de sostener la verdad propuesta categóricamente por el Magisterio de la Iglesia se pueda imponer expresamente y se conozcan también las sanciones canónicas relativas a dicho deber".

A quienes discrepan se les debe advertir, y después castigar como herejes o apóstatas mediante la excomunión u otra pena apropiada y justa.

"El jueves 10 de septiembre de 1998, el obispo castrense australiano Geoffrey Mayne, que es también párroco de la parroquia de Santo Tomás Moro de Campbell, un suburbio de Canberra situado en el territorio de la capital australiana, notificó a Ann Nugent, miembro de la ejecutiva nacional de Ordination of Catholic Women, que ni él ni su coadjutor, monseñor Fuller, le darían la comunión. Dijo que actuaba como párroco suyo y de acuerdo con la carta apostólica del papa (Ad tuendam fidem) y con el comentario del cardenal Ratzinger... Insatisfecha con que estas instrucciones se le dieran por teléfono, Ann concertó una entrevista con el obispo en su cancellería el martes 15 de septiembre. En este encuentro, el obispo reafirmó las órdenes que había dado, según las cuales Ann no podía:

– recibir la comunión en la iglesia parroquial de Santo Tomás Moro;

– continuar como miembro del Consejo pastoral de la parroquia de Santo Tomás Moro;

*– continuar en la lista de lectores de Santo Tomás Moro"*⁴.

El lenguaje de la Inquisición, que amenazaba con penalizaciones y con la expulsión de la Iglesia, y que fue rechazado por el Concilio Vaticano II, está aquí presente de nuevo. Mientras que el Santo Padre se disculpa por las matanzas de brujas hace varios cientos de años, la gerontocracia romana utiliza hoy contra las mujeres las mismas medidas: silenciar y excluir. ¡Afortunadamente, el Estado Vaticano ya no tiene poder para quemarnos como brujas y herejes en la hoguera! No debemos olvidar, sin embargo, que ellos sólo tienen el poder y autoridad que nosotros, los fieles, les otorgamos. No obstante, temo que este próximo verano el virus pueda hacer más daño aún a la ekklesia.

⁴ Ordination of Catholic Women Incorporated, PO Box E418, Kingston, ACT 2604, Australia.

Tras haber hecho el diagnóstico, ¿qué prescribe la doctora en un caso así? Aconseja tratar esta dolencia romana como un resfriado común. Lo mismo que, según la sabiduría popular, un resfriado veraniego dura una semana con tratamiento médico y siete días sin él, también esto pasará. La mejor medicina contra ello es dejarlo estar. Además, *Ad tuendam fidem* no habla a las mujeres. Hasta donde se me alcanza, sólo se dirige a los “hermanos”. ¡El lenguaje androcéntrico tiene sus ventajas! Recordemos la sabiduría de nuestras antepasadas del siglo XIX: ¡no a los impuestos sin representación! En este siglo, Virginia Woolf nos dice que debemos “matar al Ángel de la casa”, la voz de la muchacha buena que nos apremia siempre a complacer.

¿Qué debe hacer, pues, una buena muchacha católica? Sugiero que aquellas de nosotras que están llamadas al ministerio sacerdotal continúen actuando en consonancia con esa vocación, celebrando la eucaristía, sirviendo a los pobres, enseñando a los jóvenes y construyendo la *ekklesia*. Si quieren unirse al clero, hay multitud de Iglesias que las acogerán con los brazos abiertos. Sin embargo, aquellas de nosotras que están llamadas al liderazgo para la renovación de la Iglesia católica, debemos tomar al Santo Padre la palabra cuando dice que no tiene autoridad para ordenar sacerdotes a mujeres. Admitiendo que sea así, preguntamos: ¿por qué no cardenales?

El cargo de cardenal fue instituido para proporcionar una corte al papa. Por eso los cardenales son llamados príncipes de la Iglesia. Ni la Escritura ni la Tradición exigen ordenación alguna para este importante cargo. Además, no hay pruebas de que el cardenalato se remonte a Jesús ni a los apóstoles. Es verdad que tiene una larga tradición de corriente masculina, pero dicha tradición es la de la formación de la jerarquía. Por eso el Santo Padre es libre para nombrar a las primeras mujeres cardenales en el par de semanas posteriores a que el virus veraniego remita. Si Commonweal está en lo cierto al decir que el papa Juan Pablo II se ha declarado un “papa feminista”, ¡la primera mujer en ser cardenal será una feminista!

Como señalé hace mucho tiempo, quienes luchan por la ordenación de mujeres debieran organizarse para alcanzar la meta del cardenalato. La petición de llegar a ser cardenales no genera manipulación escriturística ni engendra la herejía cristológica del androcentrismo, a diferencia de la política de poder que prohíbe la discusión de la ordenación sacerdotal de las mujeres y se ve obligada a recurrir a una legitimación ideológica. Por eso nombrar cardenales a mujeres sería la mejor medicina para curar la dolencia romana. La elección y nombramiento de mujeres como cardenales acabaría con el virus

misógino que aqueja a nuestra Iglesia y conduce a su parálisis. También brindaría a las mujeres medios democráticos para determinar el papado, y con ello el futuro de la Iglesia.

No hace falta decir que, mientras los obispos deban seguir siendo hombres, la equidad exigiría que todos los cardenales fueran mujeres. Obedezcamos el decreto papal y declaremos una tregua en las exigencias de la ordenación de mujeres como diáconos o sacerdotes. En vez de eso, ¡vamos a prepararnos para el próximo consistorio, cuando las cardenales elijan al nuevo sucesor de Pedro o —como yo prefiero decir— al sucesor de María de Magdala!

¡Quizás el nuevo papa sea una de nosotras! Si ella no puede simbolizar a Cristo como su Vicario, estoy segura de que podrá representar de forma muy convincente a la Madre Iglesia. Me encantaría ponerme a su servicio como jefa de la CDF (acrónimo latino de Congregatio Doctorum Feministarum). Hasta entonces, recomiendo que contemos una y otra vez la historia del emperador que no llevaba ropa como antídoto imaginativo contra el resfriado veraniego romano.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosa Abadía)

3. PRÁCTICAS PARA LA TRANSFORMACIÓN

ACERCA DE LA DIVERSIDAD DE LOS MINISTERIOS EN UNA IGLESIA POSMODERNA¹

Nuestra sociedad europea occidental está caracterizada por una escisión peculiar. Por un lado, va disminuyendo el interés por las instituciones religiosas; por otro lado, va creciendo la necesidad de la religión en el plano de los mundos de la vida individual. Esto se expresa, por ejemplo, en la disminución de la asistencia a los actos de culto religioso y en el número creciente de personas que abandonan ambas confesiones religiosas en Alemania, así como en el número cada vez mayor –comprobable al mismo tiempo– de personas que asisten a los congresos de las Iglesias y a los congresos católicos. Parece que la tendencia apunta hacia la “Iglesia del momento”. El diagnóstico de este estado se describe como una creciente individualización y secularización de la sociedad, cosa que en parte se lamenta y en parte es objeto de polémica. Por secularización se entiende la creciente tendencia a la irreligiosidad de la sociedad; por individualización, la desaparición de las formas tradicionales de vida en favor de una emancipatoria referencia al “yo”.

* HEDWIG MEYER-WILMES es docente universitaria principal de Teología Feminista en la Universidad Católica de Nimega. Es, asimismo, presidenta de la Sociedad Europea para las Investigaciones Teológicas sobre la Mujer, y editora de diversos anuarios de dicha Sociedad.

Publicaciones más recientes: *Rebellion on the Borders* (Kampen 1995); *Zwischen lila und lavendel* (Ratisbona 1996).

Dirección: Erasmusplein 1, NL-6525 HT Nimega (Países Bajos).

¹ El presente artículo es la refundición abreviada de mi estudio publicado en la obra: *Frauen zwischen Dienst und Amt. Frauenmacht und Ohnmacht in der Kirche*, Düsseldorf 1998, pp. 85-113.

Esto quiere decir que la individualización se convierte en el concepto clave de una interpretación pesimista de la cultura, y la secularización, en el fundamento que explica "la emigración de la Iglesia, es decir, su salida de la sociedad"². La Iglesia, dentro de esta perspectiva, se convierte en el último bastión de la conciencia de sociedad y de la conciencia de tradición. La Iglesia se concibe en contraste con la sociedad, como institución que no está sometida –ella misma– a las influencias de la sociedad moderna. Sin embargo:

*"para comprobar la identidad de la Iglesia, cerciorémonos primeramente del contexto social en que la Iglesia se encuentra, del contexto de la secularización. Este contexto contribuye a determinar la identidad de la Iglesia, pero ésta no se halla determinada sólo por él"*³.

Esto significa que la Iglesia es siempre Iglesia en el contexto y en la época de la modernidad; la Iglesia es Iglesia secularizada. La secularización determina la identidad de la Iglesia; ésta no es un "gueto" en medio de la modernidad. La Iglesia está más secularizada de lo que ella admite, y es "más moderna" de lo que a ella le gustaría ser.

*"Tiene escaso sentido, en vista de esta situación, unir la propia voz a las lamentaciones antimodernistas, que hoy día son tan preferidas en algunos sectores católicos, como si la cultura moderna estuviera determinada absolutamente por el mal, y no existieran ya en ella puentes, puntos de enlace para el mensaje cristiano. ¡De ningún modo! También esta cultura se halla incluida en la obra redentora de Cristo; también a ella hay que proclamarle el evangelio con simpatía invitadora; también ella forma parte de la comunidad universal de todos los hijos de Dios que se encaminan hacia el prometido reino de Dios"*⁴.

Esta cita de Medard Kehl, profesor de Teología Dogmática en Francfort, explica que la cultura moderna y la religión cristiana se hallan en relación mutua; más aún, que la modernidad conoce promesas que nos acercan un poco más al "reino de Dios". Para decirlo con otras palabras: a todo esto se le suele llamar la acentuación de la propia conciencia moral o la libertad individual, la tolerancia

² Así reza el título de una obra del sociólogo de la religión Joachim Matthes, *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*, Hamburgo 1964.

³ Johannes A. van der Ven, *Ecclesiology in context. Handboek praktische theologie*, Kampen 1993, p. 136.

⁴ Medard Kehl, *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, Friburgo de Brisgovia 1996, p. 33 [trad. esp.: ¿Adónde va la Iglesia?, Sal Terrae, Santander 1997].

hacia los que tienen otras convicciones fundamentales, o la pluralidad, el escepticismo ante las pretensiones de validez absolutista o ante la crítica como actitud existencial. Muchos valores que han llegado a ser evidentes para la sociedad moderna corresponden plenamente a los valores de la tradición judeocristiana. Y esta compatibilidad no es casual, sino causal. Pues exactamente igual que la cultura moderna se ha visto "inficionada" por el cristianismo, esto sucede también a la inversa. Incluso las sociedades secularizadas no son automáticamente "arreligiosas" o "se abstienen de la Iglesia". Producen formas secularizadas de religiosidad e interpretaciones de la tradición; en su alejamiento de la tradición, abren la mirada para penetrar en las tradiciones del cristianismo.

En el presente artículo no se trata de entonar un lamento ni de cantar un panegírico de la modernidad, sino que pretendemos estudiar la excitante cuestión de saber en qué medida la Iglesia misma es "moderna" y cómo reacciona ella ante los problemas de una sociedad secularizada. Responderé a esta pregunta mediante la discusión de los ministerios eclesiásticos, porque éstos representan a la Iglesia en medio de la sociedad. Los ministerios son funciones públicas en las cuales y por medio de las cuales la Iglesia expresa la comprensión específica que ella tiene de sí misma. Documentan la presencia eclesial en la sociedad, es decir, en una sociedad que querría restringir la religión a la esfera privada. Desde la perspectiva eclesial se trata de la cuestión dramática de si la Iglesia se da por contenta con la condición que se le asigna de ser "Iglesia privada", o de si pasa a la ofensiva para conseguir un lugar en la sociedad moderna.

Estamos acostumbrados a considerar preferentemente la cuestión del ministerio en la Iglesia católica como un tema dogmático. Esto, en la cuestión acerca de la ordenación de las mujeres, ha conducido a que nos sometamos a una determinada forma de argumentación teológico-dogmática. La consecuencia es que, en la discusión actual, se trata primariamente de especular acerca de si Jesús quiso o no que las mujeres recibieran la ordenación sacerdotal, acerca de si la Iglesia tiene autoridad para decidir si puede o no admitir a las mujeres al ministerio, acerca de cómo hay que valorar la circunstancia de que los testimonios bíblicos hablen de doce apóstoles, pero sólo concedan el título de "apóstol de los apóstoles" a una sola mujer. Esto quiere decir que se investiga acerca de si en la tradición hay puntos de apoyo que aboguen por o hablen en contra del sacerdocio ministerial de las mujeres. Pues bien, Edith Stein, que estaba por encima de toda sospecha de feminismo, escribía ya en el año 1932 acerca de la ordenación sacerdotal de mujeres:

"Desde el punto de vista dogmático, no me parece a mí que haya ningún obstáculo que pudiera prohibir a la Iglesia llevar a cabo tal novedad hasta ahora inaudita..."⁵.

Es un dictamen compartido por el gran teólogo católico Karl Rahner⁶. Asimismo, un voto casi unánime de la Pontificia Comisión Bíblica, a la que se consultó acerca de si, en opinión suya, hay base bíblica para enjuiciar la ordenación sacerdotal de mujeres, dice:

"que en la Sagrada Escritura no puede leerse una prohibición del sacerdocio femenino"⁷.

Por la carta pontificia *Ordinatio sacerdotalis*, del 30 de mayo de 1994, nos encontramos en una situación en la que se ha prohibido discutir la cuestión acerca de la ordenación sacerdotal de mujeres. Esta carta perseguía el objetivo de:

"desplazar el debate desde el plano de las razones objetivas en favor o en contra de la ordenación de sacerdotisas... al plano del problema formal... La intervención de la autoridad del Magisterio era apropiada, además, para transformar la cuestión objetiva en una cuestión de obediencia... un procedimiento nada atípico en las crisis de modernización de la Iglesia"⁸.

Por tanto, en la discusión teológica no se trata ya sólo de la cuestión acerca de una reconstrucción histórica del ministerio eclesiástico, sino que se trata además de la cuestión de la obediencia al Magisterio. Con ello esta cuestión se convierte en un *status confessionis* (= criterio por el cual se mide la ortodoxia).

Mis exposiciones están determinadas por el interés por ofrecer reflexiones acerca de la diferenciación de las formas ministeriales en su función pública y representativa de la Iglesia. Los contenidos y la fundamentación de las formas ministeriales están caracterizados por el deseo de lograr que se haga visible la Iglesia en la sociedad posmoderna. Aquí se trata, por tanto, de un punto de partida socio-religioso para la fundamentación de los ministerios eclesiales, y no de una reconstrucción de la tradición y de la Escritura. Esto no quiere decir que se eliminen los argumentos de la tradición y de la Escritura, sino

⁵ Edith Stein, *Frauenbildung und Frauenberufe*, Múnich 4/1956, p. 169.

⁶ Karl Rahner, "Priestertum der Frau?", en: *Stimmen der Zeit* 102 (1977) 191-301.

⁷ A. Ebner, "Keine Frauen im Priesteramt", en: *Orientierung* 41 (1977) 25.

⁸ Walter Groß (ed.), *Frauenordination. Stand der Diskussion in der Katholischen Kirche*, Múnich 1996, pp. 7-8.

que hay que investigar los ministerios de la Iglesia en cuanto a su función en una sociedad secularizada. Se trata de adoptar una estrategia eclesial ofensiva en el debate, para esclarecer las polarizaciones y con el fin de abandonar un esquema de reacción puramente defensivo⁹.

Esto se efectúa en tres etapas. En primer lugar se trata de caracterizar la transición de una sociedad moderna a una sociedad posmoderna, es decir, de señalar la individualización como una forma social de la sociedad. A fin de romper la identificación corriente de la Iglesia con la tradición, y la de la sociedad con la modernidad, se irán señalando procesos de modernización en la Iglesia. En una segunda etapa se introducirán imágenes directrices, orientadas hacia las personas y las relaciones, y tomadas del debate teológico feminista, que intentarán por su parte dar una respuesta a los procesos de modernización social. El resumen de este debate desemboca en un alegato en favor de diferentes formas ministeriales, o en una reflexión retrospectiva sobre la variedad y diversidad del ministerio eclesiástico. En una tercera etapa se intenta reflexionar sobre esa diversidad en el contexto de los ministerios existentes y de los que deben crearse de nuevo, lo cual encuentra su expresión en la yuxtaposición del diaconado, del presbiterado y del coonado.

¿Qué es una sociedad moderna?

Las notas características de la sociedad moderna se describen comúnmente por las tres magnitudes de la sociedad, la cultura y el individuo. Y, así, el sociólogo y teólogo Karl Gabriel menciona tres elementos para la descripción de la modernidad: en primer lugar, la:

"progresiva diferenciación y racionalización de las estructuras sistémicas funcionales en el ámbito del dominio, la religión, la economía y la ciencia"¹⁰.

Esto quiere decir que la sociedad moderna conoce diversos subsistemas con sus propios códigos y leyes, que existen con independencia recíproca. En segundo lugar, la pluralización y la crítica de los elementos de la tradición. Esto quiere decir que los tradicionales mode-

⁹ La diferencia entre ambas estrategias la ilustra el excelente trabajo de Hermann-Josef, *Große Kraft, Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratische Öffentlichkeit*, Paderborn-Viena-Múnich-Zúrich 1997.

¹⁰ Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Quaestiones Disputatae 141, Friburgo-Basilea-Viena 5/1996, p. 15.

los homogéneos de interpretación se sustituyen por una pluralidad de modelos culturales interpretativos. Y, en tercer lugar, la liberación de los individuos de los vínculos tradicionales del origen, de la clase social y de la religión. La individualidad se convierte de esta manera en algo así como una forma de vida ordenada socialmente dentro de una sociedad industrializada. Lo que antes sólo se exigía y sólo se concedía a pocas personas –el llevar una vida propia– se va reclamando ahora cada vez más a las personas. Con ello se “institucionaliza” la individualización en una sociedad industrializada. Y esta individualización no se debe ya a la decisión de los individuos. Esto tiene diferentes consecuencias, de tal manera que no hay ya sujetos uniformes, como los trabajadores y las trabajadoras, los ciudadanos y las ciudadanas, los cristianos y las cristianas, los laicos y las laicas, el varón, la mujer. Se llega a la formación de “identidades de patchwork” (= de retazos), que son descritas mediante el proceso de formación del “yo” en los diversos subsistemas de la sociedad, y que son integradas por el individuo. Para decirlo con otras palabras: se niega al individuo el hecho de apropiarse elementos de la tradición y de no querer aceptarlos sencillamente; se le exige que la disolución de las formas de vida sociales no la experimente sólo como un derrumbe sino como una marcha decidida hacia nuevas orillas.

Está claro que aquí las ganancias y las pérdidas se hallan muy cerca las unas de las otras. El proceso del “devenir” sucede y sustituye al proceso del “ser”. En esta lógica de la individualización podríamos modificar la famosa sentencia de Simone de Beauvoir “No se llega al mundo como mujer, sino que uno se hace mujer”¹¹, y podríamos afirmar: No se nace como cristiano o como cristiana, sino que ¡se llega a serlo! Se convierte en la tarea y en la oportunidad del individuo el que cada uno “proyecte” su propia biografía y la realice. La identidad no puede ya asegurarse en el plano de la simple identidad de los roles.

“Todas las identidades de los roles, incluso los roles laborales transmitidos por el mercado, se hallan bajo la presión de la reflexión y tienen que ser reconstruidos ‘con referencia a uno mismo’ en un segundo plano: el de la identidad del ‘yo’. En lugar del sencillo modelo de la aceptación de un modelo de identidad y de curso de la vida, surge ahora la perspectiva de trabajar durante toda la vida en la elaboración de la propia biografía”¹².

¹¹ Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau* (traducción alemana de *Le Deuxième Sexe*), Reinbek 1968, p. 265 [trad. esp.: *El segundo sexo*, Cátedra, Madrid 1998].

¹² Gabriel, o. c., p. 141.

A este diagnóstico del individuo en la sociedad moderna lo llama Gabriel la “irrupción hacia la modernidad desarrollada”. Ahora bien, ¿qué es una modernidad desarrollada, a diferencia de una modernidad menos desarrollada?

De la sociedad moderna a la sociedad posmoderna

Desearía detenerme un momento a estudiar la diferencia que existe entre una modernidad desarrollada y una modernidad menos desarrollada, o entre una sociedad moderna y una sociedad posmoderna. En su obra titulada *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, el sociólogo Ulrich Beck describe la sociedad con arreglo a la diferencia existente entre la modernidad reflexiva y modernidad simple.

“El lugar de la pre-modernidad ha venido a ocuparlo la ‘tradición’ de la sociedad industrializada. Así como a fines del siglo XIX se disolvieron las formas de vida y de trabajo de la sociedad agraria feudal, así se disuelven ahora las de la sociedad industrializada desarrollada: las clases y estratos sociales, la pequeña familia con las ‘biografías normales’ de hombres y mujeres integrados en ellas... Con esto pierde su hechizo una leyenda que se inventó en el siglo XIX y que hasta hoy domina el pensamiento y la acción en la ciencia, la política y la vida cotidiana, a saber, la leyenda de que la sociedad industrializada, con sus esquemas de trabajo y de vida, es una sociedad moderna”¹³.

Beck remite, por un lado, a un conocido esquema histórico, que entiende la sociedad agraria feudal como ‘pre-moderna’ en contraste con la ‘moderna’ sociedad industrializada. Por otro lado, llama la atención sobre el hecho de que la sociedad industrializada, que ha comenzado a modernizar a la tradición, se ha vuelto a convertir, ella misma, en tradición. Esto quiere decir que este autor contempla en acción un proceso de modernización de la sociedad industrializada, un proceso al que él denomina modernidad “reflexiva”. Su teoría social se basa en la apreciación:

“de que somos testigos oculares –sujeto y objeto– de una ruptura dentro de la modernidad, que se desliga de los perfiles de la sociedad industrializada clásica y acuña una nueva forma: la que aquí se denomina ‘sociedad (industrializada) del riesgo’”¹⁴.

¹³ Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt del Meno 1986, p. 251 [trad. esp. *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós Ibérica, Barcelona 1998].

¹⁴ O. c., p. 13.

Con el concepto de "sociedad del riesgo" el autor quiere indicar los peligros y crisis de la sociedad industrializada. En una modernidad simple se puede tener fe todavía en que la tecnología esté al servicio del progreso, origine mayores inversiones, cree puestos de trabajo, y decrezca el interés por la religión. En la modernidad reflexiva se podría saber que la tecnología destruye también fundamentos de la vida, aniquila puestos de trabajo y que el hecho de prescindir de la Iglesia no debe identificarse con la arreligiosidad. En los movimientos sociales (el movimiento feminista, el movimiento pacifista, el movimiento ecologista) se denuncian públicamente esos riesgos. Beck opina que esos "movimientos en contra de la actuación pública" o que los propugnadores de una "política de anti-interpretación" no deben considerarse como destructores de la modernidad, sino como un altavoz posmoderno de la crítica de la ciencia, de la tecnología, del progreso y de la cultura, que quiere formular un desarrollo ulterior consecuente que vaya más allá del proyecto de la sociedad industrializada¹⁵. La (auto)crítica de la sociedad industrializada significa para este autor una modernización de la tradición de la sociedad industrializada. Emplea aquí el concepto de modernidad "reflexiva" —el teólogo Gabriel habría hablado de modernidad desarrollada—, y no de posmodernidad, porque él concibe la sociedad del riesgo como involucrada también en la modernidad y que va más allá de la modernidad.

Podemos afirmar igualmente que la modernidad se pone en contradicción con sus propios principios. La democracia provoca constantemente, por decirlo así, la crítica de sí misma. Según esto, la modernización de la sociedad industrializada democrática significa que hay que criticar públicamente la reducción de sus principios a la mitad. La modernidad reflexiva o desarrollada se alimenta de los frutos de la modernidad, y con ello muestra continuidad y contradicción en cuanto a lo de "post"-modernidad. Ahora bien, una sociedad desarrollada y posmoderna no es tampoco una estructura homogénea. El desarrollo que convierte a una sociedad moderna en una sociedad posmoderna no transcurre según el esquema de una cronología temporal, sino que muestra también incesantes rupturas, regresiones y faltas de sincronismo. Pensemos tan sólo en la reunificación de las dos Alemanias. Con referirnos tan sólo al ámbito lingüístico alemán, podremos mostrar que vivimos en una sociedad tendenciosamente posmoderna con rasgos en parte pre-modernos, en parte modernos y en parte posmodernos.

¹⁵ O. c., p. 69.

La modernización en la Iglesia católica

Si contemplamos ahora el desarrollo de la Iglesia católica y de la teología cristiana del presente siglo, veremos que en él se observa también una simultaneidad de la tradicionalidad y de la modernidad. Esto crea tensiones y contradicciones, que en parte se deben a factores contextuales de la sociedad industrializada moderna y de la sociedad posmoderna de servicios, y que en parte son de origen intrínseco. Por el ejemplo de las declaraciones del Magisterio durante los Concilios Vaticanos primero y segundo, pueden verse desarrollos que documentan la entrada de la modernidad en la Iglesia. En una segunda etapa pueden verse contradicciones relacionadas con problemas no resueltos "en la propia casa".

Durante el Concilio Vaticano I (1869-1870), se aprobaron dos constituciones dogmáticas que son notables desde una perspectiva actual: la constitución *Dei Filius*, que trata de las relaciones entre la ciencia moderna y la fe cristiana, y que mantiene la compatibilidad entre ambas, y la constitución *Pastor aeternus*, que define el primado de jurisdicción del papa y la infalibilidad de su Magisterio.

*"El que examine minuciosamente el contenido del esquema sobre la Iglesia y se dé cuenta de hacia dónde se dirige su impulso, reconocerá sin dificultad la 'situación vital' del hecho de ocuparse de la Iglesia. Se dirige en primera línea contra el eclesialismo estatal (el sistema de política eclesial que considera al Estado como autoridad suprema en cuestiones eclesiásticas), que oprimía la autodeterminación de la Iglesia, y contra aquel liberalismo que relativizaba la autoridad de la Iglesia y su necesidad para la salvación, en favor de una práctica religiosa individualista, que quedaba a merced del dictamen privado y de la propia elección. El acento antiprottestante, que también se observa, está relacionado principalmente con el hecho de que en el protestantismo y en su negación de la autoridad y de la infalibilidad eclesiásticas se vio también la raíz del liberalismo"*¹⁶.

El mundo moderno se explica por la negación de la autoridad de la Iglesia jerárquica. La Iglesia se ve a sí misma en competencia con otras confesiones religiosas, con el Estado, con las ciencias y con otras concepciones del mundo y de la vida. Pero la raíz de todo el mal "moderno" la ve el Concilio en la pretensión del sujeto individual de basarse en la propia razón y en la propia decisión. El "primado de la

¹⁶ Hermann J. Pottmeyer, "Modernisierung in der katholischen Kirche", en: Franz-Xaver Kaufmann / Arnold Zingerle (eds.), *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Paderborn-Münich-Zürich 1996, pp. 131-146; la cita en la p. 133.

razón", que –como racionalismo– dominaba las ciencias, y "el espíritu de libertad e independencia con respecto a cualquier autoridad", que se sedimenta en el liberalismo, es –desde la perspectiva del Concilio– el principal punto de crítica contra la modernidad¹⁷. Si recordamos las tres notas características de una sociedad moderna: la diferenciación de los sistemas sociales parciales, el pluralismo cultural y la creciente individualización, entonces veremos claramente que el Concilio Vaticano I percibió muy bien esos procesos de modernización, aunque hizo de ellos una valoración negativa.

*"Lo que se lamenta como particularización de la Iglesia, es la consecuencia de la diferenciación introducida en los sistemas sociales parciales, cada uno de los cuales reclama para sí autonomía. En los sistemas filosóficos y cosmovisionales que el Concilio condena, aparece la pluralización cultural, acompañada por la reflexión –distanziata críticamente– acerca de las tradiciones que se habían recibido. Y cuando el Concilio ve que en todo ello actúa la funesta arrogancia del individuo, que coloca su dictamen privado por encima de la autoridad eclesiástica, entonces percibe el proceso de la creciente individualización"*¹⁸.

Aunque es preciso conceder que el Concilio Vaticano I menciona principalmente los lados oscuros de la modernidad y polemiza contra ellos, sin embargo es sumamente interesante comprobar que la crítica formulada aquí fue recogida cien años más tarde por los nuevos movimientos sociales y de las iglesias de base. La sobrevaloración de la racionalidad, la coacción de las ciencias que pretenden ofrecer una explicación objetiva del mundo, la desmesurada fe en el progreso, el asentamiento del moderno sujeto "masculino y burgués" como sujeto de dominio sobre la naturaleza y la sociedad, todo ello es la materia a base de la cual se forman los movimientos de oposición del presente siglo. Aunque la Iglesia del siglo XIX:

*"contribuyó no poco con su conducta a la opinión de que la emancipación del ser humano podría lograrse únicamente situándose en contra de la Iglesia y del cristianismo"*¹⁹,

y contribuyó así a que la modernidad estableciese un frente contra la tradición, sin embargo no podemos dejar de ver que, por otra

¹⁷ Cf. Hermann J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben "Dei Filius" des I. Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission*, Friburgo 1968, pp. 29-36.

¹⁸ Pottmeyer (1996) 133-134.

¹⁹ O. c., p. 134.

parte, la modernidad estaba imbuida por principio de una hostilidad contra la religión y contra la Iglesia.

El programa del Concilio Vaticano II (1962-1965) puede sintetizarse en las consignas de "diálogo con el mundo" y de "renovación de la Iglesia". Más aún, este Concilio expresa "que es esencial para la Iglesia el hallarse en el mundo"²⁰. Junto a la constitución dogmática *Lumen gentium* ("sobre la Iglesia") se publica la constitución pastoral *Gaudium et spes* ("sobre la Iglesia en el mundo actual"). Se definen como engranadas mutuamente la faceta histórico-social y la dimensión trascendental de la Iglesia, y no se las separa rigurosamente, como se había hecho en el Concilio Vaticano I. El desarrollo de la modernidad no se estigmatiza ya como una historia de decadencia sino como un desafío que lleva inherentes oportunidades y riesgos. Si para el Concilio Vaticano I la subjetivización del hombre, que se expresa en sus pretensiones de libertad, es todavía la raíz de todos los males de la modernidad, esa subjetivización del hombre es valorada positivamente por el Concilio Vaticano II: se la considera como algo que corresponde a la dignidad del hombre y a la voluntad de Dios. La Iglesia es entendida como Iglesia en la modernidad. No es contemplada ya como Maestra superior de la humanidad, sino como comunidad del pueblo de Dios. El Concilio Vaticano II quiso alejarse de una concepción jurídica y clerical, a fin de abrazar una concepción comunitaria.

Desde una perspectiva actual habrá que preguntarse todavía si el Concilio logró tal empeño. Se puede abrigar la convicción de que la constitución dogmática *Lumen gentium* sobre la Iglesia legitima ambas eclesiologías. Esta doble estructura se presta a escisiones, como lo demuestran los conflictos posconciliares.

*"¿Es la Iglesia una entidad jerárquica a manera de pirámide, o la idea de la communio fidelium es una descripción adecuada de la Iglesia? La Lumen gentium proyecta ambas eclesiologías"*²¹.

Y, así, para los movimientos posconciliares (el movimiento laical, el movimiento pacifista, el movimiento de "nosotros somos Iglesia"), la:

"Iglesia católica sigue sin decidirse suficientemente a abandonar su fisonomía pre-moderna, mientras que para los tradicionalistas el futuro de la Iglesia reside únicamente en el retorno a su fisonomía"

²⁰ Pottmeyer (1996) 139.

²¹ Hans-Georg Ziebertz, "Kirchenprofile angehender Seelsorger", en: íd. (ed.), *Christliche Gemeinschaft vor einem neuen Jahrtausend. Strukturen-Subjekte-Kontexte*, Weinheim 1997, pp. 11-34; la cita en la p. 19.

pre-conciliar. Para los dirigentes de la Iglesia es obvio que la causa principal de la crisis reside en el entorno social increíble y en la proliferación silvestre y descontrolada de nuevas ideas teológicas o de prácticas audaces... Por el contrario, para los movimientos carismáticos, para los grupos de oración y para los círculos de meditación, la actual crisis reside más que nada en el enfriamiento de la fe y en la falta de devoción, de espiritualidad y de experiencia creyente. Sin embargo, para los cristianos comprometidos políticamente es evidente que la causa principal de la actual crisis se funda en la aceptación sin crítica alguna de la división moderna del trabajo (la religión para la esfera privada, para lo eclesial, para los sentimientos) y en la yuxtaposición separada y pacífica de la Iglesia y del Estado, de la Iglesia y de la sociedad, de la Iglesia y de la política”²².

Se puede abrigar también la convicción de que la referencia eclesiológica a la modernidad es una referencia ambigua, y se puede ver en la confrontación en torno a la recta comprensión de la Iglesia una renovada crisis modernista²³.

Pero se puede estar convencido igualmente de que la realidad de la Iglesia de fisonomía posmoderna habrá que buscarla en la yuxtaposición de diversas imágenes directrices (*societas perfecta*, cuerpo místico de Cristo, comunión de los creyentes, pueblo de Dios, Iglesia de las mujeres).

¿De camino hacia una Iglesia posmoderna?

Si consideramos los actuales diagnósticos escatológicos de la Iglesia, surge la sospecha de que en ellos no sólo se actualiza más o menos conscientemente la tesis de la secularización de los años ochenta, sino de que además ese diagnóstico se relaciona con una modernidad menos desarrollada. Para decirlo con otras palabras: si la modernidad ha llegado a ser un problema para sí misma, si se la contempla como una “sociedad del riesgo” (Beck) o si se llama la atención sobre la diferencia cualitativa entre la modernidad reflexiva y la modernidad simple (Gabriel), entonces será de esperar que semejante idea influya también en el análisis de la Iglesia. Hay teó-

²² Siegfried Wiedenhofer, “Grundprobleme des katholischen Kirchenverständnisses im Übergang zu einer neuen epochalen Gestalt des Glaubens”, en: Carla Amery / Johann B. Metz y otros (eds.), *Sind die Kirchen am Ende?*, Ratisbona 1995, pp. 129-157; la cita en la p. 131.

²³ Peter Hünemann, “Droht eine dritte Modernisierungskrise? Ein offener Brief an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann”, en: *Herder-Korrespondenz* 43 (1989) 130-135.

logos que se inclinan a ver en el “final de la Iglesia clerical” el futuro de la Iglesia; otros teólogos prescriben a la “Iglesia en coma” una cura de reformas radicales²⁴. La situación de la Iglesia se describe como llena de confusión y sin salidas:

“Como ejemplo de la confusa situación actual bastaría señalar uno de los problemas centrales de la Iglesia católica actual en Alemania: la superinstitucionalización de la Iglesia, en la cual la eclesiología católica tradicional, la renovada comprensión de la Iglesia y varias trayectorias de modernización se mezclan para formar una nueva y explosiva forma de eclesialidad. Por un lado, siguen actuando la idea del carácter jerárquico de la Iglesia y la idea de la Iglesia como institución autónoma de salvación que ha recibido para ello el encargo divino. Por otro lado, en relación precisamente con una renovada comprensión de la Iglesia, actúan de manera inesperada determinadas notas características de la modernidad (diferenciación y segmentación de la sociedad, y por tanto eclesialización de la fe; burocratización como expresión de la moderna racionalidad encaminada a un fin; centralización de la organización eclesial; individualización; desculturización; moralización y pedagogización de la fe). Todo esto juntamente proporciona una nueva forma de eclesialidad que, en virtud de la ambivalencia interna, no hará más que incrementar la confusión de los miembros”²⁵.

Este estado es “confuso”, si se permanece adherido a un “diagnóstico moderno” de la Iglesia y de la sociedad que se nutra de la polarización. Desde una perspectiva posmoderna podrá comprobarse que estas formas distintas de eclesialidad subsisten yuxtapuestas y se hallan entreveradas unas con otras. El carácter de contradicción de la Iglesia no se resuelve ya en “o una cosa u otra” sino en “no sólo una cosa sino también la otra”.

La Iglesia de las mujeres y las mujeres en la Iglesia

“Según las personas interpreten su situación vital y según sean las perspectivas que desarrollen, favorecerán uno u otro modelo determinado de Iglesia. A quienes se hallen comprometidos en las cuestiones de la política del desarrollo o de la protección del medio ambiente, [...] este compromiso, sobrepasando las fronteras confessionales clásicas, los unirá más que cualesquiera doctrinas dogmáticas. Según sea la interpretación que se haga de la situación de la

²⁴ Leo Karrer, *Aufbruch der Christen. Das Ende der klerikalen Kirche*, Múnich 1989; Franz Köster, *Kirche im Koma*, Francfort del Meno 1989.

²⁵ Wiedenhofer (1995) 133-134.

*Iglesia y de la teología en la cultura moderna, se irán formando incesantemente nuevas 'confesiones' que entrecruzarán las líneas de las antiguas confesiones"*²⁶.

Esto significa que los cambios y las contradicciones sociales se convierten, ellos mismos, en factores "que crean confesiones". Esto se aplica con seguridad al movimiento para la liberación de la mujer. El feminismo nació de las contradicciones de la modernidad, sufridas especialmente por las mujeres. La promesa de libertad, igualdad y solidaridad parecían detenerse ante el sexo femenino. El acceso de las mujeres a las universidades, al mundo profesional, el derecho al sufragio y a la elección no proporcionó a las mujeres del presente siglo la esperada igualdad de oportunidades para la libre elección de la vida en la Iglesia y en la sociedad. La creciente actividad profesional de las mujeres no significó el descargo de las tareas relativas a la educación de los hijos y a los cuidados del hogar. Buen indicio de ello es la manera en que se habla de la "doble carga" que recae sobre la mujer. Las mujeres tuvieron la experiencia de que la compatibilidad de la labor profesional y de la labor educativa se consideró como problema de las mujeres, y no como expresión de una sociedad que no estaba dispuesta a considerar la educación de los hijos y las tareas domésticas como una actividad profesional. Se analizó a fondo la división social del poder, lo cual condujo a que las feministas no sólo pidieran ya la participación en las tareas sociales, sino que quisieran modificar de tal modo la sociedad, que la labor de relaciones y la labor profesional fueran desempeñadas por todos. Las iglesias y la teología quedaron también afectadas por esta agitación.

La eliminación de la Iglesia y de la religión de casi todos los ámbitos de la vida pública a consecuencia de la secularización condujo a que las mujeres se convirtieran en las portadoras de la conciencia religiosa y en autoras de la educación religiosa. Al pasar del siglo XIX al siglo XX se comprobó una "feminización de la religión". Ésta se valora de diferentes maneras. Y, así, la historiadora Irmtraud Götz von Olenhusen considera la estrecha vinculación entre las mujeres y la religión como una "retradionalización del rol femenino"²⁷, y ve la retirada de los varones de las relaciones religiosas como un

²⁶ Klaus Tanner, "Protestantische Individualität und Kirche", en: Amery / Metz (1995) 110-128; la cita en la p. 117.

²⁷ Irmtraud Götz von Olenhusen, "Die Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Forschungsstand und Forschungsperspektiven", en: *Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart-Berlín-Colonia 1995, pp. 9-12.

proceso de liberación de las tradiciones heredadas de antaño. Por el contrario, su colega Barbara Welter ve en la feminización de la religión una tendencia a la radicalización de las mujeres, algo así como una "modernización en contra de la propia voluntad"²⁸. Para marcar a la Iglesia y a la religión como una tradición opresora, Götz von Olenhusen utiliza un argumento estándar:

*"Sin embargo, la Iglesia católica sigue aferrada hasta el día de hoy a la concepción de la Iglesia como una alianza de varones; las mujeres siguen estando excluidas del ministerio espiritual"*²⁹.

Hoy día nos hallamos ante la situación de que la estrecha relación entre las mujeres y la religión subsiste ciertamente, si se la compara numéricamente con la relación que se da entre los varones y la religión, lo cual se refleja en la manera en que se habla de la Iglesia de las mujeres dentro de la Iglesia de los varones³⁰. Pero va creciendo la tendencia a que las mujeres entre los 18 y los 50 años de edad se aparten de la Iglesia. "Somos la Iglesia de las mujeres, pero no en el destierro sino en el éxodo"³¹, según describe Rosemary Radford Ruether la situación. En la imagen de la comunidad del éxodo, las mujeres cristianas vieron expresada hace diez años su situación dentro de las iglesias. El motivo del éxodo describe intuitivamente la simultaneidad de los movimientos de salida y de puesta en marcha. Vienen luego otras imágenes, como la "hermandad como alianza cósmica"³², como "comunidad de amigos y amigas"³³, como "confederadas"³⁴, como "comunidades de resisten-

²⁸ Barbara Welter, "'Frauenwille ist Gotteswille'. Die Feminisierung der Religion in Amerika", en: Claudia Honegger / Barbara Heintz (eds.), *Listen der Ohnmacht*, Francfort del Meno 1981, pp. 326-355; la cita en la p. 326.

²⁹ Götz von Olenhusen (1995) 16.

³⁰ Bernardette Broten / Norbert Greinacher, *Frauen in einer Männerkirche*, Múnich 1982.

³¹ Rosemary Radford Ruether, *Unsere Wunden heilen, unsere Befreiung feiern. Rituale in der Frauenkirche*, Stuttgart 1988, p. 89.

³² Mary Daly, *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung*, Múnich 1980, p. 177.

³³ Mary E. Hunt, *Fierce Tenderness: A Feminist Theology of Friendship*, Nueva York 1991, p. 42.

³⁴ El movimiento neerlandés "La mujer y la fe" utiliza esta imagen. *Bondgenoten* son las mujeres en las relaciones basadas en la igualdad de derechos, pero que siguen siendo conscientes de su diversidad.

cia y de solidaridad”³⁵, como “Iglesia de la tabla redonda”³⁶ y como “comunidad de seguimiento de personas de igual condición”³⁷. Si leemos estas imágenes sobre el trasfondo de las caracterizaciones de los procesos de modernización, entonces nos llama la atención el que tales imágenes reflejen un aspecto estructural de carácter democrático e igualitario, e incluyan la individualización como forma de vida social. Todas estas imágenes se discuten bajo el concepto de la “Iglesia de las mujeres”, que se entiende como “praxis y visión crítica de una democracia radical en la sociedad y la religión”³⁸. La Iglesia (*Ekklesia*) designa entonces la:

*“unión democrática y pública de ciudadanos y ciudadanas libres que insisten en la manifestación visible de las mujeres en el ámbito de la religión bíblica”*³⁹.

Podría afirmarse también que la Iglesia de las mujeres es una concepción posmoderna de la Iglesia. Los logros de la modernidad son su presupuesto evidente: se funda en una visión igualitaria de las estructuras, en una diversidad de imágenes eclesiológicas y en una manifestación visible de la Iglesia a través de distintas formaciones del ministerio.

Elementos de una teología de los ministerios desde la perspectiva de la teología feminista

En el actual debate de la teología feminista hay pocos indicios de que la ordenación de las mujeres se convierta en un tema central de discusión. Esto se puede valorar, según Ida Raming, como un reflejo de la prohibición de discutir sobre este tema, ordenada por el papa,

³⁵ Sharon D. Welch, *Gemeinschaften des Widerstandes und der Solidarität. Eine feministische Theologie der Befreiung*, Friburgo de Suiza 1988.

³⁶ Letty M. Russell, *Church in the Rond: Feminist Interpretation of the Church*, Louisville 1993.

³⁷ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion christlicher Ursprünge*, Múnich-Maguncia 1988, pp. 343-417 [trad. esp.: *En memoria de ella: Reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, DDB, Bilbao 1989].

³⁸ Íd., *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*, Londres 1995, p. 24.

³⁹ Íd., *Brott statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel*, Friburgo de Suiza 1988, p. 409.

como una especie de autodeformación de las excluidas⁴⁰, pero también como la negativa a luchar por un ministerio en el que hay poco espacio para la realidad vital de la mujer. Lo que unas consideran como negativa a luchar por la ordenación de las mujeres, lo contemplan otras desde el punto de vista del peligro de una integración de las mujeres en unos ministerios definidos patriarcalmente.

*“Por eso, la ordenación de las mujeres puede servir, sí, como medio para la transformación de las estructuras clericales patriarcales, pero también para contribuir a dar mayor profundidad a esas estructuras”*⁴¹.

Esta situación de los frentes remite a la situación contradictoria del feminismo actual, que representa al mismo tiempo una concepción radical y una verdad palmaria para el mundo entero. “El feminismo es la idea radical de que las mujeres son personas”⁴². La referencia a la diversidad del ministerio eclesiástico podría romper este dilema⁴³. Esta diversidad se puede fundamentar no sólo desde la perspectiva de la tradición cristiana, sino también a partir de las exigencias de la Iglesia en una sociedad moderna. Si toda la discusión se concentra en el ministerio sacerdotal para las mujeres, como exigencia que se hace al ministerio existente actualmente, entonces ambas partes permanecen adheridas a una figura de argumentación “pre-moderna”.

Con ello, la cuestión acerca del ministerio eclesiástico para las mujeres no es sólo una cuestión eclesiológica fundamental, no sólo es un “problema de mujeres”, sino que es una interpelación que se hace a la autocomprensión teológica de la Iglesia en la posmodernidad. La lucha contra la ordenación de las mujeres puede ser precisamente una “escaramuza de retaguardia”. Así como no es suficiente reclamar la “feminidad de Dios” frente a la preponderancia de las

⁴⁰ Ida Raming, *Frauenbewegung und Kirche. Bilanz eines 25-jährigen Kampfes für Gleichberechtigung und Befreiung der Frau seit dem 2. Vatikanischen Konzil*, Weinheim 1989, p. 95.

⁴¹ Elisabeth Schüssler Fiorenza, “Neutestamentlich-frühchristliche Argumente zum Thema Frau und Amt”, en: *Theologische Quartalsschrift* 173 (1993) n. 3, 173-185; la cita en la p. 173.

⁴² “Esta definición popular un poco burlona acentúa la ironía de que el feminismo sea durante el siglo XX un concepto radical y, al mismo tiempo, una idea de ‘sentido común’”, en Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Sharing Her Word. Feminist Biblical Interpretation in Context*, Boston 1998, pp. 3-4.

⁴³ Anne-Marie Korte, “De rode vlag op de ijsberg. De kwestie van ‘vrouwen in het ambt’ kan worden verder gebracht door juist aandacht aan de verschillen te besteden”, en: *De Bazuin* 11 de diciembre de 1992, pp. 6-8.

imágenes “masculinas” de Dios⁴⁴, no es suficiente tampoco exigir el acceso de las mujeres al sacerdocio, el cual no refleja la “ministerialidad fundamental” de la Iglesia, o bien desfigura la diversidad de las formas de ministerio. La respuesta que se dé a la cuestión acerca de la autocomprensión de la Iglesia depende de la imagen de la Iglesia que se acentúe en cada caso, una imagen que, por ejemplo, está determinada por la reconstrucción de la historia del cristianismo primitivo, de la línea de argumentación del Magisterio eclesiástico, por el diálogo ecuménico o por la praxis litúrgica⁴⁵. El consenso de todos estos análisis es la acentuación del carácter de servicio de los ministerios eclesiásticos, así como el deseo de que expresen el sacerdocio universal de todos los creyentes. En la discusión de la teología feminista pueden definirse dos paradigmas que guardan relación con este consenso: a) el paradigma de servicio y de solidaridad y b) el paradigma de la labor pastoral compartida o contextual.

Letty Russell señala a la atención que la vocación al ministerio no es una opción para algunos cristianos y cristianas, sin que pertenece esencialmente a la existencia cristiana, que aspira a adquirir forma solidaria en el servicio de Cristo⁴⁶. Otras teólogas recuerdan el lavatorio de los pies de los discípulos, efectuado por Jesús durante la Última Cena: una acción en la que el carácter de servicio del ministerio eclesiástico se expresa mucho más intensamente que en la de presidir la celebración eucarística⁴⁷. Otras autoras rechazan una concepción jerárquico-sacerdotal en favor de un modelo comunitario funcional. El contenido de este modelo lo constituye el concepto de “diaconía”, que se sitúa dentro de la teología del seguimiento de Jesús o bien se desarrolla bíblicamente (Lc 4,18-19). La diaconía presenta aquí intuitivamente una visión de reciprocidad y solidaridad⁴⁸, de compañerismo y servicio. Se entiende como dimensión del ministerio en general, y no se lleva a la práctica como una forma especial de ministerio.

El paradigma de la labor pastoral compartida es propiamente un “argumento” que se basa en una praxis pastoral ya vivida. Para decirlo con otras palabras: el desarrollo diversificado del ministerio ecle-

⁴⁴ Cf. mis exposiciones sobre el “anti-modernismo” en la teología feminista, en: *Zwischen lila und lavendel. Schritte feministischer Theologie*, Ratisbona 1996, pp. 85-86.

⁴⁵ Estas diversas líneas de argumentación están tomadas de Groß (1996).

⁴⁶ Russell (1993) 50.

⁴⁷ Lyn N. Rhodes, *Co-Creating. A Feminist Vision of Ministry*, Filadelfia 1987, p. 50.

⁴⁸ O. c., p. 133.

siástico se experimenta como algo que hace ya mucho tiempo que se ha puesto en marcha; la concepción del ministerio eclesiástico como una “función total que se halla en una sola mano” se considera como un desarrollo superado. La imagen directriz de la Iglesia, en el debate de la teología feminista, es la de una “comunidad de seguimiento constituida por personas en pie de igualdad”. Esta imagen excluye una gradación de ministerios, que los distribuya entre ministerios de primera clase y de segunda clase⁴⁹.

Acerca de la diversidad de formas de ministerio eclesial

Queda ahora por dilucidar la cuestión acerca de qué formas de ministerio refleja la “comunidad de seguimiento constituida por personas en pie de igualdad”, formas sobre las que reflexiona el Concilio Vaticano II en la constitución *Lumen gentium*, considerándolas como “sacerdocio universal de todos los creyentes”.

“La Iglesia santa, por voluntad de Dios, está organizada y dirigida con una diversidad admirable... En la Iglesia y en Cristo, por tanto, no hay ninguna desigualdad por razones de raza o nacionalidad, de sexo o de condición social”⁵⁰.

Karl Rahner toma como punto de partida la “ministerialidad fundamental” de la Iglesia, que él querría que fuera pública y visible.

“Dondequiera que en forma intensiva, significativa y duradera es necesaria una función especial en la Iglesia, allí tenemos algo así como un ministerio”⁵¹.

La comprensión que Rahner tiene del ministerio toma como punto de partida la concepción de la Iglesia como pueblo de Dios. Para él está claro que:

“la comunidad santa de los creyentes, como presencia irreversiblemente victoriosa de la autopromesa de Dios, precede ontológica y lógicamente al ministerio que hay en la Iglesia... Esto se deriva por de pronto del hecho de que, según los principios católicos, sola-

⁴⁹ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation*, Nueva York 1993, p. 300.

⁵⁰ *Lumen gentium* 32, en: Kar Rahner / Heribert Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, Friburgo de Brisgovia 1966, p. 162.

⁵¹ Paul M. Zulehner, *Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor. Zur Theologie der Seelsorge heute. Paul M. Zulehner im Gespräch mit Karl Rahner*, Düsseldorf 1984, p. 89.

mente podrá tener un ministerio aquel que esté bautizado, es decir, aquel que pertenezca a la comunidad de los creyentes".

El ministerio en la Iglesia se deriva primeramente:

"de las necesidades y exigencias de la Iglesia como totalidad de las comunidades concretas"⁵².

Para Rahner, la Iglesia no es una organización de cristianos y cristianas individuales, sino que es la comunión sacramental de fe. Y, como tal, tiene una misión, que debe manifestarse visiblemente. Por tanto, esta manifestación visible del ministerio se debe no sólo a la misión de Cristo, sino también a las necesidades de un contexto concreto de la comunidad y de la Iglesia. No se trata, para Rahner, de polos opuestos irreconciliables. La Iglesia dispone, por tanto, en este sentido, de una ministerialidad fundamental que se concreta cuando las personas participan en la ministerialidad fundamental o, para decirlo con otras palabras, cuando son facultadas para el servicio.

Si todos los servicios pastorales participan del encargo ministerial de la Iglesia, entonces la cuestión consistirá en saber cómo puede hacerse visible esa participación. Y si las "necesidades sociológicas de la Iglesia como totalidad de la comunidad creyente" son importantes, entonces eso podrá desembocar únicamente en un alegato en favor de la diversidad de las formas de ministerio.

Ottmar Fuchs, teólogo de Bamberg especializado en teología pastoral, propone un doble ministerio consagrado: el presbiterado y el diaconado. Ambos tienen a su cargo la presidencia (eucarística); son niveles consagrados de igual valor. Él querría concebir el ministerio eclesial como aquella estructura dual básica, en la cual el ministerio presbiteral justifica en la Iglesia la dimensión de la *martyria*, y el ministerio diaconal justifica la dimensión de la *diakonia*.

"En el igual rango de ambos ámbitos ministeriales se refleja el doble mandamiento o esencia de la Iglesia, llamada al amor de Dios y al amor del prójimo, a la *martyria* y a la *diakonia*"⁵³.

El diaconado se contempla aquí como la "solidarización eficaz del poder estructural del ministerio al servicio de los pobres y los desfavorecidos"; el ministerio presbiteral se designa como el ministerio que "tiene a su cargo el hacer presente a Cristo en la palabra y

⁵² O. c., p. 82.

⁵³ Ottmar Fuchs, *Ämter für eine Kirche der Zukunft: ein Diskussionsanstoß*, Lucerna 1993, p. 67.

en el signo"⁵⁴. Y el ministerio diaconal puede entenderse como *repraesentatio Christi* en el mundo, como una capacitación ministerial de la Iglesia para hacer que Cristo sea visible en los diferentes sectores sociales. Por tanto, el autor no aboga, como hacen muchos especialistas en teología dogmática, por una integración del diaconado en el *ordo*, sino por dos ministerios de igual valor, basados en una estructura dual básica del único ministerio eclesial. El autor logra, sí, revalorizar teológicamente el ministerio diaconal, pero sigue insistiendo en la estricta separación entre el servicio presbiteral y el servicio diaconal.

La Iglesia como *communio*

Es sorprendente que todas las posiciones que abogan por una pluralidad de formas de ministerio lo hagan sobre la base de una idea directriz del Concilio Vaticano II: "la Iglesia como *communio*". "La eclesiología de la *communio* es la idea central y fundamental de los documentos del Concilio"⁵⁵. La *communio* (*koinonia*) implica lo comunitario, lo fraternal que hay en una unión libre y colegial. El Concilio ilustró la eclesiología de la *communio* no sólo en la imagen del "cuerpo de Cristo", sino también en la imagen del "pueblo de Dios".

"Lo que está claro para nosotros en lo que respecta al pueblo de Israel y al Antiguo Testamento, hay que acentuarlo también con respecto a la concepción más tardía de la teología occidental, una concepción con matices intensamente individualistas: tan sólo como miembros del pueblo de Dios, somos partícipes de la redención y vivimos conforme a nuestra vocación... En la Constitución sobre la Iglesia el Concilio asocia expresamente la idea de la *communio* con la imagen del 'pueblo de Dios': 'Cristo hizo de él [del pueblo de Dios] una comunión de vida, de amor y de unidad, lo asume también como instrumento de redención universal y lo envía a todo el universo como luz del mundo y sal de la tierra' (LG 9)"⁵⁶.

El concepto de *communio* en la *Lumen gentium* refleja la intención de acentuar primeramente lo común que hay en la Iglesia, aquello a lo que todos hemos sido llamados y enviados, y tan sólo

⁵⁴ O. c., p. 72.

⁵⁵ Walter Kasper (ed.), *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode 1985*, Friburgo 1986, p. 33.

⁵⁶ Hermann J. Pottmeyer, "Kirche als *communio*", en: *Bibel und Liturgie* 63 (1982) n. e, 2-9; la cita en la p. 6.

después habla de tareas y funciones específicas. Ahora bien, el problema es que en los documentos eclesiológicos no sólo se encuentran yuxtapuestas varias imágenes de la Iglesia (cuerpo de Cristo, pueblo de Dios), sino que también esas imágenes se mantienen enfrentadas en la praxis de la Iglesia. En cuanto se trata concretamente "de definir el lugar eclesiológico del ministerio ordenado y de los ministerios no ordenados", entonces "se ve en seguida que el modelo jerárquico-jurídico de la Iglesia no ha sido revocado todavía"⁵⁷.

Se trata, por tanto, de una coordinación diferenciada de tareas específicas dentro de una misión común de todos los creyentes. En la eclesiología de la *communio* no se trata sólo, ni mucho menos, de una "Iglesia desde abajo" como sociedad estructurada democráticamente. Se trata de una imagen de la Iglesia como "Iglesia desde dentro"⁵⁸, es decir, se trata de la cuestión de saber:

*"qué consecuencias eclesiológicas se derivan del hecho de que la Iglesia como comunio sea comunio de Dios, de que deba y tenga que testificar el 'poder de relación comunitaria' de Dios, su 'voluntad de relación comunitaria'"*⁵⁹.

En efecto, el carácter sacramental de la Iglesia o la ministerialidad básica de la Iglesia se debe precisamente al poder divino de relación, que se manifiesta en la *communio*, es decir, que se hace públicamente visible en ella. Por tanto, si la Iglesia como *communio* tiene que dar testimonio de Dios, entonces no debe faltar el testimonio del pueblo de Dios. Entonces "el sacerdocio universal de todos los creyentes" debe encontrar también su expresión en el hecho de que el hallarse activos en la Iglesia desempeñando una profesión principal o una profesión secundaria o un ministerio honorífico, tenga relevancia eclesiológica. Entonces el compromiso y la competencia de los cristianos y las cristianas en una sociedad (post-)moderna debe experimentar también una capacitación ministerial, debe implicar una manifestación visible y pública de la Iglesia en los diferentes lugares.

⁵⁷ Bernd Jochen Hilberath, *Zur ekklesiologischen Ort der 'Laien im pastoralen Dienst'. Vorbemerkungen zum kirchlichen und gesellschaftlichen Ort dogmatischer Theologie im gesellschaftlichen Dialog*, Friburgo de Brisgovia 1994, p. 370.

⁵⁸ O. c., p. 371.

⁵⁹ Jürgen Werbeck, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Friburgo-Basilea-Viena 1994, p. 346.

El coinonado como capacitación ministerial

Una sociedad (post-)moderna está caracterizada por el hecho de estructurarse en diversos ámbitos parciales. Esto significa para la Iglesia la necesidad de estar presente en esos ámbitos parciales. Los teólogos y teólogas dedicados al ministerio como profesión principal trabajan en diferentes instituciones como son los municipios, las escuelas, los hospitales, las prisiones, los medios de comunicación y las universidades. Esto significa que la Iglesia está presente en todos esos ámbitos parciales, sin que se halle "visible" ella misma. Los teólogos y teólogas trabajan en esos sectores, ajustándose a las condiciones de esos sistemas. La fe cristiana, en nuestra sociedad, se transmite más que nunca a través de personas, y cada vez menos a través de instituciones (como son el municipio, la asociación y la familia). La individualización, como forma de vida social, conduce a que los cristianos y cristianas se formen bajo puntos de vista que no son confesionales. Junto a las identidades determinadas por las confesiones religiosas, hay temas debidos a contradicciones sociales, como son la paz, las mujeres, el medio ambiente, el antirracismo y un orden justo en el mundo, que llegan a ser nuevos factores "constitutivos de la Iglesia". Esto significa que la Iglesia acontece en muchos lugares; que su perfil está determinado por una variedad de imágenes directrices de lo que es la Iglesia. Por eso será necesario que la "representación de Cristo" no quede sólo a merced de un ministerio o al esfuerzo personal de unos individuos, sino que habrá que dar expresión a la ministerialidad básica de la Iglesia en distintas formaciones ministeriales. El testimonio de la "voluntad divina de relación comunitaria" necesita diferentes formas de testimonio. Necesita una capacitación ministerial para los distintos ámbitos de la sociedad.

Los ministerios en una institución como la Iglesia no sólo expresan que alguien actúa eclesialmente, sino que alguien actúa con responsabilidad como Iglesia. La idea de la *communio* no sólo fue esencial para el Concilio Vaticano II, sino que representa también una potencia extraordinariamente importante en una sociedad que ha dicho adiós a formas sociales comunitarias y que, al mismo tiempo, siente anhelo de ellas. ¿Qué habla en contra de que a cristianos y cristianas que actúan con compromiso y competencia en diversos ámbitos parciales de la sociedad se les confíe un "coinonado"? ¿Qué es lo que impide que a diversos cristianos y cristianas se les confíen determinadas funciones ministeriales, y que sean autorizados por la Iglesia para desempeñarlas? Un coinonado sería un ministerio que representara a la Iglesia en los diferentes ámbitos parciales de la sociedad, no sólo dentro de las comunidades. Los diversos campos

sociales del compromiso eclesial, como son el trabajo social, el trabajo cultural, la labor a través de los medios de comunicación, y el trabajo en las prisiones, los hospitales y las academias, podrían contemplarse así como lugares donde ejercer la labor pastoral. El coionado podría ser un intento ofensivo por mantener presente a la Iglesia en muchos lugares. Y podría sacar a la Iglesia del callejón sin salida de los destinos jerárquicos y duales del ministerio.

A la pérdida de función y de relevancia de la Iglesia y de la religión en una sociedad posmoderna se le puede hacer frente estableciendo signos públicos. Al diaconado o a un coionado se le puede aplicar lo que la presidenta de la Alianza de Mujeres Católicas de Alemania dijo en un congreso monográfico internacional sobre el tema "Los ministerios en la Iglesia":

"¡El que se niegue a dar el primer paso porque tenga miedo de dar el décimo paso, ese tal no tiene confianza en Dios!"⁶⁰

(Traducido del alemán por Constantino Ruiz-Garrido)

⁶⁰ Cita según el periódico *Rheinische Post* del 5 de abril de 1997, n. 79, p. 24.

Melanie A. May *

MÉTODOS DE TRANSFORMACIÓN: RASTREANDO LOS CAMINOS DE LAS MUJERES EN EL LIDERAZGO RELIGIOSO

"Leer... como un rastreador: con los ojos en el suelo y en el horizonte a la vez".

Hannah Nyala¹

Se está librando a lo largo y ancho del mundo una guerra acerca del "lugar de las mujeres". En Japón o la India, Afganistán o Israel, Uzbequistán o los Estados Unidos, los debates sobre la sexualidad de las mujeres, su capacidad reproductora y sus papeles sociales y económicos son, no sólo acalorados, sino con frecuencia violentos². Dichos debates están integral e

* MELANIE A. MAY es decana del Programa para el Estudio de las Mujeres y el Género en la Iglesia y la Sociedad, y profesora de Teología de la Colgate Rochester Divinity School de Rochester (Nueva York, EE.UU.). Es ministra ordenada de la Iglesia de los Hermanos. La doctora May es miembro de la Comisión permanente de Fe y Orden del Consejo Mundial de las Iglesias, y ha sido presidenta del Consejo Nacional de las Iglesias (EE.UU.) y de la Comisión de Fe y Orden (1988-1995).

Entre sus publicaciones destacan: *A Body Knows: A Theopoetics of Dead and Resurrection* (Continuum Publishing, 1995) y *Bonds of Unity: Women, Theology and the Worlwide Church* (Scholars Press, 1989), así como numerosos artículos en revistas y en obras colectivas.

Dirección: Colgate-Rochester Divinity School, 1100 South Goodman Street, Rochester, NY 14620 (Estados Unidos).

¹ Hannah Nyala, *Point Last Seen: A Woman Tracker's Story*, Beacon Press, Boston 1997, p. 6

² Mientras escribo esto, leo, a propósito de la fiesta celebrada en Harare (Zimbabue) para señalar el final de la Decena Ecueménica de las Iglesias en Solidaridad con las Mujeres, un titular que reza así: "Las Iglesias, acusadas de

íntimamente conformados por la religión. En efecto, los movimientos fundamentalistas que han resurgido recientemente en el cristianismo, el islam, el judaísmo y el hinduismo, insisten de forma inflexible en que la religión no se separe de las estructuras y valores sociales tal como ha sucedido en las "ateas" sociedades occidentales modernas³. Dichos movimientos están empeñados en volver a ponernos a las mujeres en nuestro "lugar propio", en el hogar, para cuidar de los hijos, protegidas y mantenidas por nuestros maridos. Dentro de esta visión del mundo, el liderazgo de las mujeres en comunidades religiosas no sólo está severamente limitado: la presencia de mujeres en puestos directivos es un indicador clave de la "impiedad" achacada a comunidades religiosas más liberales.

Irónicamente, cuando se investiga la aplicación real de las mujeres al liderazgo religioso, las comunidades religiosas "liberales" y "conservadoras" o fundamentalistas son más parecidas de lo que su retórica y reglas formales podrían hacernos suponer. Aunque en los Estados Unidos hay confesiones cristianas y judías muy "liberales" que han aprobado medidas para permitir a las mujeres desempeñar ministerios ordenados, estudios llevados a cabo a lo largo de los últimos veinte años ponen de manifiesto invariablemente los importantes obstáculos que todavía quedan por superar, por ejemplo: dificultades de colocación, "techos", desigualdades salariales y resistencia a nuevos estilos de ministerio y liderazgo⁴. En efecto, un estudio reciente sostiene que

pasar por alto o tolerar la violencia contra las mujeres" (*Ecumenical News International*, 30 de noviembre de 1998).

El material bibliográfico sobre mujeres y violencia, con atención particular a las Iglesias, va en aumento. Entre el creciente número de libros sobre las Iglesias y la violencia contra las mujeres, véanse: Aruna Gnanadason, *No Longer a Secret: The Church and Violence Against Women*, World Council of Churches, Ginebra 1993; y Pamela Cooper-White, *The Cry of Tamar: Violence Against Women and the Church's Response*, Fortress Press, Minneapolis 1995.

³El material bibliográfico sobre fundamentalismo y género va en aumento. Véanse, por ejemplo: Margaret Lamberts Bendroth, *Fundamentalism and Gender: 1875 to the Present*, Yale University Press, New Haven - Londres 1993; Betty A. DeBerg, *Ungodly Women: Gender and the First Wave of American Fundamentalism*, Fortress Press, Minneapolis 1990; John Stratton Hawley (ed.), *Fundamentalism and Gender*, Oxford University Press, Nueva York - Oxford 1994; Pamela S. Nadell, *Women Who Would Be Rabbis: A History of Women's Ordination 1989-1985*, Beacon Press, Boston 1998.

⁴Véanse, por ejemplo: Edward C. Lehman, Jr., *Gender and Work: The Case of the Clergy*, State University of New York Press, Albany 1993; Barbara

las decisiones de esas confesiones sobre el liderazgo religioso de las mujeres son gestos simbólicos que pretenden, no tanto apoyar la plena igualdad genérica de las mujeres con los hombres en papeles de liderazgo, cuanto elaborar una identidad con relación a corrientes culturales más amplias⁵. Otro estudio reciente afirma que incluso este apoyo estructural formal al liderazgo femenino se está viendo mermado a medida que las confesiones "liberales" van reestructurando el ministerio de maneras que marginan a las mujeres; por ejemplo, con más empleos a tiempo parcial, más puestos parcial o totalmente no retribuidos, más vías de ordenación para instituir una nueva jerarquía de ministerios especializados⁶, más ministros y sacerdotes varones jubilados utilizados como fuente de mano de obra alternativa⁷.

La intensidad de los debates actuales, junto con lo intrincado del dinamismo de reacción, ponen de manifiesto que lo que está en juego no es sólo el "lugar de las mujeres" en diversas comunidades religiosas. Lo que está en juego es el futuro mismo de dichas comunidades —sus imágenes, prácticas, discursos religiosos—, junto con el futuro de las estructuras y sanciones sociales circundantes que rigen los lugares de hombres y mujeres. Dicho brevemente: la reacción es un barómetro que indica que la presión aplicada a las estructuras religiosas y sociales de poder y privilegio masculinos está haciendo temblar los cimientos.

Esta perspectiva de lo que está en juego hace posible, y hasta imprescindible, hablar de métodos de transformación. Dicho de otro

Brown Zikmund, Adair T. Lummis, Patricia Mei Yin Chang, *Clergy Women: An Uphill Calling*, Westminster - John Knox Press, Louisville 1998.

⁵Véase Mark Chaves, *Ordaining Women: Culture and Conflict in Religious Organizations*, Harvard University Press, 1997.

⁶Por ejemplo, varias confesiones han creado en los Estados Unidos un ministerio diaconal permanente, y ordenado, que es predominantemente femenino. Además, una segunda vía alternativa de ordenación, en la que el clero es ordenado para servir sólo a una única parroquia local, está cobrando impulso en la Iglesia episcopaliana (sacerdocio Canon 9) y en la Iglesia metodista unida (pastores laicos con licencias). Los datos indican ya que las mujeres se verán perjudicadas de forma desproporcionada por tal sistema de ordenación de dos categorías. Véase Paula Nesbitt, *Feminization of the Clergy in America*, Oxford University Press, Nueva York - Oxford 1997, esp. pp. 115-123. Véase también Paula Nesbitt, "Dual Ordination Tracks: Differential Benefits and Costs for Men and Women Clergy", en W. H. Swatos, hijo, (ed.), *Gender and Religion*, Transaction, New Brunswick, pp. 27-44.

⁷Véase Paula Nesbitt, *Feminization of the Clergy in America*, esp. pp. 135ss.

modo: aunque la clarividencia en medio de la reacción es crucial, las mujeres pondremos en peligro nuestro poder de resistir a "lo que es" si no nos atrevemos además a expresar lo que esperamos que sea y a actuar en consecuencia, es decir, si además no practicamos, y proclamamos, la transformación. En efecto, tenemos que mantener los "ojos en el suelo y en el horizonte a la vez". En el horizonte, la transformación a la que estamos llamadas contiene en su núcleo una redistribución radical: de poder y privilegios, y de papeles y recursos. En el aquí y ahora, reconociendo la reacción, pero no obligada por ella, me propongo rastrear los modos en que veo a las mujeres situadas en puestos de liderazgo religioso vivir –con vacilaciones, no obstante, pues vivir "como si" es siempre ambivalente– una realidad tan radicalmente nueva en el ámbito religioso y social.

Lo hago convencida de que el común espíritu de exclusión⁸ –exclusión de quienes cuestionan lo que pasa por ser el consenso religioso y social vigente– es por sí mismo prueba de que no hay marcha atrás. La exclusión, como otras formas de represión abierta e irracional, nace de la desesperación. Pues muy a menudo la exclusión sigue a una época de inclusión radical, lo mismo que muy frecuentemente va acompañada de conversaciones sobre la escasez, atestiguada por el abismo cada vez más ancho que separa a los que acumulan y a los que caen por las grietas.

El común espíritu de exclusión es para mí otro indicador de que la visión que se tendrá del siglo XX estadounidense desde el siglo XXI hará una observación sobre el cambio en la vida de las comunidades religiosas durante la década de los años setenta. Durante esa década, las mujeres irrumpieron en el liderazgo religioso con una visibilidad y una voz sin precedentes. Un número inusitado de mujeres fueron ordenadas pastoras, y se convirtieron en profesoras de seminarios y facultades de Teología. Además, las mujeres comenzaron a estar representadas de forma destacada en las juntas directivas de organizaciones e instituciones eclesiales y ecuménicas. Por supuesto, no fue éste el caso de todas las mujeres. Todavía hoy, en algunas Iglesias y en comunidades religiosas de otro tipo, las mujeres no reciben ordenación ni autorización alguna como líderes. No obstante, creo que la visión que se tendrá de este siglo desde el siglo XXI confirmará la trascendencia decisiva de los años setenta como una época de inclusividad sin precedentes en la historia religiosa de los Estados Unidos,

⁸ Para un análisis claro y convincente de la exclusión, véase Miroslav Volf, *Exclusion & Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, Abingdon Press, Nashville 1996.

especialmente con respecto al liderazgo femenino en comunidades judías y cristianas.

Pero hoy en día las clérigas están yendo más allá de la inclusividad, "están creando una situación nueva en muchos aspectos"⁹, como dicen Zikmund, Lummis y Chang. En esta situación nueva, las mujeres vuelven a afrontar una opción decisiva: ¿vamos a aceptar y a intentar abrírnos paso en medio de paradigmas y prácticas de liderazgo religioso de cuño masculino y habitualmente dominados por varones? ¿Optaremos por crear nuevas formas de liderazgo, viviendo como si nos encontráramos ya en una nueva realidad marcada por una redistribución radical del poder y los privilegios, de los papeles y los recursos? Rastrear los modos en que veo a las mujeres practicar la transformación es optar por crear de nuevo.

I. Investigación del pasado, investigación para el futuro

Un modo en el que las mujeres están viviendo una novedad radical es el señalado por el liderazgo de las investigadoras. La recuperación por parte de las mujeres del liderazgo religioso que tuvimos a lo largo de siglos de historia judía y cristiana certifica nuestra manera contemporánea de actuar, creando para ella una tradición. Puesto que las impugnaciones de la ordenación de mujeres hechas por las Iglesias católica y ortodoxa, entre otras, han apelado con mucha frecuencia a dos mil años de supuesta tradición ininterrumpida en los que sólo han sido ordenados varones, tales investigadoras ciertamente hacen temblar los cimientos. Dicho de otro modo: el liderazgo religioso femenino que irrumpió con fuerza sorprendente en los años setenta, no carecía totalmente de precedentes. Su importancia fue un peso numérico que rebosó en una nueva inclusividad. Desde la década de los setenta, veinte años de investigación han puesto de manifiesto que las mujeres de los primeros siglos del movimiento cristiano fueron mártires y vírgenes, viudas y diaconisas, profetisas y cabezas de familia¹⁰. Algunas estudiosas sostienen que esos papeles eran en

⁹ Zikmund, Lummis, Chang, *Women Clergy: An Uphill Calling*, p. 22.

¹⁰ Véanse, por ejemplo: Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, Nueva York 1983 [trad. esp.: *En memoria de ella: reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, DDB, Bilbao 1989], y "The Twelve and the Discipleship of Equals", en *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation*, Crossroad, Nueva York 1993; Luise Schottroff, *Lydia's Impatient Sisters: A Feminist Social History of Early Christianity*,

muchos casos oficios eclesiásticos consagrados, quizás ordenados¹¹. Veinte años de investigación han clarificado además que hubo una sucesión profética, en la que las mujeres fueron líderes destacadas, junto a la sucesión apostólica que a menudo se aduce como razón de la negativa a ordenar mujeres. Esta corriente de investigación ha estudiado también, de manera más completa y clara, a las mujeres que fueron líderes religiosas que abrieron caminos en los Estados Unidos del siglo XIX, mujeres que prepararon el terreno para las de la década de los setenta del siglo XX¹².

Un examen de esta investigación del pasado confirma que el liderazgo religioso de las mujeres a lo largo de los siglos quedó sancionado en la mayoría de los casos, más por una experiencia de lo divino, que en virtud de un oficio u orden. "En el estudio de las religiones del mundo", escribe Catherine Wessinger,

*"la búsqueda de líderes religiosas conduce inevitablemente a mujeres carismáticas que son santas, chamanes, sanadoras... la investigación reciente ha demostrado sobradamente que, en las tradiciones religiosas principales, la mayoría de las mujeres están marginadas"*¹³.

Desde los años setenta, sin embargo, cada vez más mujeres se han convertido en líderes religiosas cuya autoridad está legitimada oficial y públicamente. En efecto, los beneficios han sido tan importantes, que una pregunta clave que impulsa la reciente investigación de cara al futuro es si las mujeres que ocupan puestos oficiales de liderazgo

Westminster - John Knox Press, Louisville 1995; Luise Schottroff, "Toward a Feminist Reconstruction of the History of Early Christianity", en Luise Schottroff, Silvia Schroer, Marie-Theres Wacker, *Feminist Interpretation: The Bible in Women's Perspective*, Fortress Press, Minneapolis 1998.

¹¹ Véanse, por ejemplo: Ross Kraemer, *Her Share of the Blessings: Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, Oxford University Press, Nueva York - Oxford 1992; y Anne Jensen, *God's Self-Confident Daughters: Early Christianity and the Liberation of Women*, Westminster John Knox, Louisville 1996.

¹² Véanse, por ejemplo: Susan Hill Lindley, *"You Have Stept out of Your Place": A History of Women and Religion in America*, Westminster John Knox Press, Louisville 1996; Carl Schneider y Dorothy Schneider, *In Their Own Right: The History of American Clergywomen*, Crossroad, Nueva York 1997. Véase también Rosemary Radford Ruether y Rosemary Skinner Keller (eds.), *In Our Own Voices: Four Centuries of American Women's Religious Writings*, HarperSanFrancisco, San Francisco 1995.

¹³ Catherine Wessinger (ed.), *Women's Leadership in Marginal Religions: Explorations Outside the Mainstream*, University of Illinois Press, Urbana - Chicago 1993, p. 1.

religioso suponen una diferencia. En caso de que así sea, ¿qué diferencia supone que las mujeres estén representadas abundante y destacadamente entre los líderes religiosos? ¿Tienen las mujeres estilos diferentes de liderazgo, estilos que, según se dice a veces, son más igualitarios, atractivos, relacionales e intuitivos, que los de los hombres? ¿Predican las mujeres de manera diferente? ¿Ofrecen su solicitud pastoral de modo diferente? ¿Tienen perspectivas diferentes sobre la espiritualidad? Las respuestas a estas preguntas y a otras afines son variadas llegados a este punto¹⁴. Y creo que con razón. En la medida en que las mujeres afrontamos actualmente la disyuntiva decisiva de aceptar los paradigmas y prácticas del *statu quo* o crear formas nuevas de liderazgo religioso, una lectura responsable en esta coyuntura sólo puede ser ambivalente. Hablar de signos de transformación es hablar en esperanza, es vivir "como si", convencidas de que esta proclamación es en sí misma creadora de la realidad radicalmente nueva que anhelamos.

II. La ambivalencia del "como si"

Resulta interesante que sean los sociólogos quienes estén tomando la delantera en el estudio de la cuestión relativa a la diferencia que las mujeres están suponiendo. Por ejemplo, Frederick W. Schmidt, en su reciente estudio sobre clérigas protestantes, establece una clasificación de los diversos modos en que las mujeres optan por relacionarse con los papeles e instituciones religiosos. Algunas clérigas funcionan como líderes eficaces, aunque todavía se consideran "personas al margen" en sus comunidades religiosas. Otras líderes están menos apartadas, pero, no obstante, están "desenganchadas" de ciertas estructuras que a su juicio las constriñen. Muchas mujeres se sienten "amenazadas" ante instituciones donde la mayoría de las mujeres todavía no pasa de puestos inferiores. Un puñado de clérigas optan por el papel de "reformadoras" y se comprometen con el cambio. Muchas más son las que optan por ser "conformistas", con la esperanza de que de ese modo sobrevivirán como líderes dentro de las estructuras institucionales y oficiales¹⁵.

¹⁴ Véanse, por ejemplo: Zikmund, Lummis y Chang, *Women Clergy*; Martha Long Ice, *Clergy Women and Their Worldviews: Calling for a New Age*, Praeger Publishers, Nueva York 1987; Ruth Wallace, *They Call Her Pastor*, State University of New York, Albany 1992.

¹⁵ Véase Frederick W. Schmidt, Jr., *A Still Small Voice: Women, Ordination, and the Church*, Syracuse University Press, Syracuse 1996. Véanse también:

Las historias que cuentan las mujeres son menos ambiguas que los resultados de los estudios sociológicos¹⁶. Dichas historias dejan constancia del precio que las mujeres están pagando, más que de la diferencia que están suponiendo. Las mujeres hablan de lucha, más que de cambio. En concreto, como acabamos de señalar, las mujeres continúan encontrando resistencia a su liderazgo religioso. A las mujeres se les sigue pagando menos y exigiendo más. Las mujeres están insuficientemente apoyadas por unas estructuras todavía impregnadas por prácticas que privilegian a los hombres. Las mujeres están situadas, en número desproporcionado, en las parroquias más pobres, más pequeñas y más remotas. Las mujeres soportan largas dilaciones a la hora de conseguir nuevos nombramientos, y a menudo "tocan techo" con el segundo cambio, o permanecen en los "atolladeros" de unos salarios de nivel inferior y de los movimientos laterales. Las mujeres siguen haciendo frente a injurias y acoso sexual por parte de sus colegas varones. Por ejemplo, una encuesta publicada la última primavera ponía de manifiesto que el 40% de las sacerdotisas de la Iglesia de Inglaterra había experimentado malos tratos verbales, y el 23% acoso sexual. Algunas sacerdotisas contaban que les habían escupido en la calle¹⁷.

No resulta sorprendente que cada vez más clérigas protestantes abandonen el ministerio parroquial, aun cuando el número de mujeres que estudian en las escuelas de Teología continúa aumentando¹⁸. Las mujeres que dejan el ministerio parroquial a menudo adquieren formación especializada para ejercitar su ministerio en otros campos, por ejemplo, como capellanes en hospitales, hospicios, asilos de ancianos, campus universitarios o el ejército. Además trabajan a menudo como consejeras pastorales. Es interesante observar que, en todos los casos, la prestación de cuidados se valora más que el poder

Paula Nesbitt, *The Feminization of the Clergy in America*; Edward C. Lehman, hijo, *Gender and Work: The Case of the Clergy*; Mark Chaves, *Ordaining Women: Culture Conflict in Religious Organizations*; Catherine Wessinger (ed.), *Religious Institutions and Women's Leadership: New Roles inside the Mainstream*, University of South Carolina Press, Columbia (Carolina del Sur) 1996, etc.

¹⁶ Véase, por ejemplo, The Berkshire Clergywomen y Allison Stokes, *Women Pastors*, Crossroad, Nueva York 1995. Véase también June Steffensen Hagen (ed.), *Rattling Those Dry Bones: Women Changing the Church*, LuraMedia, San Diego 1995.

¹⁷ Véase "Survey reveals widespread prejudice against women priests", *Ecumenical News International*, 30 de abril de 1998.

¹⁸ Véase Zikmund, Lummis y Chang, *Women Clergy*, esp. pp. 114ss.

jerárquico de controlar que a menudo representa las expectativas de liderazgo en las instituciones religiosas tradicionales.

Entonces, ¿por qué sigo intentando rastrear los modos en que las mujeres están practicando la transformación? Persevero en ello porque es precisamente en medio de los problemas donde las mujeres están siendo con frecuencia más creadoras de formas nuevas de liderazgo religioso y de comunidad religiosa. Por ejemplo, algunas mujeres optan conscientemente por crear modelos alternativos de ministerio al unir varias clases de responsabilidad, combinando el trabajo a tiempo parcial, pagado o voluntario, en un ámbito religioso, con un empleo secular. Las estadounidenses de origen africano son (con demasiada frecuencia por necesidad) especial y enormemente creativas. Excluidas de todo puesto laboral en muchas Iglesias negras históricas, las estadounidenses de origen africano se apoyan entre sí, formal e informalmente, y se distinguen en repetidas ocasiones por fundar Iglesias y formas de ministerio que van más allá de las demarcaciones tradicionales de lo religioso y lo social. Aunque muchas mujeres reconocen que ese tipo de plan de vida fuerza los límites de su tiempo y energía, una rabina comentaba también:

"... pegar trabajos a tiempo parcial me encanta... permite una fecundación mutua que resulta extraordinariamente fructífera"¹⁹.

Dicho brevemente: la opción de las mujeres de asumir la ambivalencia del "como si" que caracteriza el presente es también, a menudo, una opción en favor de la resistencia a las identidades y papeles tradicionales. Y tal resistencia puede abrir una senda a través de la maleza de la reacción para crear la posibilidad de participar en una nueva creación.

III. La práctica de la presencia

En medio de este terreno minado de posibilidades y problemas, la práctica de la presencia es uno de los modos más intensos en que las mujeres están viviendo una realidad nueva. Un modo en el que veo que las mujeres practican la presencia es la creación de ámbitos donde podemos ser mutuamente visibles y estar dotadas de voz, y nuevos cuerpos colectivos. En la década de los noventa, las mujeres están formando nuevas coaliciones y nuevas colectividades dedicadas

¹⁹ Véase Miriam Therese Winter, Adair Lummis y Allison Stokes, *Defecting in Place: Women Claiming Responsibility for Their Own Spiritual Lives*, Crossroad, Nueva York 1994.

a traspasar líneas y muros levantados por las estructuras eclesiales y sociales para mantener separados entre sí, y por tanto ausentes, a los desfavorecidos, y a menudo de forma especial a las mujeres. Muchas de esas coaliciones y colectividades, aunque no todas, reúnen a las mujeres pasando por encima de líneas divisorias de raza, etnia, clase y orientación sexual. Estas nuevas coaliciones y nuevas colectividades apoyan y sostienen nuestra resistencia, de manera que ésta puede convertirse también en nuestra opción por crear, en lugar de pagar el precio de la integración en las instituciones y órdenes dominantes.

Desde luego, esta estrategia no es nueva. Durante el siglo XIX proliferaron en los Estados Unidos asociaciones voluntarias de mujeres dedicadas a la reforma moral y social, a la misión extranjera y nacional, al sufragio femenino, etc.²⁰ En el siglo XX, muy especialmente durante la década de los setenta, las mujeres volvieron a crear ámbitos femeninos separados. Aunque dichos ámbitos estaban separados, habitualmente su principal propósito no era ser separatistas, sino educar a las mujeres con medios que resultaban inutilizables o inapropiados en las comunidades e instituciones religiosas "mayoritarias". En efecto, la presencia de mujeres en los ámbitos femeninos posibilitó a menudo que las mujeres continuaran estando presentes de alguna manera en lugares donde se privilegiaba predominantemente a los hombres.

Los ejemplos de ámbitos creados por las mujeres desde los años setenta a los noventa abundan. Entre ellos están las Women's Ordination Conferences, el movimiento Women Church²¹, WATER (la Women's Alliance for Theology, Ethics, and Ritual) y Grial, todos ellos iniciados por católicas; las Re-Imagining Conferences²² y el Women's Theological Center, iniciados predominantemente por mujeres protes-

²⁰ Para una análisis sucinto, y perfectamente centrado, del "lugar de la mujer" y del ámbito público en el siglo XIX, en especial de los diversos movimientos y sociedades creados por y para mujeres, véase Glenna Matthews, *The Rise of Public Woman: Woman's Power and Woman's Place in the United States, 1630-1970*, Oxford University Press, Nueva York - Oxford 1992, pp. 93-146. Véase también Anne Firor Scott, *Natural Allies: Women's Associations in American History*, University of Illinois Press, Urbana - Chicago 1991.

²¹ Véase Rosemary Radford Ruether, *Women-Church: Theology & Practice of Feminist Liturgical Communities*, Harper & Row, Nueva York 1985.

²² Véase Nancy J. Berneking y Pamela Carter Joern (eds.), *Re-Membering and Re-Imagining*, The Pilgrim Press, Cleveland 1995.

tantes; además, varios grupos de mujeres judías²³. Tales ámbitos aparecen tanto en el plano local como en el nacional.

Pero los ámbitos separados que las mujeres crean hoy son distintos de los del siglo XIX, y también de los de los años setenta, al menos en tres aspectos. En primer lugar, los ámbitos de hoy no son tan marginales respecto a las instituciones religiosas supuestamente principales como lo eran las sociedades del siglo XIX o las organizaciones de los años setenta. Los de hoy son, por el contrario, ámbitos dentro y fuera de los cuales se mueven las mujeres. Los límites entre los ámbitos creados por las mujeres y los ámbitos tradicionales que privilegian a los hombres son más permeables. Como se ha indicado antes, es más probable que las mujeres entremos y salgamos de esos ámbitos diversamente configurados, componiendo un tejido de fe y vida lo suficientemente firme como para sostener nuestra lucha por una nueva realidad.

En segundo lugar, los ámbitos separados de hoy a menudo se centran, más que los del pasado, en torno a los propios rituales religiosos de las mujeres, y están comprometidos con la expresión femenina de nuestros propios pensamientos religiosos. Por eso estos ámbitos responden al creciente reconocimiento de que las imágenes, prácticas y discursos religiosos tradicionales creados por hombres refuerzan, y hasta sacralizan, actitudes, comportamientos y estructuras sociales que privilegian a los hombres y relegan a las mujeres a una categoría social, y también religiosa, secundaria, y a menudo transgresora²⁴. En este sentido, muchos ámbitos creados por mujeres hoy son ámbitos en los que el horizonte de la nueva realidad objeto de nuestra esperanza es atraído mediante la afirmación religiosa de la presencia y plena participación de las mujeres como creadoras de imágenes, rituales y discursos que reflejan nuestra imagen como imagen divina²⁵.

²³ E. M. Broner cuenta de forma bella la historia de un grupo de mujeres judías. Véase *The Telling: The Story of a Group of Jewish Women Who Journey to Spirituality Through Community and Ceremony*, Harper-San Francisco, San Francisco 1993. Véase también Rebecca Alpert, *Like Bread on the Seder Plate: Jewish Lesbians and the Transformation of Tradition*, Columbia University Press, Nueva York 1997.

²⁴ Una frase ya clásica de Mary Daly capta esto con acierto: "Si Dios es varón, el varón es Dios" (*Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Beacon Press, Boston 1973).

²⁵ Para documentación reciente sobre un grupo de comunidades de mujeres centradas en torno a la celebración de la eucaristía, véase Sheila Durkin Dierks, *Women Eucharist*, Woven Word Press, Boulder (Colorado) 1997, entre otros.

Por último, muchos de los ámbitos actuales creados por mujeres se distinguen por su disposición a bregar lealmente con las dificultades de formar nuevas coaliciones y nuevas colectividades. Las mujeres ven, más que en el siglo XIX o en los años setenta, *tanto* la conexión existente entre estructuras y opresión (racial, cultural, sexual, clasista, física, etc.), *como* los modos intrincados en que las mujeres están implicadas en dichas estructuras, es decir, los modos en que muchas de nosotras somos tanto opresoras como oprimidas. En este punto, la ambivalencia reclama de nuevo nuestra atención. Su proclama invita a las mujeres a reconocer las alianzas conflictivas y las controversias concretas entre mujeres, en vez de asumir simplemente una "sororidad" que no tiene referente real ni ámbito sostenible.

Las mujeres no se limitan a practicar la presencia en los espacios creados por y para hombres. También la practican en puestos públicos de liderazgo religioso. También en este caso la presencia misma de mujeres en los púlpitos de las iglesias cristianas, y de las sinagogas y templos judíos, es a la vez cuestionamiento de una tradición de liderazgo religioso exclusivamente masculino y afirmación de una nueva realidad. En concreto, la presencia de las mujeres en ámbitos públicos de liderazgo religioso pone en tela de juicio la secular escisión entre sexualidad y espiritualidad, entre cuerpo y espíritu, y afirma, y hasta pone de manifiesto, el carácter integral de todos los seres humanos. La presencia de las mujeres es tan radicalmente eficaz porque, como dice Elaine Lawless, las mujeres situadas en ámbitos de liderazgo religioso público desenmascaran "el mito del ministro asexual"²⁶. Cuando la gente ve a mujeres —a las que las tradiciones culturales y religiosas occidentales han catalogado como cuerpos y, por consiguiente, como seres sexuales, en contraste con los hombres, racionales y espirituales— en un puesto público de liderazgo religioso, ya es incapaz de ver al rabino, sacerdote o pastor varón como asexual. De repente, ante la presencia de mujeres en el liderazgo religioso público, la gente se ve enfrentada de modo tan enérgico con la largamente asumida falta de relación entre sexualidad y religiosidad, que los presupuestos previos quedan debilitados para siempre. Como poco, dichos presupuestos se tendrán que reafirmar con un vigor represivo innecesario hasta entonces.

Hace un año tuvo lugar en Oakland (California) un acontecimiento que deja patente la eficacia de la presencia pública de las mujeres. Un domingo del otoño de 1997, cerca de trescientas personas se con-

²⁶ Elaine J. Lawless, *Holy Women, Wholly Women: Sharing Ministries Through Life Stories and Reciprocal Ethnography*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia 1993, p. 230.

gregaron en la Bishop Begin Plaza de Oakland. La mayoría eran mujeres; entre ellas había varias que habían sido miembros del Grial durante cinco o seis décadas. Alrededor de un tercio de los presentes eran hombres. La mayor parte eran católicas, pero también había baptistas, judías y miembros de la Iglesia Unida de Cristo. Algunos de los congregados eran mujeres y hombres sin hogar que viven habitualmente en la plaza. Esa abigarrada asamblea estaba allí para celebrar "una misa crítica".

Jane Redmont, en su reportaje especial para el *National Catholic Reporter*, lo cuenta así:

*"Vastosos estandartes, banderas y estolas ondeaban al viento. La liturgia utilizó profusamente las artes: tejidos, danza, música, teatro. Hasta el momento de la bendición de las ofrendas hubo un movimiento alternativo entre un sacerdote revestido a la usanza tradicional —un sacerdote casado— y una nueva forma de celebrar, un círculo de bendición dirigido por mujeres. La eucaristía que hoy vamos a crear juntas —dijo una de las organizadoras en la declaración inicial— es la misa tal como la conocemos junto con una misa que sólo podemos empezar a imaginar... Reclamamos libertad en nuestra Iglesia para probar, para experimentar y para hacerlo públicamente"*²⁷.

Redmont reflexionaba además:

*"En muchos sentidos, esta celebración no es nada nuevo. Las católicas —y en algunos casos grupos de mujeres y hombres, donde a menudo hay presencia de niños— han estado celebrando la eucaristía juntas durante al menos una década, en algunos casos más. Lo que vamos a hacer aquí hoy, dijo al principio una de las organizadoras, invita a las demás católicas de nuestro país y del mundo entero a hacer públicamente lo que llevamos años haciendo en privado... Algunas de nosotras sienten la vocación al ministerio sacerdotal. Nos esforzamos por estudiar, discernir y practicar sus dimensiones litúrgicas, pastorales y administrativas —administración en el sentido de ayudar a la Iglesia local a poner en práctica sus dones, tanto de puertas para adentro, como en el servicio a un mundo hambriento—. La mayoría de nosotras —y una misa crítica lo refleja— nos preocupamos por los cuerpos: todos los bautizados y el cuerpo al que pertenecen, el cuerpo como un todo en su unidad y diversidad"*²⁸.

Tras presentar la misa crítica como una liturgia de cuerpos —"Ahora entiendo el cuerpo de Cristo de una manera diferente... Vosotros sois mi carne y mi sangre, decimos, y la carne y la sangre de Cristo.

²⁷ Jane Redmont, "Women stake claim to rites", *National Catholic Reporter*, 17 de octubre de 1997.

²⁸ *Ibid.*

Sabemos esto al partir el pan y al compartir la copa; sabemos esto al tocar mutuamente nuestros cuerpos"—, Redmont conecta con la cuestión crucial:

"La discusión sobre la ordenación ¿se reduce fundamentalmente a una cuestión de cuerpos, los cuerpos de las mujeres? Nacida con cuerpo de mujer, no puedo ser ordenada... Si verdaderamente honráramos los cuerpos de las mujeres, en esta religión que ve a Dios en carne humana, ¿sería la ordenación de mujeres un problema siquie-ra?"²⁹.

¡Justo! Por eso la presencia de las mujeres —su presencia como cuerpos de mujeres— en puestos públicos de liderazgo religioso equivale a un rechazo de siglos de denigración doctrinal de nuestros cuerpos y nuestra sexualidad. La presencia de las mujeres como cuerpos de mujeres es también una afirmación valiente de una realidad nueva: la condición integralmente humana de mujeres y hombres en cuerpo y espíritu. Por supuesto, esta afirmación de una realidad nueva es radical tanto teológica como antropológicamente. Dicho de otro modo: la presencia de mujeres en puestos públicos de liderazgo religioso revela que las raíces más hondas de la fragmentación cultural y religiosa occidental están en el Dios asexual, espiritual —y falso— del monoteísmo. Tal revelación libera a las mujeres, y a los hombres, para vivir y florecer en una nueva realidad. Dicha revelación también libera a Dios, al Dios vivo, a cuya imagen estamos verdaderamente creados para ser co-creadores.

IV. Despertares actuales

No está claro si lo que ha comenzado llegará a realizarse plenamente. Mientras escribo estas líneas, aquí en Rochester (Nueva York), se está librando una batalla encarnizada en la parroquia del Corpus Christi, y en toda la diócesis católica, a raíz del despido de un sacerdote, Jim Callan, y más tarde de una colaboradora pastoral, Mary Ramerman. Tres prácticas —la hospitalidad eucarística extendida a todos; la bendición de uniones de gays y lesbianas, y una mujer en el altar con media estola durante la celebración de la eucaristía— han sido aducidas como razones de las destituciones. Por un lado, esta batalla es parte de la guerra acerca del "lugar de las mujeres" que se está librando en todo el mundo y de la que he hablado al principio.

²⁹ *Ibíd.* Véase también Luis-Marie Chauvet y François Kabasele Lumbala (eds.), *Liturgia y expresión corporal: Concilium* 259 (1995).

Se dice que un funcionario vaticano hizo este comentario sobre las colaboradoras pastorales:

"Algunas de esas mujeres tienen buena intención, pero la mayor parte de ellas son brujas hambrientas de poder. No les preocupan la Iglesia ni las almas"³⁰.

Por otro lado, la presencia de Mary Ramerman, y de Jim Callan, en puestos públicos de liderazgo religioso también confirma lo que sostiene un libro reciente: las bases y estructuras pastorales, y teológicas, para ordenar sacerdotes a mujeres ya están puestas³¹. Dicho libro ya ha sido prohibido por el Vaticano.

No está claro si lo que ha comenzado llegará a realizarse plenamente. Aun cuando las mujeres están viviendo dentro de las tradiciones cristiana y judía una realidad nueva —cruzando y entrecruzando fronteras, desatando su imaginación creativa—, también están optando por marcharse. Muchas mujeres van entrando en el movimiento de espiritualidad feminista, que es, según palabras de Cynthia Eller:

"una mezcla de jungianismo, ecología, religiones nativas americanas, feminismo político, paganismo, budismo, teosofía, y de cualquier otra cosa que interese incluir"³².

Pero este movimiento no es en absoluto, afirma Eller, el "inútil montón de desperdicios"³³ que parece ser. Continúa:

"Me permito decir que las feministas espirituales están creando una religión nueva, y que lo están haciendo a la manera clásica de todas las religiones... Todas las religiones, por sólidas e ilustres que sean, fueron elaboradas en un momento dado de manera semejante a partir de elementos anteriores. Crear una religión es siempre cuestión de reorganizar formas religiosas existentes, de adoptar un nuevo punto de vista sobre viejas prácticas, quizás de introducir un elemento nuevo o dos de fuera del acervo cultural común"³⁴.

³⁰ Citado en "Not Doing as the Romans Do", *Time*, 30 de noviembre de 1998, p. 8.

³¹ Véase Lavinia Byrne, *Women at the Altar*, Continuum Publishing Co., Nueva York 1998.

³² Cynthia Eller, *Living in the Lap of the Goddess: The Feminist Spirituality Movement in America*, Crossroad, Nueva York 1993, pp. 38-39.

³³ *Ibíd.*, p. 38.

³⁴ *Ibíd.*, p. 39. Véase también Richard Grigg, *When God Becomes Goddess: The Transformation of American Religion*, Continuum Publishing Co., Nueva York 1995.

Pienso que, en todas las tradiciones religiosas, este tipo de reorganización, de adopción de un punto de vista nuevo y de introducción de elementos nuevos de fuera de la cultura, no se da sólo al comienzo; es constante. Las mujeres situadas en puestos de liderazgo religioso participan en este proceso constante desde múltiples ubicaciones y posiciones. No hay duda de que, de ese modo, las mujeres llegarán a transformar las tradiciones religiosas que hemos conocido en Occidente. La pregunta que está todavía por contestar es cómo, y en qué medida, las mujeres cambiarán el cristianismo y el judaísmo, e incluso el islam.

No existe una respuesta fácil, ni desde luego evidente, a esta pregunta. Pero, al tiempo que mantengo los ojos "en el suelo y en el horizonte a la vez", estoy convencida de que las mujeres continuarán traspasando líneas fronterizas que en estos tiempos se han convertido en frentes de batalla. Estoy convencida de que, por tanto, las fronteras serán cada vez más borrosas, los muros, más permeables, y de que se hará patente y real más de un camino para llegar a la integridad, tanto humana como divina.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosa Abadía)

Mary E. Hunt *

"LAS MUJERES SOMOS IGLESIA": LAS CATÓLICAS DAN FORMA A MINISTERIOS Y TEOLOGÍAS

Introducción

Las mujeres somos Iglesia": de ese modo me saludó en la puerta una feminista católica octogenaria de Suiza cuando nos encontramos por primera vez. Me había oído decir esas palabras en un programa de radio en un debate sobre lo que significa formar parte del movimiento Iglesia de mujeres. Ella sabía exactamente lo que quise decir. Estaba decidida a vivir durante los años que le quedaran de vida la firme convicción de que también ella era Iglesia. Y lo hizo, felizmente.

Ser Iglesia era un concepto nuevo para ella, lo mismo que para mí, y para miles de católicas que nos afirmamos como "Iglesia" pese a la notable renuencia de la institución quiriarcial a poner sus estructuras y enseñanzas en línea con el pensamiento teológico y la práctica

* MARY E. HUNT es una teóloga feminista de tradición católica, comprometida activamente en el movimiento Iglesia de mujeres. Es co-fundadora y co-directora de la Women's Alliance for Theology, Ethics and Ritual (WATER), institución educativa situada en Silver Spring (Maryland, EE.UU.). Es profesora adjunta del Programa de estudios de mujeres de la Universidad de Georgetown.

La doctora Hunt es la autora de *Fierce Tenderness: A Feminist Theology of Friendship*.

Dirección: Women's Alliance for Theology, Ethics and Ritual (WATER), 8035 13th Street, Silver Spring, MD 20910 (Estados Unidos). Correo electrónico: mhunt@hers.com

espiritual contemporáneos. La razón y el modo de esta afirmación nuestra es un capítulo importante dentro de la historia de la Iglesia. Es la historia del poder transformado.

Veinticinco años después de la primera reunión de la Women's Ordination Conference (Detroit, Michigan, noviembre de 1975), la atención teológica está centrada en cómo las católicas están dando forma a los ministerios y las teologías de la comunidad. Algunos católicos advierten esta innovación con pánico profundo, ya que ésta significa que se están cuestionando modalidades firmemente asentadas de dominación y exclusión. Otros, entre los que me cuento yo misma, se alegran de que por fin estemos haciendo las preguntas adecuadas. Ya podemos dejar atrás los objetivos divisivos establecidos para las mujeres dentro de los límites patriarcales —ser ordenadas o no ser ordenadas—, y las respuestas insatisfactorias que surgieron de ambas opciones, y dedicarnos a fomentar alternativas constructivas que reflejen un poder compartido.

Las numerosas experiencias, puntos de partida y perspectivas de católicas de todo el mundo hacen que este nuevo programa esté lleno de expresiones plurales. Esto constituye un alejamiento deliberado del aspecto quizás más opresor del pensamiento patriarcal: su insistencia en un solo modo de hacer las cosas, un solo modelo de Iglesia, un solo modo de considerar las cuestiones. Esa multiplicidad es nuestra fuerza. Esa diversidad es lo que significa ser "católica" en el nuevo milenio. Es un cambio en el dinamismo del poder.

En este ensayo me propongo esbozar el modo en que las mujeres están dando forma a las dimensiones ministeriales y teológicas del catolicismo del siglo XXI en el marco de un diálogo interreligioso de ámbito cada vez más planetario. Voy a hacerlo desde un punto de partida situado en los EE.UU., donde trabajo como teóloga comprometida en un centro educativo de base comunitaria, la Women's Alliance for Theology, Ethics and Ritual (WATER). La existencia misma de WATER se debe en alguna medida al hecho de que, ni Diann Neu, la otra co-directora, ni yo, en cuanto feministas católicas progresistas y con formación teológica, pudimos encontrar un empleo adecuado en instituciones bajo control quiriarcal. Nosotras, como tantas feministas católicas, simplemente nos hemos puesto a hacer cosas que es preciso hacer, en nuestro caso creando un centro donde se dan educación, formación, organización y conexión con redes para el ministerio y la teología. Mi perspectiva está claramente teñida por el contexto estadounidense, pero también está configurada por una importante interacción con colegas de otras partes del mundo.

1. Historia eclesiástica feminista

Los historiadores consideran con especial cuidado cómo el catolicismo pasó en los primeros siglos, de una tradición de fe en la que las mujeres participaban, a otra en la que las mujeres estaban marginadas, después casi asimiladas, y en la actualidad empeñadas en una importante actividad pastoral e intelectual. Esa historia es complicada y está sometida a debate, pero parece que, más que moverse en progresión lineal, cada uno de esos dinamisismos ha estado presente todo el tiempo.

Recojo la historia a mediados del siglo XX con el Vaticano II, cuando mujeres con sólida formación, de comunidades religiosas y de fuera de ellas, participaron en debates informales que influyeron en la elaboración de directrices¹. Pese a su incapacidad para penetrar los métodos provincianos de pensamiento y actuación que caracterizaban a una jerarquía prácticamente masculina en su totalidad, la comunidad católica se ha beneficiado desde los años sesenta, de buena o mala gana, de los importantes talentos e intuiciones de mujeres con formación teológica. Esto era parte del espíritu generalizado de apertura y experimentación que prevaleció en los años conciliares y posconciliares. La teología católica era considerada como una ciencia vibrante, un campo donde la curiosidad intelectual, el compromiso con la justicia social y la búsqueda espiritual se reunían para las mujeres, a la postre quizás más que para los hombres.

Tres factores hicieron inevitable este cambio. En primer lugar, el grado de formación de las mujeres, especialmente el de las que pertenecían a congregaciones religiosas, aumentó en Occidente espectacularmente tras la guerra. El convento significaba movilidad ascensional para muchas católicas. El resultado fue un cuadro de mujeres con sólida formación a las que el clero ya no podía mentir ni trivializar. Muchas mujeres, no sólo monjas, entraron en seminarios y programas de estudios superiores y comenzaron a prepararse para carreras teológicas y ministeriales profesionales, formándose junto con los estudiantes varones y a menudo aventajándolos.

¹ Carmel McEnroy hace constar la verdad sobre la participación de mujeres en el Vaticano II en *Guests in Their Own House: The Women of Vatican II*, Crossroad, Nueva York 1996. La historia del intento de Patty Crowley de llevar la experiencia de católicas casadas heterosexualmente al debate sobre control de la natalidad dirigido por varones célibes está en Robert McClory, *Turning Point: The Inside Story of the Papal Birth Control Commission and How Humanae Vitae Change the Life of Patty Crowley and the Future of the Church*, Crossroad, Nueva York 1995.

En segundo lugar, el feminismo y los movimientos de mujeres desenmascararon el patriarcado como un sistema opresor que confería privilegios innmerecidos a unos y negaba a otros el acceso a las oportunidades. Estaba basado en formas inter-estructuradas de dominación, lo que Elisabeth Schüssler Fiorenza denominó con acierto "quiriarquía", literalmente estructuras de señorío, como el racismo, la injusticia económica, el sexismo y el heterosexismo². En ningún lugar era esto más obvio que en el catolicismo. Todo, desde la arquitectura de las iglesias hasta los sistemas de toma de decisiones, desde el diseño de la mitra de los obispos hasta la autoridad papal, estaba construido de arriba abajo, sin ninguna línea horizontal prácticamente.

Implícita en esta cultura, y a menudo explícita en sus enseñanzas, estaba la desigualdad radical de hombres y mujeres, de clero y laicos, de adeptos y de quienes no creen, asienten o actúan de la manera prescrita. Lo que se caracterizaba benévolamente como "diferencia" y se atribuía a la "naturaleza" (como si la naturaleza especial de las mujeres fuera una excusa para tratarlas como seres de segunda categoría) siempre significaba discriminación, evidenciada por las obligaciones y oportunidades que se acumulaban. Por ejemplo, la oportunidad de poner a prueba la vocación sacerdotal propia sólo estaba al alcance de los hombres, y el sacerdocio y la toma de decisiones estaba restringido a varones célibes. La insistencia feminista en la igualdad y el compromiso con la justicia simplemente recortaba a la baja cualquier noción esencialista de distinciones de género o clase basadas en conceptos anacrónicos de naturaleza. Así, un sacerdocio totalmente masculino es una contradicción desde el punto de vista de la teología cristiana, intuición esta a la que muchas Iglesias cristianas han llegado mucho antes que el catolicismo.

En tercer lugar, esta evolución teológica se produjo gracias al trabajo pionero realizado en el campo de la teología feminista por las católicas, especialmente por Mary Daly, Rosemary Radford Ruether y Elisabeth Schüssler Fiorenza³. Resulta imposible exagerar la impor-

² Elisabeth Schüssler Fiorenza, *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Beacon Press, Boston 1992, p. 8 [trad. esp.: *Pero ella dijo: prácticas feministas de la interpretación bíblica*, Trotta, Madrid 1996].

³ Su trabajo inicial incluyó: Mary Daly, *The Church and the Second Sex*, Beacon Press, Boston 1968, y su clásico *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Beacon Press, Boston 1973; Rosemary Radford Ruether, *The Radical Kingdom: The Western Experience of Messianic Hope*, Paulist Press, Nueva York 1970, y su obra pionera *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Beacon Press, Boston 1983; Elisabeth

tancia del trabajo de estas mujeres desde el punto de vista de su repercusión sobre la teología católica. Aunque Mary Daly acabó dejando el catolicismo, sus correrías lingüísticas que abrían nuevos horizontes a la mente, y su insigne intuición de que si Dios era padre, el padre era Dios, dejaron huella indeleble en ese campo. El estudio inicial de Rosemary Radford Ruether del período patrístico le proporcionó los instrumentos para intentar su primera incursión en la teología contemporánea en favor del uso de anticonceptivos, incursión a la que siguieron docenas de libros sobre historia eclesiástica y teología sistemática feministas. El trabajo inicial de Elisabeth Schüssler Fiorenza sobre el sacerdocio, y su sin par investigación bíblica posterior, proporcionaron el fundamento bíblico a la fe católica feminista. Dio nombre a conceptos clave, como "Iglesia de mujeres", "discipulado de iguales", Jesús como "hijo de María y profeta de Sofía". Sumándose a esta tríada llena de talento, muchas estudiosas feministas católicas han construido, como consecuencia lógica de ese trabajo, un fundamento intelectual firme para el paso de las mujeres al ministerio y la teología.

Estos tres factores –la formación, los movimientos feministas y, en particular, los primeros trabajos teológicos feministas católicos– se combinaron para sentar las bases del movimiento en pro de la ordenación que tanto éxito ha tenido, éxito por cuanto las mujeres no han sido asimiladas a una estructura quiriarcal.

II. El éxito del movimiento en pro de la ordenación

A principios de los años setenta se ordenaron mujeres en la mayoría de las confesiones protestantes de los EE.UU. El "techo" quedó roto definitivamente cuando once diaconisas episcopalianas fueron ordenadas "irregularmente" presbíteras en 1974 (sus ordenaciones estaban ya "regularizadas" para 1977). Este logro, sumado a la ordenación de mujeres judías como rabinas (la primera rabina estadounidense fue ordenada por el movimiento de Reforma en 1972), avivó entre las católicas el interés y la esperanza de que sólo era cuestión

Schüssler Fiorenza, *Der vergessene Partner: Grundlagen, Taschen und Möglichkeiten der beruflichen Mitarbeit der Frau in der Heilssorge der Kirche*, Patmos, Düsseldorf 1964, y su obra innovadora *In Memory of Her: Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, Nueva York 1983 [trad. esp.: *En memoria de ella: reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, DDB, Bilbao 1989].

de tiempo, de poco tiempo, el que también ellas fueran ordenadas. No iba a ser así.

La quiriarquía católica estaba en la poco envidiable posición de tener que defender un presbiterio totalmente masculino, con su dudosa fusión de ministerio sacramental y toma de decisiones en un solo lote, cuando la marea religiosa se estaba moviendo rápidamente en dirección contraria. De hecho, en los treinta años que han pasado desde entonces, prácticamente todas las demás confesiones han conocido un incremento extraordinario del porcentaje de mujeres en el número de sus ordenados, hasta el punto de que el ministerio es actualmente una profesión cada vez más femenina en los EE.UU. y en otras partes del mundo.

La St. Joan's Alliance, nacida en Inglaterra en 1911, fue el primer grupo católico en plantear el asunto de la ordenación de mujeres. Algunas teólogas escribieron a título personal acerca de esta cuestión, pero no fue hasta la reunión de Detroit de 1975, y la subsiguiente constitución de la Women's Ordination Conference (WOC) en 1976, cuando un gran número de católicas empezó a estudiar la ordenación como una opción real, aunque con formas profundamente renovadas. La *Declaración sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al ministerio sacerdotal*, publicada por el Vaticano en 1976, dejó escasas dudas sobre la virulencia de la oposición: las autoridades vaticanas sostenían que el sacerdocio no es un derecho que se pueda dar por supuesto, sino algo que, en su forma excluyente respecto a un género, forma basada en la condición masculina de Jesús, participa de "la economía del misterio de Cristo y la Iglesia". El Vaticano declaraba esta doctrina inmutable, y la cuestión, cerrada.

WOC respondió con otra conferencia que se celebró en 1978 en Baltimore (Maryland); en ella se debatieron el celibato opcional, el final del clericalismo y el desmantelamiento de la jerarquía, como condiciones para que las mujeres aceptaran el sacerdocio. Irónicamente, el final de la discusión para Roma fue para las feministas el comienzo de un tipo nuevo de discusión, en el que se sometía a revisión la totalidad del concepto de sacerdocio y el modelo en boga de eclesiología. En vez de reaccionar poniéndose a la defensiva, las mujeres pasaron a la ofensiva trasladando la cuestión, de un marco principalmente de género, a otro de eclesiología.

Para principios de los años ochenta, muchas feministas católicas, escandalizadas por la postura del Vaticano y cada vez más habituadas a ministras y teólogas, comenzaron a reunirse para celebrar el sacramento y la solidaridad en comunidades de base locales. Estos

grupos de afiliación no muy estrecha llegaron a ser conocidos como el movimiento Iglesia de mujeres, movimiento mundial y ecuménico compuesto por comunidades feministas locales de base formadas por buscadoras de justicia que se dedican al sacramento y la solidaridad⁴. En los EE.UU., el movimiento está dirigido por la Women-Church Convergence, un grupo de más de treinta:

*"organizaciones o grupos autónomos de raigambre católica que levantan una voz feminista y están comprometidos con una ekklesia de mujeres participativa, igualitaria y autónoma"*⁵.

La Convergencia ha patrocinado tres conferencias: "De generación en generación: la Iglesia de mujeres habla" (Chicago, Illinois, 1983); "Iglesia de mujeres: reivindicamos nuestro poder" (Cincinnati, Ohio, 1987) e "Iglesia de mujeres: tejedoras de cambio" (Albuquerque, Nuevo México, 1993), donde miles de partidarias se congregaron como "ecclesia de mujeres" para dar culto y configurar compromisos con la justicia social. Los lemas ponen de manifiesto una progresión constante en el movimiento, desde su comienzo, hasta la reivindicación de poder para usarlo en producir cambios.

Cientos de grupos de Iglesia de mujeres iban arraigando por todo el mundo -Frauen Kirchen en Alemania y Suiza, mujer-iglesia en Argentina y Uruguay-, de manera que muchas mujeres, algunos hombres y unos pocos niños practicaban su fe católica, especialmente la eucaristía, en comunidades feministas de base sin presencia de clero. Las comunidades simplemente contaban con que sus miembros llevaran a cabo el culto y se dedicaran a las tareas diaconales propias de cristianos bautizados. El movimiento cristalizó en la resolución feminista de "ser Iglesia", en vez de cambiar simplemente la Iglesia quiriarcal, expectativa que parecía cada vez más improbable.

La Iglesia de mujeres ha crecido tan deprisa como la influencia del feminismo católico en la colectividad católica en general. Grupos católicos de renovación, especialmente los Catholics Organizing for Renewal y el International Movement We Are Church, coaliciones presentes en los EE.UU. y Europa respectivamente, se han visto afec-

⁴ Para el concepto original de Iglesia de mujeres, véase el Epílogo de Elisabeth Schüssler Fiorenza, "Toward A Feminist Biblical Spirituality: The Ekklesia of Women", en *In Memory of Her*. Para algo de la historia, véase Rosemary Radford Ruether, *Women-Church: Theology and Practice*, Harper and Row, San Francisco 1985. Para una visión de conjunto de la teología y la liturgia, véase Mary E. Hunt y Diann L. Neu, *Women-Church Sourcebook*, WATERworks Press, Silver Spring (Maryland) 1993.

⁵ Folleto de Women-Church Convergence, 1999.

tados por feministas, mujeres y hombres, que sostienen el planteamiento del "discipulado de iguales" al tiempo que acometen la obra de renovación de las estructuras y modos de proceder de la quiriarquía. Muchos de ellos también celebran el culto en comunidades de base, y a veces son sacerdotes casados los que presiden la eucaristía.

Entre tanto, muchos católicos de a pie han llegado a acostumbrarse a que sean mujeres quienes desempeñan el ministerio, e incluso pastorean, en sus parroquias debido a la escasez de sacerdotes varones célibes y a la generosidad de las mujeres. Estas ministras han tropezado con las limitaciones de no estar ordenadas, es decir, con su incapacidad para desempeñar plenamente papeles sacramentales cuando las necesidades pastorales lo exigen, y con el absurdo teológico de trabajar para una organización que prefiere conservar un sacerdocio masculino celibatario aun a costa de la comunidad eucarística.

Estas dos realidades —el florecimiento de comunidades sin clero y la aparición de mujeres sin ordenación que funcionan como sacerdotes en parroquias, universidades, prisiones, hospitales y hospicios—, avivan la conversación acerca de la ordenación de mujeres, y acaban por desplazarla hasta centrarla en la calidad del ministerio. ¿Cómo pueden asegurar las comunidades pequeñas que proporcionan recursos pastorales satisfactorios a sus miembros, y cómo pueden desempeñar un ministerio de forma competente las mujeres que lo están haciendo, dados los límites impuestos a sus funciones? Son preguntas útiles, éstas. A la postre no versan sobre la ordenación, sino sobre el ministerio, cuya calidad se sacrifica con demasiada frecuencia buscando que se mantenga masculino en su totalidad. No obstante, los argumentos contra la ordenación de mujeres fueron reiterados en una declaración papal de 1994, *Ordinatio sacerdotalis*, seguida en 1995 por un *Responsum* donde se clarificaba que esa doctrina, aunque no es infalible, exige obediencia religiosa. Resulta innecesario decir que no la recibe.

Sin inmutarse, en la reunión celebrada en 1995 con motivo de su vigésimo aniversario, WOC hizo las veces de anfitrión de una asamblea internacional que tenía como objetivo proseguir las conversaciones feministas acerca de dos temas: por una parte, un ministerio sacerdotal renovado; por otra, nuevas formas de vida eclesial, es decir, la Iglesia de mujeres como discipulado de iguales. Esta saludable tensión ha estado presente en el movimiento, y más allá de las fronteras regionales, durante décadas. No todas las feministas católicas coinciden acerca de la forma del ministerio y la teología venideros. Pero el triunfo es que todas las mujeres que participan en estas

conversaciones son (y respetan el hecho de que otros sean) agentes teológicos que pueden y deben expresar sus propias intuiciones. Las mujeres están estableciendo unos objetivos teológicos y los están viviendo juntas en toda su pluralidad, en marcado contraste con el planteamiento de respuesta única que aprendieron.

A mi modo de ver, éste es el gran éxito del movimiento en pro de la ordenación. El Vaticano no puede asimilar a mujeres que no están dispuestas a aceptar una ordenación para un sacerdocio clerical, celibatario y jerárquico. Además, las feministas católicas están dando forma y vida a comunidades católicas alternativas en las que la gente vive sus derechos sacramentales y sus responsabilidades de solidaridad pese al hecho de que Roma se niega a cambiar su forma de gobierno. Alguno podrá decir que con este análisis hago de la necesidad virtud, afirmando un éxito ante el patente fracaso en conseguir la ordenación. Eso es no ver lo esencial, a menos que la meta sea la ordenación de mujeres en una estructura quiriarcal. Por el contrario, van teniendo lugar cambios ministeriales y teológicos más profundos a medida que las mujeres católicas que han "desertado manteniéndose en su sitio", y quienes han seguido avanzando, forman nuevas comunidades y desarrollan su actividad moral y teológica⁶.

III. Las formas del ministerio y la teología feministas católicas

El ministerio y la teología feministas católicas adoptan formas diversas. La mundialización entraña que los movimientos no tienen base simplemente estadounidense, sino internacional. Lo mismo que Iglesia de mujeres se expresa de forma diversa en diferentes países, aunque en gran medida sin una coordinación internacional formal, también el programa a favor de un cambio centrado en las mujeres está encontrando expresión en todo un abanico de contextos. En 1996, en el Sínodo de Mujeres Europeas celebrado en Gmunden (Austria), un grupo de católicas, encabezadas por la Women's Ordination Conference de los EE.UU., constituyó el Women's Ordination Worldwide (WOW), una coalición de grupos de apoyo activo centrados en el sacerdocio femenino. Entre sus miembros se encuentra el grupo alemán Maria von Magdala, que presiona a favor de la ordenación de mujeres, así como por un lenguaje inclusivo en la liturgia e igualdad de oportunidades para las mujeres a la hora de contra-

⁶ Véase Miriam Therese Winter, Adair Lummis y Allison Stokes, *Defecting in Place: Women Claiming Responsibility for Their Own Spiritual Lives*, Crossroad, Nueva York 1994.

tar a gente para puestos relacionados con la Iglesia, especialmente en las facultades de Teología.

Otros grupos miembros con metas parecidas son Catholic Women's Ordination, de Inglaterra; Brothers and Sisters in Christ, de Irlanda; Ordination of Catholic Women, Women and the Australian Church y Women on the New Covenant, los tres de Australia; Catholic Women Knowing Our Place, Nueva Zelanda; Catholic Network for Women's Equality, de Canadá; Women's Ordination de Sudáfrica; y un grupo español llamado Colectivo de Mujeres en la Iglesia. También están en contacto grupos incipientes de la India, Corea y la República Checa, lo que demuestra que el movimiento es efectivamente mundial⁷. Aunque cada grupo tiene de alguna forma un compromiso con la ordenación de mujeres, la mayoría de ellos dejan patente su inquietud por cuestiones más amplias de inclusividad y su colaboración con otros grupos de reforma, como los que trabajan en favor del celibato opcional para los sacerdotes.

Además de este trabajo de apoyo activo, los mayores cambios realizados por las feministas católicas se están produciendo en la práctica pastoral. No existen estadísticas fiables de muchos países; Roma quizás no ha considerado oportuno medir lo que desea que desaparezca. Pero en aquellos lugares donde se dispone de cifras, es clara la tendencia a que el ministerio se convierta en una profesión predominantemente femenina. En los EE.UU., por ejemplo, más del 10% de las parroquias católicas no tienen sacerdote residente. Las mujeres pastorean en la actualidad muchas parroquias, con aparente éxito y una cálida acogida⁸. Considero esto una prueba de que la ordenación no es necesaria para desempeñar la función pastoral, e invito a reflexionar desde el punto de vista teológico acerca de lo que la ordenación podría significar exactamente desde la perspectiva sacramental en una Iglesia que se acerque al "discipulado de iguales". Eso está aún por formular.

En los EE.UU., las mujeres constituyen el 82% de los 26.000 ministros parroquiales no sacerdotes que se calcula que hay⁹. Por lo general, las razones de ello son, entre otras, las pagas bajas, las jornadas

⁷ La información sobre Women's Ordination Worldwide y sobre el estado actual del movimiento fue ofrecido amablemente por Andrea Johnson, coordinadora nacional de la Women's Ordination Conference en los Estados Unidos.

⁸ Ruth A. Wallace, *They Call Her Pastor: A New Role for Catholic Women*, SUNY Press, Albany (Nueva York) 1992.

⁹ El Estudio de Notre Dame sobre vida parroquial católica informa de que más del 80% de los maestros de religión y catequistas son mujeres; más del

de trabajo largas, las elevadas expectativas de cuidados y el escaso prestigio vinculado con los modelos corrientes de ministerio, especialmente la educación religiosa. Esta receta de empleo femenino en una cultura patriarcal es cada vez menos atractiva para los hombres, como queda patente por el descenso del número de sacerdotes varones ordenados en casi un 40% entre 1965 y el 2005 (proyección)¹⁰. No obstante, parece claro que en el siglo XXI, las católicas harán por las iglesias lo que hicieron por las instituciones educativas y médicas católicas en los siglos XIX y XX, esto es, proporcionar un servicio de alta calidad a cambio de una recompensa de baja calidad.

Las escuelas de Teología ya sienten los efectos de la entrada de las mujeres en el ministerio. Muchos seminarios católicos dependen en la actualidad de las estudiantes de ciclos de licenciatura para mantener abiertas sus puertas, pese al hecho de que las oficinas de colocación de los seminarios no se han mostrado resueltas a la hora de abordar la opresión por razón de género sufrida por sus alumnas. Los ciclos de diplomatura en religión de instituciones no católicas registran una tendencia a la igualdad en el número de católicas y de católicos.

Sin embargo, la convergencia de dos factores pone en cuestión el efecto de estos fenómenos. En primer lugar, el mayor pluralismo religioso significa que las feministas católicas tienen muchas oportunidades de acceder al ministerio ordenado en otras confesiones que tratan a las mujeres equitativamente y les pagan un salario justo por su trabajo. No ha habido un éxodo masivo en esta dirección, pero se está dando un tránsito suficiente para ayudar a transformar la comunidad católica con mujeres que, aunque están ordenadas en otras confesiones, continúan manteniendo su identidad católica. De hecho, se les puede considerar en cierto modo "sacerdotisas católicas". Las mujeres parecen tener pocas dificultades en mantener en unidad tales contradicciones aparentes; el previsible resultado de ello es que el significado de "católico" continúa expandiéndose gracias a la creatividad de las católicas feministas.

75% de quienes dirigen grupos de discusión o de estudios bíblicos para adultos son mujeres; más del 85% de quienes desempeñan tareas diaconales tradicionales (por ejemplo, visitar a los enfermos, atender a los discapacitados) son mujeres. David C. Leege y Thomas A. Trozzolo, "Who Participates in Local Church Communities?" Notre Dame Study of Catholic Parish Life, *Origens* 15 (13 de junio de 1985), pp. 50-57, según se cita en *Defecting in Place*, p. 283.

¹⁰ Richard A. Schoenherr y Lawrence A. Young con Tsan-Yuang Cheng, *Full Pews, Empty Altars: Demographics of the Priest Shortage in the United States Dioceses*, University of Wisconsin Press, Madison (Wisconsin) 1993.

En segundo lugar, a muchas feministas católicas les ha resultado tan problemática la teología que oprime a las mujeres, y tan útiles los recursos espirituales procedentes de otras tradiciones que no contienen tales contradicciones (por ejemplo, la meditación zen y ciertas prácticas celtas), que han ampliado sus repertorios espirituales personales hasta incluirlos. Una vez más, con ello no se vuelven de algún modo "menos católicas", sino "católicas" más en sintonía con los tiempos pluralistas que vivimos en materia de religión. Me atrevo a predecir que este sincretismo, en el sentido más positivo de la palabra, tendrá una influencia cada vez mayor en la configuración del ministerio y la teología feministas católicos. Anuncia un tiempo en el que los católicos en general considerarán su fe como parte de una mezcla multirreligiosa.

Unida a esta expansión espiritual está el estrecho conservadurismo de las instituciones educativas católicas, que amenaza el futuro académico de éstas. La repercusión del documento vaticano de 1990 *Ex corde Ecclesiae* presagia severas restricciones a los teólogos en lo que la quiriarquía les exigirá para enseñar en universidades católicas. El resultado de estas medidas, ya en vigor en la práctica, cuando no en la normativa, de muchas escuelas, será la eliminación de las feministas de las facultades. La siguiente generación de estudiantes no podrá contar con la presencia de profesoras feministas en el aula, ni con la supervisión de feministas para sus tesis: una amenaza para el futuro del pensamiento feminista católico. Así sucede ya en muchas facultades de Teología católicas de Europa, los EE.UU. y Latinoamérica, donde la purga de feministas cuyas opiniones doctrinales no se ajustan a las opiniones quiriarcales está diezmando las filas¹¹.

En muchos aspectos, la cuestión de ordenar mujeres es una de las diferencias teológicas menos problemáticas entre las feministas católicas y la quiriarquía. Además de las nuevas fuentes mencionadas antes, los temas éticos —como la importancia moral del sexo seguro (en especial el uso de preservativos), un control eficaz de la natalidad como parte normativa de una reproducción responsable, el aborto como una opción siempre difícil pero a veces necesaria, las relaciones con alguien del mismo sexo en igualdad moral con las relaciones heterosexuales— tienden a provocar mayor disonancia.

¹¹ Un caso notorio en los EE.UU. fue el de la profesora Carmel McEnroy, que fue despedida de su puesto de numeraria en el St. Meinrad Seminary. No es casualidad que ella sea la autora de un estudio crítico, ya citado antes, sobre el papel de las católicas en el Concilio Vaticano II.

Los métodos ecuménicos feministas, como la eucaristía compartida con los protestantes, el reconocimiento de que existe abundante salvación más allá de los límites cristianos, y la grata dedicación al diálogo interreligioso, en cuanto aspectos constitutivos de la práctica teológica del feminismo católico, señalan cierto eclipse de los modelos quiriarcales. En cada caso, lo que está en juego no es sólo un modo nuevo de hacer, sino, lo que es de mayor importancia, la prueba de un nuevo sentido del poder compartido. Los católicos ya no tienen que ser "correctos" para ser espirituales, ni deben negar su pan y su vino a aquellos cuyas interpretaciones de la eucaristía no son exactamente las mismas. Antes bien, las feministas han aportado un nuevo sentido de apertura, un nuevo sentido de la hospitalidad, nacido del hecho de haber padecido su falta en casa. Estos cambios se traducen en un compartir más ampliamente el poder, en un reconocimiento más hondo de que la diversidad es, en definitiva, católica.

IV. Qué cabe esperar

La pregunta sigue en pie: si las mujeres somos Iglesia, ¿qué tipo de Iglesia somos las mujeres? Esto no es tanto un interrogante acerca de la configuración de la institución, ni el género de sus ministros, cuanto una pregunta sobre el poder. Es en realidad la pregunta de quién decidirá qué tipo de Iglesia vamos a legar a nuestros hijos. Es en este punto donde están todavía por desarrollarse las luchas más serias. El silenciamiento de teólogas feministas como Ivone Gebara, de Brasil, es sólo el comienzo.

Tres cuestiones importantes de poder van destacando a medida que las mujeres continúan ganando terreno como agentes religiosos, protagonistas de su propia espiritualidad. En primer lugar, la palabra misma "católico" sigue siendo contestada. ¿A quién está vinculado ese adjetivo? ¿Simplemente a la Iglesia quiriarcal, o ese término pertenece de verdad a todos los bautizados que profesan un compromiso con el sacramento y la solidaridad en continuidad con el movimiento de Jesús, tal como sostienen las feministas progresistas?

Una estrategia utilizada reiteradamente por los conservadores religiosos consiste en decir que los enfoques feministas católicos del ministerio y la teología están bien y son buenos en sí mismos, pero que no son "católicos" porque no se ajustan al modelo quiriarcal. Esto ya no es tan fácil de decir. Las feministas católicas responden que nuestros modelos de ministerio y nuestras opiniones teológicas no son otra cosa que católicos, que están vinculados al primitivo movimiento de

Jesús, son coherentes con los valores evangélicos y son admitidos por millones de personas que se confiesan católicas. Si acaso, es la opinión del Vaticano la que parece en desacuerdo con la tradición constante; pero la mayoría de las feministas católicas no ven la necesidad de imitar la estrategia del Vaticano proclamando a éste no católico. Quizás convendría que lo hiciéramos, pero esto no es un altercado legal a propósito de una marca registrada, sino más bien un debate teológico acerca de si existe una sola posibilidad o muchas. Y lo que es más importante: es un debate acerca de quién puede reivindicar el título de "católico" y todo lo que lleva consigo; especialmente, quién puede acceder y controlar los recursos –materiales y humanos– que se han acumulado a lo largo de los siglos en nombre de toda la colectividad.

En segundo lugar, y derivada de esto, está la capacidad para actuar en nombre de la colectividad católica, lo cual tiene consecuencias tanto en el ámbito legal como en el político. "Católico" entraña una fuerza cuya manifestación abarca, desde la bendición de matrimonios, hasta la influencia sobre la legislación. Por ejemplo, las ministras católicas de los EE.UU. no están ordenadas, por tanto no están autorizadas para bendecir matrimonios. Su sello confesional no está protegido por la ley. No se benefician de las leyes fiscales para el clero, como sus homólogas ordenadas de otras confesiones. Esto tendrá que cambiar.

El ámbito político está aún más contestado. Las autoridades estatales se van dando cuenta poco a poco de que la Iglesia quiriarcas no es todo lo que hay en el catolicismo. Por ejemplo, en la Conferencia internacional de las Naciones Unidas sobre Población y Desarrollo, celebrada en El Cairo en 1994, el Vaticano encontró la horma feminista de su zapato cuando consiguió que algunos musulmanes fundamentalistas se le unieran en la oposición a la plataforma popular de acción, que incluía el control de la natalidad y el aborto. Catholics for a Free Choice (CFFC), grupo feminista con base en Washington, DC, encabezó la oposición. La falta de una mínima cortesía diplomática por parte de los representantes vaticanos, y su empeño en pensar y en comportarse tal como suelen hacer en su propio terreno, donde las mujeres son escasas, no resultaron bien en El Cairo. Lo importante fue que todo el mundo entendió que se trataba de una disputa entre católicos, y que el quiriarcado no era la única voz católica. CFFC pasó a plantear serias cuestiones acerca del Vaticano como ciudad-Estado, un grupo religioso como Estado con voz en reuniones de ese tipo. Me atrevo a afirmar que estos ataques al poder religioso hegemónico, que han trascendido al ámbito político público, son las incursiones más profundas que las feministas católicas han realizado en el campo de los nuevos ordenamientos del poder.

En tercer lugar, la cuestión de la ordenación sigue sin resolver, no tanto en lo relativo al asunto del género (punto que ahora parece obvio), cuanto en lo referente a la cuestión de vincular ordenación y toma de decisiones. La función sacramental de presidir la eucaristía es una cosa; pero tomar decisiones acerca de todo, desde el uso de fondos, hasta la contratación de profesores, implica otra clase de poder. La ordenación de unas pocas mujeres para unirse a un puñado de hombres que, en virtud de su ordenación, son los que automáticamente tienen autoridad y jurisdicción en esos ámbitos palidece en importancia ante el cambio general que se necesita en los modelos de gobernación de la colectividad católica.

El "discipulado de iguales" es un concepto tanto político como teológico, basado en una democracia y participación radicales¹². Los grupos de Iglesia de mujeres se esfuerzan por encontrar el modo de compartir el liderazgo y también de funcionar eficazmente, el modo de habilitar a todos los miembros, pero sin inhabilitar a quienes hacen el trabajo. Los grupos de reforma de la Iglesia luchan por encontrar modos de unir a la comunidad en una asamblea global, la *ekklesia*. Las comunidades religiosas canónicas influenciadas por el feminismo se esfuerzan por encontrar el modo de hacer que sus recursos financieros pasen, del control quiriarcas, al control comunitario. Las parroquias progresistas luchan por encontrar el modo de llevar a la práctica los cambios ministeriales y teológicos que desean, y siguen manteniendo su vínculo con la quiriarquía.

Conforme se vayan desenvolviendo, estas luchas y otras venideras pondrán de manifiesto precisamente en qué medida ha cambiado en realidad el paradigma, cuánta influencia ha tenido el pensamiento y la actuación feministas sobre lo que en otro tiempo se consideraba una tradición monolítica¹³. Cuando ahora digo "Las mujeres somos Iglesia", tengo confianza en que muchas personas, como mi amiga suiza, se tomen a sí mismas, y me tomen a mí, muy en serio.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

¹² Véase Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation*, Crossroad, Nueva York 1993, así como su obra anterior *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Beacon Press, Boston 1984, donde sienta en parte sus bases.

¹³ Véase Maureen Fiedler y Linda Rabben (eds.), *Rome Has Spoken: A Guide to Forgotten Papal Statements and How They Have Changed through the Centuries*, Crossroad, Nueva York 1998.

4. REFLEXIÓN FINAL

LA AUTORIDAD DE LAS MUJERES, FUTURO DE LA IGLESIA

I. Renovación sin fijación (síntesis)

En el presente número no se estudia un tema agradable. Su desencadenante fue un documento romano de, a lo sumo, tres páginas de extensión sobre la ordenación de mujeres, que con su publicación suscitó perplejidad y gran irritación. Los efectos del documento en sí mismo, como vemos, son singularmente estériles. Lo único que el documento sabe es prohibir. Repite cosas ya dichas, y en una declaración suplementaria se sanciona a sí mismo con la máxima autoridad, convirtiendo así el tema objetivo en una cuestión de obediencia¹. Siguió inmediatamente una exacerbada contradicción. Ocuparse del documento produce tan sólo disgusto. Pues sobre el tema no hay argumentos en favor y en contra que no se hayan intercambiado ya alguna vez. Personalmente me interesa esta problemática –a lo más tardar– desde el año 1971, cuando Hans Küng declaró en un escrito sobre la cuestión del sacerdocio:

“El servicio eclesiástico no tiene que ser necesariamente masculino; no tiene que ser tampoco un club de varones. Una Iglesia adecuadamente renovada exige la participación de la mujer en la vida de la Iglesia, sobre la base de la igualdad de derechos”.

Así que hay que ordenar también a mujeres para un ministerio sobre cuya sacralización habrá que reflexionar paulatinamente². El

¹ Groß, en: W. Groß, o. c. (nota 5), p. 7.

² H. Küng, *Wozu Priester (Eine Hilfe)*, Zúrich 1971, pp. 67s [trad. esp.: *¿Sacerdotes para qué?*, Herder, Barcelona 1973]. Este dictamen se recogió

tono romano del mandato y del rechazo se ha modificado poco desde entonces; a lo sumo se ha intensificado, se ha reducido a algunos enunciados centrales y ha adquirido decisión disciplinaria. Además, la prohibición de la ordenación de mujeres ha entrado en la corriente de endurecimientos generales. Recordemos tan sólo el angustiador documento *Ad tuendam fidem*, que actualmente proporciona noches de insomnio a algunos teólogos y teólogas³. Es verdad que Roma no fue capaz de imponer la prohibición de discutir el tema, expresada en la *Ordinatio sacerdotalis* y corroborada luego por Ratzinger. Pero la ordenación de mujeres se ha convertido entre tanto en el *shibboleth*, por el cual se está decidiendo el destino de mujeres en el servicio teológico y eclesial, y a causa del cual otras personas se han visto en dificultades inesperadas y algunas han sido suspendidas de sus funciones⁴.

Sin embargo, son tanto más asombrosas las múltiples reacciones que ese documento ha provocado⁵. Han conducido a numerosos esclarecimientos. En muchos países los teólogos y las teólogas hicieron declaraciones casi siempre solidarias⁶. Para los datos bíblicos sobre el tema se había realizado ya suficiente labor preparatoria. Así que quedó claro desde un principio que la problemática planteada en términos de lo que dice la Biblia (“¿Confirió Jesús la ordenación

luego en la obra: *Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute*, Múnich/Maguncia 1973, pp. 22s (tesis 20 d); pp. 174s. Se incluyen también otras posturas anteriores.

³Tan sólo un ejemplo de ello es el teólogo inglés John Wijngaards, que el 17 de septiembre de 1998 renunció en toda forma a su sacerdocio y explicó detenidamente su decisión ante la prensa inglesa (cf. *The Tablet* del 19 de septiembre de 1998, p. 1232).

⁴Tan sólo entre los más cercanos al sector de mi actividad conozco cuatro casos de mujeres que en el instante tuvieron que defenderse ante el obispo competente o el vicario mayor, sin que se diera a conocer nada de esto a la opinión pública.

⁵Para el ámbito de lengua alemana véase: W. Groß (ed.), *Frauenordination. Stand der Diskussion in der katholischen Kirche*, Múnich 1996.

⁶Principalmente la prensa eclesial ha recogido el tema. Y, así, en relación con el ámbito de lengua alemana poseemos extensas documentaciones en la revista *Herder-Korrespondenz* de estos últimos años. En Gran Bretaña puede encontrarse un continuado tratamiento del tema en el periódico *The Tablet*, aunque en él, naturalmente, con miras a las novedades habidas en la Iglesia anglicana. Finalmente, Internet ofrece abundantes y asombrosamente variadas informaciones sobre la discusión del tema en todos los continentes, incluidos los países asiáticos y Australia.

sacerdotal a mujeres?”) es anacrónica y, por tanto, no dice nada. Por otro lado, se había adquirido conciencia, ya desde hacía tiempo, de otra realidad: la extraña ausencia de mujeres de la praxis ministerial del cristianismo primitivo, la ocultación de sus huellas y la concentración sobre ministros masculinos es un hecho que tiene razones culturales. Pero, al mismo tiempo y a pesar de todo, se encontraron múltiples vestigios de mujeres que, como apóstolas, como presidentas de comunidades (domésticas) o como profetisas, habían desempeñado un papel importante. Finalmente, consiguió dar un gran paso adelante Elisabeth Schüssler Fiorenza con sus múltiples investigaciones, basadas en la hermenéutica y en la crítica de la ideología, acerca de la presencia y la ausencia de mujeres⁷. Estos estudios hicieron ver claramente que la cuestión de las mujeres cristianas en el ministerio eclesiástico no debe considerarse aisladamente, sino que debe entenderse como resultado de un profundo proceso de inculturación. Por tanto, interesaba mucho descubrir los vestigios de una concepción que se remontara a los orígenes, según la cual la Iglesia debe entenderse por principio y consecuentemente como “*ekklesia* de personas en pie de igualdad”: como una Iglesia de mujeres, que no por eso excluye a los hombres (y que, por tanto, no devuelve mal por mal).

La antigua fórmula bautismal de Gál 3,28 desempeña en todo ello un papel central y normativo, contra el cual incluso el presente Magisterio no tiene más que débiles argumentos: “No hay ni judío ni griego; no hay ni esclavo ni libre; no hay ni hombre ni mujer”. Es verdad que pronto se descende de la elevación de esta confesión bautismal; junto a los cristianos y a los esclavos se olvida a la mujer (1 Cor 12,3; Col 3,11). Sin embargo, partiendo de numerosos vestigios originales pueden trazarse posteriores desarrollos como caminos que conducen al patriarcado: a la anticristiana exclusión de mujeres y, por tanto, a la reducción de la Iglesia a la mitad de sus integrantes: de esa Iglesia que se entiende a sí misma como “arca” de toda la humanidad. Claro que este camino no transcurrió de manera tan rectilínea como se piensa generalmente. Anne Jensen, por ejemplo, informa en sus investigaciones sobre la Iglesia antigua que hubo “madres” de comunidades y mujeres mártires, que hubo destacadas figuras femeninas y mujeres representantes de Cristo, que hubo profetisas con funciones plenamente sacramentales. Evidente-

⁷Recientemente: Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Neutestamentlich-frühchristliche Argumente zum Thema Frau und Amt. Eine kritische feministische Reflexión*, en: Groß, o. c., pp. 32-44. Aquí se presentan estudios y aportaciones anteriores, así como estudios pertinentes sobre la cuestión.

mente, los modelos igualitarios de la Iglesia se mantuvieron aún durante largo tiempo, aunque sólo en islas pequeñas⁸.

También durante la era posconstantiniana, incluida la Edad Media y la edad moderna, se refieren muchas cosas sobre la historia de las mujeres⁹. La energía y la creatividad femenina aparecen en numerosas figuras destacadas, pero éstas desempeñaron sus funciones más bien en los monasterios y a través de escritos teológicos¹⁰, en el compromiso social o en el retiro místico, y no tanto en la actividad política, aunque el ministerio de la abadesa siguió estando muy considerado durante largo tiempo, y estuvo dotado a veces de grandes facultades, incluso sobre clérigos, y pudo desempeñar funciones eclesiales que llegaban hasta el margen de la potestad sacramental. Así que los patrocinadores de la ordenación de mujeres fueron constituyendo hasta el siglo XX una minoría en constante disminución. Por el contrario, algunos teólogos y guardianes del orden eclesiástico tuvieron suficiente tiempo para construir una tradición, cuyos resultados son sacados a relucir hoy día por el Magisterio eclesiástico, cuando dice: Pero, ¡por favor! Lo que las mujeres quieren obtener hoy día ¡no ha existido nunca! ¡Esas novedades huelen a subversión! Pues bien, sobre la problemática del Magisterio eclesiástico se dijeron ya algunas cosas con anterioridad. La discusión de los años pasados quedó encerrada, según se ha visto, en problemáticas muy relativas a la forma. Se trató de demostrar que la doctrina romana no es infalible. Sin embargo, ya es hora de someter a revisión crítica la construcción misma de la infalibilidad, una vez que la gran controversia no ha aportado respuestas. Con ello se mostraría fácilmente: la pretensión misma de infalibilidad, entendida en su global realidad eclesial, es ya fruto de un pensamiento elitista y patriarcal. Constituye únicamente el núcleo de una estructura sumamente autoritaria, absolutista y completamente ajena al cristianismo. Gómez Acebo ha recogido tan sólo un aspecto de ello, a saber, la desdichada historia del callar y del imponer silencio. Una Iglesia integrada por iguales, difícilmente podrá reconciliarse con esa práctica.

⁸ Anne Jensen, *Gottes selbsbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?*, Friburgo 1992.

⁹ Algunas observaciones, por ejemplo, sobre Juan Crisóstomo y Buenaventura pueden verse en P. Hünemann, *Lehramtliche Dokumente zur Frauenordination*, en Groß, o. c., pp. 83-96; especialmente las pp. 87s. Véase el mismo artículo en la revista *Theologische Quartalschrift* 173 (1993) 205-218.

¹⁰ Hay que remitir al *Archiv für Philosophie- und Theologiegeschichte und Frauenforschung*, que fue fundado en 1984 por Elisabeth Gössmann.

No obstante, al final del presente número se informa también sobre cosas agradables. Los primeros artículos mostraron de qué manera tan retrógrada está siendo llevada por Roma la discusión. Por el contrario, otros artículos, como los de May, Hunt y Meyer-Wilmes, hacen ver claramente que sobre todo las teólogas feministas se han desligado hace ya mucho tiempo de los límites previamente fijados. Muchas de ellas no reclaman ya viejos derechos, sino que ponen a prueba en la teoría y en la práctica nuevos caminos¹¹. Roma no sólo considera la ordenación de mujeres como ilícita, sino también como inválida. Y a ello se contradice con insistencia. Pero muchas teólogas expresan también claramente: aquella que no se eleve por encima de esa contradicción, no hará más que repetir el pensamiento romano e insistirá tan sólo en un endurecimiento que no ha de beneficiar ni a la Iglesia universal ni a las mujeres afectadas. Aquella que sólo insista en ser ordenada por igual, estabilizará finalmente un sistema que ha terminado por excluir a las mujeres¹². Ésta es la razón de que muchas mujeres no apetezcan en absoluto el ministerio en su forma actual. Hace mucho tiempo ya que lo han renovado en el espíritu y en la praxis. No están dispuestas ya a ligar su celebración de la eucaristía, su proclamación de la palabra, su oración y su ayuda recíproca a un pensamiento de autoridad dominadora, que se rodea de las insignias del antiguo poder romano y que restringe la cooperación de las comunidades a un mínimo que seguramente está bien controlado.

Por eso, la resistencia contra la exclusión conduce directamente a la reflexión sobre nuevas formas de participación, de comunicación, de acción diaconal y de dirección eclesial. La meta, en todas las confrontaciones, es precisamente una transformación creadora de la estructura del ministerio eclesial. Señalemos únicamente al margen que con ello está ligada además otra dimensión, como vemos principalmente en los Estados Unidos. Es el redescubrimiento del liderazgo religioso desde una perspectiva ecuménica e interreligiosa. Precisamente porque esta perspectiva ha quedado marginada duran-

¹¹ El progreso de la discusión podrá verse fácilmente, por ejemplo, si se compara la anterior obra de Ida Raming con estudios realizados durante los años noventa, en los cuales el sacerdocio, en lo que respecta a una Iglesia renovada, no aparece ya en sí como cosa deseable: I. Raming, *Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt – Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung?* (Colonia 1973).

¹² En el ámbito de lengua alemana da testimonio de ello una publicación reciente: Marianne Bühler, Brigitte Enzner-Probst, Hedwig Meyer-Wilmes y Hannelies Steichele, *Frauen zwischen Dienst und Amt. Frauenmacht und -ohnmacht in der Kirche. Beiträge zur Auseinandersetzung*, Düsseldorf 1998.

te tanto tiempo, las mujeres ofrecen hoy día las mejores condiciones previas para llevar a cabo esas nuevas aperturas en beneficio de toda la Iglesia.

II. Una oferta a la Iglesia (cinco tesis)

¿Qué conclusiones habrá que sacar, al final del presente número? Para terminar, mencionaré cinco aspectos:

1. Los signos de los tiempos

La exigencia de la ordenación de mujeres no es expresión de una arbitraria autoafirmación, sino que es síntoma de un profundo cambio cultural. Tiene como consecuencia el clamor por una reforma contemporánea de la Iglesia.

La creciente emancipación de las mujeres, así como la crítica de la situación social de las mismas en prácticamente todas las culturas de nuestro tiempo, no dejó de afectar a la teología y a la Iglesia. Y, así, la cuestión acerca de las mujeres en el ministerio eclesial se menció ya en la primera Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias¹³. Poco a poco, durante los siguientes decenios, esta cuestión fue interesando a las Iglesias no católicas (a las Iglesias reformadas y libres) y –a lo más tardar durante los años sesenta– se extendió también a las Iglesias católicas. Se repiten incesantemente los transcurso de los debates, desde el rechazo inicial hasta las soluciones positivas. Hasta ahora ninguna de las Iglesias interesadas ha sufrido quebrantos por esta cuestión. Tampoco sufrieron por ello las relaciones ecuménicas entre las Iglesias. Antes al contrario, en cuanto se impone la nueva experiencia, es sentida como una experiencia llena de bendiciones. Esto se aplica también a las decisiones de la Iglesia anglicana. En todo ello, el curso de los debates muestra con creciente intensidad que no se trata sólo de reglamentaciones jurídicas, sino que está igualmente en juego la fisonomía cristiana y la credibilidad de las Iglesias, la calidad de su fraternidad, el respeto y la autoestima de las mujeres y de otros grupos marginados. Frente a la actual argumentación simbolística procedente de Roma, hay que admitir que precisamente la exclusión de las mujeres se ha convertido entretanto en el símbolo de una con-

¹³ Sobre la situación ecuménica véase: J. Field-Bibb, *Women towards Priesthood. Ministerial Politics and Feminist Praxis* (Cambridge 1991); sobre lo siguiente: A. Jensen, "Frauenordination und ökumenischer Dialog", en: Groß (ed.), o. c., pp. 100-105.

ducta androcéntrica y asentada en el dominio. Por esta misma razón hay que protestar ya en nombre de una "Iglesia en el mundo actual". Sin embargo, según la medida universal de los desarrollos culturales, la actual negativa de la Iglesia católica produce el efecto de ser una última y desesperada lucha en retirada. La dirección de la Iglesia católica tiene la elección de reconocer los signos de los tiempos o de fomentar una subcultura cerrada, cuyo sentido apenas se comprende, tanto dentro como fuera de la comunidad de fe.

2. La inculturación y la crítica de la ideología

La discusión sobre la admisión o la prohibición de la ordenación de mujeres es un ejemplo típico de la utilidad y la necesidad de teologías contextuales y emancipatorias.

A causa de los documentos romanos, el discurso se restringió a dos aspectos: al de la ordenación de mujeres por Jesús y al hecho de que Jesús fuera un varón. El primer argumento es anacrónico; el segundo, biológico. Ambos argumentos testifican lo caprichosa y arbitraria que es la argumentación, en la cual se transparentan siempre los propios prejuicios, pues estos argumentos no afectan al contenido íntimo de la fe cristiana. Por el contrario, entre lo típico de la actual teología católica se cuenta el descubrimiento de que la fe es siempre fe inculturizada. También en ella los enunciados están siempre determinados conjuntamente por *juicios previos* de carácter cultural y social. Ahora bien, la marginación de las mujeres puede reconocerse e identificarse claramente como la consecuencia de condiciones culturales y sociales. Sin embargo, el que quiera hacer ver que esas condiciones son elemento central e irrenunciable de la fe cristiana, está cargando sobre sí un (desesperado) *onus probandi* (carga probatoria). Además, la teología católica no puede cerrarse al hecho de que toda afirmación, argumentación o conclusión está determinada conjuntamente por decisiones fundamentales ("opción fundamental") e *intereses*. De ellos se ocupa la crítica de las ideologías. Por eso, no hay que perder tampoco de vista el interés fundamental de la fe cristiana. Puede describirse mediante conceptos como "humanización", "justicia", "paz", "liberación", "reconciliación" y "fraternidad". Aquel que, como cristiano o cristiana, lo haya reconocido así, no podrá ya aceptar en la Iglesia cristiana ningún argumento y ninguna praxis que conduzcan a inhumanidad, injusticia, discordia, opresión, escisión o concesión de privilegios a algunos grupos, aunque se trate de los varones. Esto constituye el punto de partida de todas las teologías emancipatorias actuales.

3. Absoluto deber

El deber de eliminar en la Iglesia todas las injusticias es un deber indivisible y absoluto.

La primera y la segunda tesis podrían conducir a que la cuestión de la ordenación de mujeres se instrumentalizara para reflexiones generales (interculturales o contextuales). Según una concepción cristiana ampliamente aceptada, la exclusión de las mujeres de las funciones cristianas directoras es en sí una injusticia. Se halla en intolerable contradicción con una concepción cristiana del ser humano. Habrá que recordar la gran metáfora bíblica de que el *ser humano* (como mujer, como varón) es imagen y semejanza de Dios. Y habrá que recordar también las convicciones cristianas fundamentales de que en el bautismo se ha superado la diferencia entre el varón y la mujer, y no sólo de manera simbólica (Gál 3,28); de que también hay mujeres que participaron o participan del "sacerdocio universal", así como de los dones del Espíritu, de las tareas de dirección de la Iglesia, como son la enseñanza, la profecía y la diaconía; de que en el martirio las mujeres y los varones son (o fueron) por igual representantes de Dios. Por eso, la prohibición de la ordenación sacerdotal de mujeres afecta directamente a su indisoluble dignidad cristiana, sin reservas e independientemente de todos los factores culturales, sociales o demás factores colectivos.

4. Reforma y transformación

La discusión sobre la ordenación de mujeres debe comprenderse como contribución a la reforma y transformación de las estructuras eclesiales.

El problema de "la ordenación de la mujer" se convirtió en representante de numerosos y muy estratificados problemas. Aquí mencionaremos únicamente algunos puntos de vista. Se trata, entre otras cosas, del derecho de las mujeres (1) a *representar* interna o externamente a la Iglesia o a las Iglesias o comunidades eclesiales; (2) a asumir funciones de *dirección* y funciones decisorias cualificadas, y (3) a presidir la celebración de la *eucaristía* y a prestar servicio en la administración de otros sacramentos. Hay que examinar de nuevo (4) la conexión entre el ministerio y el *sacramento*, (5) la asignación para este ministerio "desde arriba" (jerárquicamente) o "desde abajo" (en virtud de una *elección* por una comunidad de bautizados); (6) la cuestión del *control* permanente. Pero se trata también de la cuestión (7) acerca de cómo hay que reestructurar *de nuevo* los

ministerios tradicionales –director y diaconico–, (8) por qué *criterios* o contenidos hay que medirlos, y (9) hacia qué *tareas* eclesiales, universalmente religiosas o sociales hay que orientarlos. Sobre todo, habrá que preguntarse a qué formas erróneas ha conducido la exclusión, existente hasta ahora, de las mujeres. Para enjuiciar esto han desarrollado algunos modelos, sobre todo las teólogas. Por eso, está completamente claro que la discusión actual ofrece también una enorme oportunidad. Esta oportunidad es la reforma y la transformación. Las experiencias específicas de las mujeres, que han quedado excluidas durante siglos, pueden examinarse ahora teóricamente e integrarse prácticamente en la realidad de la Iglesia.

5. Oferta a la Iglesia

La exigencia de la ordenación de mujeres está al servicio del bienestar y del futuro de la Iglesia.

La discusión actual está intensamente determinada por documentos romanos. Por eso, hay que afirmar expresamente frente a "Roma": los defensores de la ordenación de mujeres no desarrollan ninguna controversia contra Roma, contra la doctrina de la Iglesia o contra determinados grupos eclesiales, sino para que trabajen para que la Iglesia pueda tener futuro. Tienen algo que ofrecer: están convencidos de que tan sólo una Iglesia fraternal podrá aceptar los desafíos de nuestro futuro con sus múltiples amenazas, y subsistir ante ellos. Pero esta fraternidad, como dijimos, es indivisible; no tolera limitaciones. Por eso, la discusión actual ofrece también la enorme oportunidad de que se reconozca la trascendencia del problema. Sólo resta desear que la Iglesia católica reconozca esos signos de los tiempos. Esto redundaría en su propia bendición, pondría de nuevo en marcha el diálogo ecuménico y movilizaría reservas insospechadas para la lucha universal en favor de los derechos, la liberación y la dignidad de las mujeres. Esto merecería también que la actual dirección de la Iglesia interviniera en favor de esta causa con una plena actuación teórica, práctica y espiritual.

(Traducido del alemán por Constantino Ruiz-Garrido)

LA PRÁCTICA DE ORDENAR MUJERES EN LA IGLESIA ACTUAL

Preparación teológica y establecimiento de la ordenación de mujeres en la Iglesia clandestina de Checoslovaquia

La discusión actualmente en curso en el seno de la Iglesia católica en muchos países acerca del puesto de las mujeres en la Iglesia y las posibilidades de su ordenación se concentra de forma predominante en los aspectos teológicos, sociológicos y psicológicos del problema, y el debate adquiere con mucha frecuencia un carácter teórico. En este artículo quisiéramos llamar la atención sobre el hecho de que la Iglesia católica ya ha tenido alguna experiencia práctica en ordenar mujeres: en Checoslovaquia, varias mujeres fueron ordenadas por el obispo clandestino Felix M. Davídek (1921-1988) en la primera mitad de los años setenta, en

* PETR FIALA (1964), doctor en Filosofía, es profesor de Historia y Ciencias políticas, jefe del Departamento de Ciencias Políticas de la facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Masaryk, y presidente del Centro para la Democracia y los Estudios culturales de Brno. Es autor de artículos, ensayos y libros (*Catholicism and politics*, 1995; *German political science*, 1995).

El doctor JIŘÍ HANUŠ (1963) es editor y profesor de Historia, enseña historia de la Iglesia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Masaryk y en el Instituto de Estudios Ecuménicos de Praga; es jefe de redacción de *Theological Quarterly*. Junto con Petr Fiala ha escrito un libro sobre la Iglesia secreta (*Koinótés*, 1994).

Dirección: Centrum pro Studium Demokracie a Kultury, Mendlovo Nám 1A, 603.300 Brno (República Checa).

el seno de *Koinótés*, la organización eclesiástica no oficial fundada por él. Esta asociación fue creada bajo supervisión de Davídek, tras su regreso de una prisión comunista a finales de los años sesenta, con el objetivo de realizar en la ilegalidad aquellas funciones de la Iglesia que el régimen comunista había prohibido en la práctica oficial. Davídek, que fue ordenado obispo en 1967, puso en marcha –como reacción ante la invasión soviética de Checoslovaquia en agosto de 1968, cuando existía una amenaza de mayor persecución de la Iglesia por parte del régimen comunista– una organización alternativa con obispos y sacerdotes consagrados en secreto y un sistema de formación teológica, filosófica e histórica cuidadosamente elaborado. Poco a poco, desarrolló amplias actividades pastorales por todo el territorio de Checoslovaquia, especialmente en Moravia.

Dentro de *Koinótés* comenzaron a surgir nuevas formas de vida eclesiástica (de las cuales, una de las más debatidas fue la ordenación de hombres casados), influenciadas, no sólo por las ideas del Vaticano II y la obra de Teilhard de Chardin, sino también por los originales planteamientos de Davídek. Recientemente, también ha quedado confirmada la información acerca de la ordenación de mujeres por parte de Davídek. Los actuales resultados de nuestra investigación sobre la historia de la Iglesia oculta nos permiten reconstruir (o esbozar al menos de forma genérica) la génesis de la ordenación de mujeres en esta parte de la Iglesia oculta, y señalar algunos problemas conectados con esta práctica¹.

La solución a la cuestión de la ordenación de mujeres estuvo relacionada con un importante giro que se produjo en las actividades de la asociación *Koinótés* a finales de 1970. Davídek convocó para el día de Navidad un sínodo pastoral dedicado al problema del desarrollo de la Iglesia local y, especialmente, al puesto de las mujeres en la Iglesia. La decisión de convocar el sínodo fue el resultado de un impulso repentino, porque, como el mismo Davídek declaró más tarde, fue una cuestión de “seis semanas”. Sin embargo, ya se había ocupado de esos temas durante varios años. Pensó que las circunstancias en que la asociación *Koinótés* había estado trabajando hasta ese momento planteaban la exigencia urgente de unas sesiones sinodales. Davídek estaba convencido de que había llegado el momento de que, al menos una pequeña parte de la Iglesia –en este caso, la oculta Iglesia local de Checoslovaquia–, entendiera “el signo de los

¹ El texto de este artículo es una selección y adaptación de la segunda impresión de *Koinótés. Felix M. Davídek and the Hidden Church*, de Petr Fiala y Jiří Hanuš, que fue publicada en noviembre de 1997 en Brno.

tiempos” (el llamado *kairós*, el tiempo de bendición) y discutiera el puesto de las mujeres dentro de la Iglesia.

Davídek estaba firmemente convencido de que la Iglesia local tenía derecho a convocar un sínodo pastoral, y su convicción se basaba en su estudio de los documentos del Vaticano II, que él además expuso e interpretó de manera muy original. Él describía su trabajo con las palabras siguientes:

“Creo que este sínodo pastoral se ocupa de una práctica concreta y necesaria en una región determinada. Las diferentes regiones tienen diferentes problemas, ha sido así desde el comienzo de la Iglesia. Ahora bien, tenemos la directriz básica: qué hacer para la salvación y cómo hacerlo de la manera mejor en un lugar determinado. El sínodo abarca todas las Iglesias checoslovacas, más 72 parroquias checas de Rumanía, asentadas en este país. El ámbito pastoral de nuestro sínodo incluye las regiones de Bohemia, Moravia y Eslovaquia, y atañe a tres ritos (posiblemente cuatro). Además, debemos tener presente que el sínodo no es territorial (no está relacionado con ninguna diócesis). En eclesiología, se insiste fundamentalmente en el llamamiento (la misión de la Iglesia). En la actualidad, cada comunidad parroquial representa una Iglesia perfecta, porque Cristo está presente en ella y se mantiene la conexión con el papa. Dos condiciones son necesarias para que haya un cisma: una ruptura deliberada con Roma y un acuerdo por ambas partes. Éste es el aspecto del votum ecclesiae, que yo considero muy importante. El papa no es la Iglesia entera, lo mismo que vosotros y yo no somos la Iglesia entera. Por tanto, la excomunión canónica sólo concierne a personas que se encuentran en el estado de contra dogmatum, no a la ampliación de prácticas ortodoxas. Todo lo relacionado con la salvación de las almas pertenece a la práctica ortodoxa... El Magisterio también es característico de la Iglesia entera, aunque legalmente se extiende sólo a los obispos. La vocación de enseñar se atribuye a la Iglesia entera. La Iglesia entera es infalible. Por tanto, considero que el aspecto dogmático es la premisa fundamental”².

Davídek daba por sentado que:

“la sociedad necesita el servicio de las mujeres como un instrumento especial para la consagración del género humano”³.

Esta conclusión fue el resultado de sus estudios de la historia de la Iglesia y de su lectura de tratados teológicos, principalmente anglosa-

² Grabación del sínodo pastoral. Discurso de clausura de Davídek, pronunciado el 26 de diciembre de 1970. Archivo privado de Ludmila Javorová.

³ Notas de la conferencia de Davídek “Sobre la ordenación de mujeres”, texto mecanografiado (agosto de 1970). Archivo privado de Ludmila Javorová.

jones. Además de por la influencia de sus estudios, el punto de vista de Davídek también quedó moldeado por su experiencia en la Iglesia perseguida durante los años cincuenta, y por su desempeño de las funciones sacramentales de la Iglesia mientras estuvo bajo arresto. Por supuesto, la idea de Davídek de la ordenación de mujeres no cobró forma durante las seis semanas que precedieron a la apertura del sínodo, sino que representa las conclusiones de su proceso de pensamiento iniciado años atrás, como queda corroborado por algunas de sus conferencias y seminarios privados (por ejemplo, sobre celibato y sacramentos) preparados en el marco de los estudios teológicos secretos. La conferencia de Davídek sobre la ordenación de mujeres, probablemente pronunciada en privado en 1970, es un ejemplo muy notable de su originalidad. En dicha conferencia, Davídek insiste en que la mujer "ha sido excluida de la ordenación sólo durante los últimos mil años". Cree él que el desarrollo final del Colegio de cardenales en los siglos X-XI forzó una centralización del poder. Ese paso fue ocasionado por la desmoralización del clero, los asesinatos en venganza entre las familias de las que procedían papas y obispos, y las expediciones militares. Además, en aquel tiempo "se formularon las normas positivas del Código de derecho canónico (CIC), lo cual causó la división entre los ritos occidental y oriental y sus códigos". Davídek señala que la exclusión de las mujeres de la ordenación (incluso de las órdenes menores) no tiene fundamento en el dogma. A veces las palabras de san Pablo se citan como razones dogmáticas (las mujeres deben guardar silencio en la iglesia, las mujeres deben estar subordinadas a los hombres), pero esas opiniones de Pablo son consideradas por Davídek meras amonestaciones o llamamientos formulados en relación con la situación particular de Corinto. Para Davídek, los textos de importancia fundamental confirman que san Pablo no estaba contra las mujeres, sino, al contrario, que insistía en la igualdad de mujeres y hombres (véase Gál 3,28: "...no hay ni hombre ni mujer... todos sois uno en Cristo Jesús"). Davídek también hace referencia al texto de Hechos de los Apóstoles (1,12-26), destacando el dato de que las mujeres "no fueron pasadas por alto en la elección del apóstol Matías con la ayuda del Espíritu Santo". La conferencia de Davídek toma en consideración los aspectos teológicos de la ordenación de mujeres, así como los contextos filosófico y sociológico de la cuestión (en esta conferencia nos encontramos con una de las expresiones favoritas de Davídek, "pensamiento neolítico", un pensamiento que, en su opinión, degradaba a las mujeres y al que hay que oponerse con firmeza).

Las opiniones de Davídek sobre el puesto de las mujeres en la Iglesia también se inspiraban en el material bibliográfico extranjero

disponible en aquella época, material al que él tenía acceso principalmente a través de traducciones polacas. Al parecer, uno de los trabajos más estimulantes para él fue el artículo de Jan Peters "The Place of Women in Ecclesiastical Offices", donde el autor analizaba el papel de las mujeres en el Antiguo y Nuevo Testamentos, definía históricamente la función del sacerdote e investigaba la cuestión de por qué las mujeres fueron excluidas de ella. Peters también centraba su atención en la búsqueda del puesto de las mujeres en la función sagrada dentro de la teología contemporánea. Este artículo formulaba tres premisas que estaban en consonancia con la honda convicción del propio Davídek:

1. Desde el punto de vista de la exégesis, no tenemos argumentos decisivos para impedir que las mujeres asuman la función sacerdotal. 2. La exclusión de las mujeres de la función sacerdotal fue el resultado de una evolución histórica, y por tanto esta práctica carece de valor absoluto alguno, con lo cual pierde su aceptabilidad general. 3. El concepto cristiano de sacerdocio como vocación y servicio carismáticos, que reemplazó el anterior concepto legal, fuerza además al teólogo católico a buscar un lugar y una participación de las mujeres en la función sacerdotal, y a formular la pregunta de si la mujer podría desempeñar su función redentora en un contexto más amplio y más bíblico...⁴

Además de su preparación teórica para el sínodo, Davídek no dedicó menor atención a su organización. El sínodo estuvo precedido por asambleas preparatorias para confeccionar el plan de la reunión sinodal. El borrador del programa, así como la totalidad del proyecto, quedaron asegurados mediante un juramento personal prestado por todos los participantes⁵. Dicho juramento tenía como finalidad garantizar

⁴ Jan Peters: "The Place of Women in Ecclesiastic Offices", Traducción de un artículo de *Concilium* 34: *¿Apostólica por sucesión?* (1968). Archivo de Koinótés.

⁵ Texto del juramento: "Soy consciente de que todas mis obras están sometidas al orden de la virtud de la prudencia. Por tanto, en las presentes circunstancias, estoy de acuerdo, por libre voluntad, en que todo lo concerniente a este Concilio del Pueblo de Dios (es decir, el lugar, el momento y los contenidos de la reunión, los participantes y los resultados positivos y negativos) pertenezca por el momento a la noción global de 'secreto'. Los contenidos del secreto los guardaré, con la ayuda de Dios, en su totalidad, a menos que una autoridad concreta encargada del Concilio, o su representante legítimo, ordene obrar de otro modo. Considerando la complejidad de la situación, soy también consciente de que, en caso de persecución, puedo ser interrogado sobre este Concilio. En este caso, soy consciente de que es mandato

que el sínodo discurriera de forma tranquila y segura, y expresaba conformidad con su celebración. La segunda asamblea se celebró tan sólo unas semanas después de la primera (la última tuvo lugar el 10 de diciembre de 1970). Al mismo tiempo se estaba realizando un trabajo diligente sobre la idea subyacente del sínodo. Davídek inició la traducción de algunas obras y artículos extranjeros, y la preparación de varias presentaciones y valoraciones de especialistas en relación con el tema. También elaboró cuidadosamente los principales contenidos del programa, en especial los temas ya mencionados del puesto de las mujeres en la Iglesia y su ordenación. El borrador final se puede resumir en los puntos siguientes:

1. *La Iglesia de todo el mundo debe sentirse obligada a respetar el kairós.* (Davídek entiende *kairós* como un tiempo de visitación en el que Dios llega con un nuevo signo que el hombre reconoce como una llamada a crear una realidad nueva. En este caso, Davídek entiende el problema de ordenar a mujeres como la cuestión de posibilitar a éstas el tomar parte en la administración de la Iglesia, y proclama el final del año 1970 como el "momento oportuno", el *kairós*.) 2. *La ordenación de mujeres en determinadas circunstancias se puede defender con razones sociológico-pastorales.* (Davídek sabía bien cuál era la situación en las cárceles de mujeres, y además tenía la experiencia de numerosos encuentros con prisioneras, entre ellas Vojtěcha A. Hasmandová, la priora general de las hermanas borromeanas, quien le contó sus experiencias desde la cárcel.) 3. *El aspecto cultural-antropológico de la ordenación de mujeres también se debe considerar importante.* (Con esta idea, Davídek quiere decir que ha habido, no sólo cambios sustanciales en el puesto de la mujer en la sociedad, sino también desplazamientos intrínsecos en el proceso de la evolución.) 4. *La ordenación de mujeres está apoyada por la tradición de la Iglesia.* (Davídek tenía en cuenta el hecho de que, en los primeros siglos del cristianismo, las mujeres realizaban bautismos, llevaban la eucaristía a los enfermos y tenían su lugar propio en la jerarquía.) 5. *Por consiguiente, es conveniente hacer las modificaciones necesarias en el derecho canónico.* (Davídek estaba convencido de

de Dios mantener el secreto y, a la vez, decir la verdad (es decir, revelar la verdad en un momento concreto de tal manera que no se pueda hacer mal uso de ella). Este conflicto lo intentaré resolver yo solo con la ayuda del Espíritu Santo, y de ahora en adelante rezaré por un resultado fructífero. Una vez más declaro que soy consciente de la necesidad de guardar silencio acerca de los actos del Concilio, y en estas circunstancias juro sobre el Evangelio y ante el presente testigo que, con la ayuda de Dios, mantendré mi promesa". Archivo privado de Ludmila Javorová.

que el Código de derecho canónico no cubre todas las posibilidades y circunstancias que pueden darse)⁶.

Davídek pretendía reunir en el sínodo a los obispos y sacerdotes de la llamada "segunda línea"⁷ junto con los representantes de las congregaciones y órdenes religiosas y, por supuesto, los laicos. La proporción de clérigos y miembros de órdenes religiosas en relación con los laicos debía ser aproximadamente de dos a uno. Sin embargo, más tarde —después de que se prestó juramento en las asambleas— trascendió que no todos los colaboradores más cercanos de Davídek compartían con él la convicción de que la decisión sobre si cabía admitir que las mujeres recibieran la ordenación debía constituir el principal propósito del sínodo. Bedřich Provazník, Josef Dvořák y Jiří Pojer, obispos consagrados por Davídek, se oponían a la discusión del problema en el sínodo, intentando con ello, de hecho, impedir la celebración de la reunión. Justo antes del comienzo del sínodo, insistieron en convocar una asamblea preparatoria más, en la cual exigieron que la cuestión de la ordenación de mujeres fuera retirada del programa. Sin embargo, tras esta reunión, que se celebró con un ambiente muy tenso, el programa del sínodo se mantuvo conforme al plan de Davídek.

Los obispos Provazník, Dvořák y Pojer entregaron a Davídek el *Memorándum* donde se contenían diecinueve puntos que resumían sus objeciones. Éstos son algunos de los comentarios críticos contenidos en ese documento:

— "Los consejeros no están adecuadamente informados: a) el conocimiento especializado de los participantes es insuficiente; b) falta oposición, expertos y peritos; c) los participantes (muchos de ellos) no fueron informados con antelación. La mayoría de los participantes no pasaron por ninguna preparación psicológica en relación con el tema principal del sínodo".

— "La tesis en cuestión se opone a la práctica común de la Iglesia".

— "Es imposible separar la solución teórico-dogmática-ecclesiológica-bíblica del problema, de la cuestión de poner en práctica la ordenación de mujeres".

⁶ Notas tomadas por Ludmila Javorová durante una discusión en el sínodo. Texto mecanografiado (1970).

⁷ Dentro de *Koinótés*, la expresión "segunda línea" designaba la estructura de la Iglesia clandestina; los sacerdotes que desempeñaban su oficio públicamente eran llamados "la primera línea".

– “Según el Código, la Iglesia local no está facultada para tomar tales decisiones. No ponemos objeciones a que la Iglesia local actúe contra el Código, pero un paso así se debe justificar con razones de peso. Aducir como razón la proximidad de la parusía y la teología del kairós parece insuficiente, y por tanto recomendamos que las razones se elaboren y expliquen más. Se deben tener serias razones para actuar en contra de la práctica vigente de la Iglesia. Insistimos en que decisiones relativas a este asunto sólo puede tomarlas el colegio de los obispos presidido por el papa, en cuanto único poseedor del poder de la Iglesia (cf. *Lumen gentium*)”.

– “El aspecto ontológico-sacro. El sacerdocio real también incluye a las mujeres, y sería conveniente examinar primero las posibilidades (hasta el momento descuidadas en gran parte) que dicho sacerdocio ofrece, y sólo después proseguir con la ordenación de mujeres. El sacerdote nunca es consagrado sólo para sí mismo; el sacerdocio es siempre una función social, y la función social de una mujer sacerdote en la situación actual resulta dudosa y falta de preparación desde el punto de vista sociológico”.

– “Si la gente debe votar por la parusía inminente, es probable que su decisión se apoye en una información deficiente. Debiera hacerse un examen en el que contestaran a la pregunta de qué imaginan ellos que significa la inminencia de la parusía”.

– “Dudamos de que hora urget. No se debe pedir a personas que oyen hablar del tema por primera vez que tomen decisiones. Se les debe dar más tiempo para formarse sus opiniones”.

– “Las relaciones diplomáticas podrían verse amenazadas, lo cual, a su vez, tal vez pusiera en peligro la existencia de la segunda línea”.

– “Una decisión en favor de la ordenación de mujeres fortalecería la posición de la Curia y supondría un riesgo para la existencia de la segunda línea durante la futura persecución de la Iglesia en otros lugares y otros momentos”.

– “En nuestra opinión, ésta es una teología de azar, no de riesgo”⁸.

En la conclusión del Memorándum, los autores insistían en que actuaban en conciencia. Así, estaban dispuestos a sufrir un conflicto con Davídek porque, en su opinión, la celebración del sínodo con esta clase de programa equivalía a poner en peligro a toda la Iglesia oculta. Pese a las posturas contrarias de sus colegas más cercanos, Davídek no interrumpió, sin embargo, los preparativos del sínodo.

⁸ *Memorándum* (1970). Texto mecanografiado. Archivo privado de Ludmila Javorová.

El sínodo fue celebrado en una casa parroquial de Koberice, un pueblecito al sudeste de Brno, donde el jefe espiritual era Josef Klusáček, amigo de Davídek. Klusáček ya había permitido a varios sacerdotes secretos del círculo de Davídek realizar parcialmente actividades públicas⁹. Al sínodo como tal asistieron unas sesenta personas, y tuvo lugar con estrictas medidas de seguridad. Como se había acordado, el centro de coordinación sólo invitó al sínodo a participantes acreditados¹⁰. Por supuesto, un número tan grande de personas difícilmente podía reunirse en ese pueblecito sin peligro de llamar la atención. Por eso Davídek ideó de antemano un plan según el cual los participantes entraron en el pueblo de uno en uno o en grupos pequeños, con intervalos determinados de tiempo y desde direcciones diferentes.

Bajo la influencia de los acontecimientos que precedieron al sínodo, el ambiente de la primera parte de la reunión fue muy agitado. Los consejeros que no estaban de acuerdo con el sínodo interrumpieron la discusión y mostraron dudas sobre la legitimidad de la asamblea. Culparon a Davídek de una preparación insuficiente del sínodo, y sostuvieron que era imposible resolver el problema de la ordenación de mujeres en el curso de la reunión. El obispo Provazník, que actuó como portavoz de los oponentes, volvió a pedir que el pleno de la asamblea votara si la controvertida cuestión se retiraba o no del programa sinodal. Al final, la votación tuvo lugar, y los participantes aceptaron el programa en su forma original. Davídek dijo en su discurso que la ordenación de mujeres:

*“es la realidad por la que nos hemos reunido aquí. Esto significa que esta cuestión es un llamamiento a la oración y un llamamiento a la santidad. Nada más. La sociedad necesita el servicio de las mujeres. Desde el punto de vista psicológico, la sociedad reconoce que carece de algo: la sociedad necesita el servicio de las mujeres como instrumento especial para la consagración de la otra mitad del género humano. La consagración actual parece que ya no basta. Nuestro objetivo no es otro que la consecratio mundi, la consagración del mundo”*¹¹.

⁹ Durante las grandes celebraciones eclesásticas, Klusáček conducía a los sacerdotes clandestinos al interior de la iglesia local antes de que ésta se abriera. Los sacerdotes estaban “escondidos” en los confesionarios y, sin ser vistos por nadie, podían oír confesiones.

¹⁰ El grupo de colaboradores más íntimos de F. M. Davídek, principalmente obispos, a los que confió diversas tareas de coordinación y que hacían las veces de comité consultivo suyo.

¹¹ Transcripción de varios pasajes seleccionados del discurso de Davídek en el sínodo. Texto mecanografiado. Archivo de Petr Fiala y Jiří Hanuš.

Las presentaciones individuales y su discusión posterior prolongaron la asamblea sinodal hasta bien entrada la noche. Muy interesantes fueron los discursos de las mujeres presentes en el sínodo, especialmente los de algunas hermanas de órdenes religiosas. Una de ellas valoró el tema y la orientación del sínodo de la manera siguiente:

"Ya en 1954, este pensamiento [de la ordenación de mujeres] cruzó mi mente y fue después apoyado por nuestro capellán entre las estudiantes. Él nos animaba a rezar por esta idea y a pensar sobre ella. De ahí que la cuestión no sea nueva para mí... A las objeciones del grupo oponente de que la mujer como sacerdote no puede sostenerse, y de que ningún sacerdote es ordenado para sí mismo, sino para la sociedad, respondo: 'En las actuales circunstancias, no es necesario considerar la actividad de la mujer sacerdote en la primera línea. En mi opinión, la mujer sacerdote podría realizar plenamente sus actividades sólo en la segunda línea. Considero fuera de lugar la cuestión de si esta o aquella mujer se siente lo bastante madura para ese trabajo. ¿Qué hombre podría decir que está debidamente preparado para esa vocación?'"¹².

Aportaciones interesantes a la discusión hicieron también Jan Blaha, que consagró a Davídek obispo, Jiří Krpálek y Josef Javora, un sacerdote casado que subrayó el papel especial de la mujer en el sacerdocio del marido dentro de la práctica de la consagración greco-católica¹³.

Hasta las 5 de la madrugada del 26 de diciembre de 1970, la asamblea no hizo una votación secreta sobre la posibilidad de la ordenación de mujeres. Dicha votación terminó en empate: tras el recuento de votos, la mitad de los participantes querían la ordenación de mujeres, y la otra mitad no. Una vez terminado el proceso de votación, el sínodo continuó con una acalorada discusión.

El sínodo fue una empresa en la que Davídek puso mucho de su fuerza y conocimiento. Las palabras de su discurso final al sínodo dan testimonio de su compromiso y agotamiento personales:

"Pese a tener pocas esperanzas de rematar esta tarea, surgieron muchos impulsos nuevos. Para mí, en cierto modo, todo el asunto ha concluido; ahora bien, sería conveniente que otro lo retomara. Siento que la responsabilidad de esta tarea (no, en modo alguno, la decisión que entraña) me abruma. Pido perdón por decirlo así, pero estoy cansado, y no me gusta tener que admitirlo. Lo llevo como una

pesada carga sobre los hombros, y en cierto modo es un ejercicio de superación de mi propia pereza. Mis colegas más cercanos lo saben. Pero de cualquier modo, cuando me llegaron nuevos impulsos y estímulos frescos, consideré el asunto tan urgente como para merecer ser llevado a la práctica en estas seis semanas. Puesto que también trabajamos en una cuestión completamente diferente, y dos asambleas quedaron incompletas debido a una enfermedad, no todo fue considerado de manera definitiva. Hasta aquí la explicación de la presión del tiempo..."¹⁴.

A raíz del sínodo, Davídek decidió proceder a la ordenación de mujeres. Al día siguiente de la clausura del sínodo ordenó sacerdote a su vicaria general Ludmila Javorová¹⁵. Javorová, nacida en 1931 en Brno, procedía de una familia con diez hijos. Su padre trabajaba como técnico de laboratorio en la Universidad Agropecuaria de Brno; su madre era ama de casa. La familia pronto se trasladó a Chrlice, donde se encontró con la familia de Davídek. El deseo de Javorová desde su juventud había sido entrar en una orden religiosa de inspiración salesiana, pero se lo impidió la llegada al poder del régimen comunista. Por tanto, acabó sus estudios en la Escuela de Comercio y después ocupó diversos puestos de trabajo (hasta su jubilación, trabajó en un servicio de ambulancia y como obrera, secretaria, funcionaria de juzgados y conservadora en exposiciones de museos). El viraje fundamental en su vida se produjo con el regreso de Davídek de la cárcel en 1964. Javorová comenzó a colaborar con él, se convirtió en su ayudante y en su ama de llaves, y poco a poco fue asumiendo tareas importantes relativas al establecimiento de la organización eclesiástica clandestina *Koinótés*. Davídek la nombró su vicaria general; y después, como hemos dicho, la ordenó sacerdote. Sin embargo, Javorová no fue la única mujer consagrada por el obispo Davídek: algunas pruebas dan testimonio de que más tarde ordenó a otras cinco mujeres.

Davídek era consciente de que la ordenación de mujeres iba contra el Código de derecho canónico entonces vigente (CIC de 1918, can. 968, 1). Desde luego, es difícil determinar cuál fue el impulso inmediato que acabó por llevarle a decidir quebrantar la disciplina eclesiástica y a dar un paso que, como obispo, no tenía derecho a dar¹⁶.

¹⁴ Grabación del sínodo pastoral. Discurso de clausura de Davídek, del 26 de diciembre de 1970. Archivo privado de Ludmila Javorová.

¹⁵ Véase "Una entrevista con Ludmila Javorová", en *Siard*, el boletín de los feligreses de Juliánov, Vinohrady y Židenice, n° 2, 4 de febrero de 1996.

¹⁶ En su decisión, Davídek probablemente echó mano de la formulación que supuestamente otorgaba derechos especiales a Jan Blaha y que, según Ludmila Javorová, entrañaba que él, como obispo, debía hacer "todo lo que

¹² Grabación de las aportaciones a la discusión en el sínodo.

¹³ El sínodo se conserva en una grabación magnetofónica que dura varias horas.

En el sínodo declaró que lo “consideraba un asunto de conciencia”, y que ésa era la razón por la que debía comenzar a ordenar mujeres:

“No debemos esperar que todos se avengan a esta práctica. Debe haber alguien que transmita a los demás algo que la mayoría del género humano irá aprendiendo progresivamente a aceptar”¹⁷.

Sólo se puede conjeturar que su decisión se inspiró –aparte de en otras fuentes– en sus posturas filosóficas y teológicas en cuanto influenciadas por Teilhard de Chardin. En concreto, en la concepción de Davídek de promover la parusía se asignaba un puesto destacado a la idea de que todo lo que acontece una vez en el proceso de creación permanece presente en él y contribuye a la “configuración final del mundo”. En este sentido, Davídek supuso que había llegado el momento de ordenar mujeres, y que él era la persona que debía asumir el riesgo y hacerlo:

“Hoy en día reconocemos que, en efecto, bajo la influencia de la gnosis y también del paganismo, algo en la Iglesia se vio interrumpido si las mujeres podían desempeñar la función de diácono en el cristianismo primitivo, pero no en el siglo XX. Si queremos regresar a las tonificantes fuentes de los cristianos primitivos en todo lo demás, también debemos abrazar esta parte de su modo de proceder. El género humano necesita la ordenación de las mujeres y está literalmente aguardándola. La Iglesia debiera abstenerse de impedirla”¹⁸.

Davídek infringió las normas de la Iglesia porque estaba convencido de que “la vida es más importante que el código”. Muy a menudo lo decía en sus conferencias. En su opinión, “el orden de los hechos” precede al “orden de las regulaciones y las leyes dadas”.

Al principio sólo unas pocas personas supieron que Davídek había puesto en práctica su intención de ordenar mujeres. Entre ellas estaban los parientes cercanos de las mujeres ordenadas y, quizás, algunos de los miembros del “centro de coordinación” de *Koinótés* (por ejemplo, en el caso de la ordenación de Javorová, J. Krpálek, a quien Davídek consagró más tarde obispo). La mayoría de los miembros de *Koinótés*, incluidos sus obispos, no supieron de esas ordenaciones hasta comienzos de los años noventa. Pese al hecho de que la ordenación de mujeres por parte de Davídek como sacerdotes y diáconos

creyera necesario para la Iglesia local”. Davídek tomó esta autorización en un sentido muy amplio y, por tanto, se creía facultado para realizar también ritos episcopales no habituales.

¹⁷ Citas seleccionadas de los discursos de Davídek en el sínodo de Koberice (1970). Archivo privado de Ludmila Javorová.

¹⁸ *Ibid.*

permaneció prácticamente desconocida, la solución teórica al problema, tal como se planteó en el sínodo, causó muchos problemas que Davídek tuvo que afrontar. El más serio de ellos fue la oposición de sus colaboradores más cercanos, lo cual llevó como consecuencia al hundimiento de *Koinótés* y, a su vez, al debilitamiento del conjunto de la estructura de la Iglesia clandestina. Los aspectos controvertidos de la ordenación de mujeres en la Iglesia local se comenzaron a sentir aún con mayor claridad después de que Davídek la hubiera puesto en práctica. La estructura y naturaleza de las comunidades creadas por Davídek no estaba preparada para permitir que las mujeres realizaran las funciones diaconales o sacerdotales específicas, especialmente los ritos litúrgicos. La asociación *Koinótés* no estaba, ni podía estar, preparada para aceptar la ordenación de mujeres. Así, Davídek se encontró enfrentado, no sólo con las leyes y costumbres eclesiásticas, sino también, en amplia medida, con la mentalidad de la mayoría de los miembros activos de *Koinótés*. Además, Davídek mismo no tenía una idea clara de cómo proceder en esa situación, ni de qué papel podían desempeñar las mujeres ordenadas en la vida concreta de la Iglesia local. Estaba seguro de la justificación histórico-teológica de los cambios en la práctica eclesiástica, lo cual, desde el punto de vista de su teología de la parusía, era el requisito de mayor importancia para la ordenación de mujeres. La celebración del llamado Segundo sínodo, que tuvo lugar en agosto de 1973 en Červený Důl, fue un intento de formular la tarea de las mujeres dentro de *Koinótés*¹⁹. Esta reunión fue organizada principalmente por las mujeres que trabajaban en *Koinótés*, y su tema principal fue el esbozo de una liturgia que se pudiera adaptar a la mujer en cuanto depositaria del ministerio sacerdotal. Sin embargo, el Segundo sínodo de Červený Důl no es recordado por quienes participaron en él como un acontecimiento decisivo en la historia de la Iglesia clandestina comparable al sínodo de Koberice.

De los problemas que hemos mencionado se sigue que la consagración de mujeres no fue de tanta importancia práctica como habían esperado inicialmente Davídek y las mujeres ordenadas. La ordenación de mujeres, preparada y realizada por Davídek bajo la influencia indudable del ambiente predominante durante los últimos años de la década de los sesenta, se quedó al final tan sólo en un intento aislado que nadie en la Iglesia oculta repitió ni promovió. Desde luego, que no se consiguiera mayor número de partidarios de la ordenación

¹⁹ Los materiales relacionados con el Segundo sínodo son confusos e incompletos. En este trabajo utilizamos principalmente los testimonios de Ludmila Javorová y Jiří Krpálek.

de mujeres se debió también al cambio de ambiente dentro del conjunto de la Iglesia y a las alteraciones del clima social de Checoslovaquia. Quizás el débil apoyo a la causa de Davídek pudo ser la razón por la que éste no mantuvo la promesa inicial que hizo a Javorová al ordenarla, de informar al papa de todo el asunto. Como resultado de todos estos factores, Davídek no trabajó con las mujeres ordenadas de manera adecuada a la situación, y no nombró a nadie para supervisarlas, como solía hacer en los demás casos. Las mujeres ordenadas se encontraron aisladas, y se les dejó que cultivaran su vocación solas. Al final, algunas de esas mujeres renunciaron a afirmar su consagración. Así, la ordenación de mujeres en el seno de *Koinótés* se quedó en un acto simbólico y en un precedente al que no se dio utilidad práctica dentro de esa asociación, y que quedó, en gran medida, inexplorado.

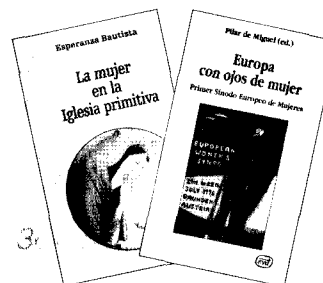
(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

mujer



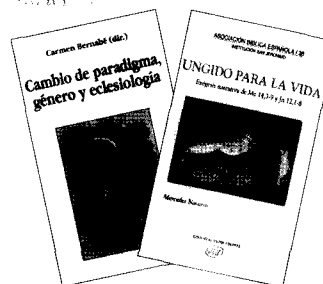
Mercedes Navarro (dir.)
10 mujeres escriben teología, 2ª ed.
392 págs., 2.600 ptas.

Celia Amorós (dir.)
10 palabras clave sobre mujer, 2ª ed.
372 págs., 2.800 ptas.



Esperanza Bautista
La mujer en la Iglesia primitiva
184 págs., 1.700 ptas.

Pilar de Miguel (dir.)
Europa con ojos de mujer. Primer sínodo europeo de mujeres
128 págs., 1.300 ptas.



Carmen Bernabé (dir.)
Cambio de paradigma, género y eclesiología
154 págs., 1.800 ptas.

Mercedes Navarro (dir.)
Para comprender el cuerpo de la mujer
224 págs., 2.200 ptas.

Mercedes Navarro
Ungido para la vida
354 págs., 3.500 ptas.